



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CCE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGED**

THALLYTA CASTELO BRANCO VASCONCELOS

**GUARDIÃS DE SABERES DO PIAUÍ:
FAZERES EDUCATIVOS E AFETOS DAS MATRIARCAS DONA DEPA E CHICA
LERA**

**TERESINA – PI
2026**

THALLYTA CASTELO BRANCO VASCONCELOS

**GUARDIÃS DE SABERES DO PIAUÍ:
FAZERES EDUCATIVOS E AFETOS DAS MATRIARCAS DONA DEPA E CHICALERA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Piauí, na linha de pesquisa Educação, Diversidade/Diferença e Inclusão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria do Socorro Borges da Silva.

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências da Educação
Serviço de Representação da Informação

V331g Vasconcelos, Thallyta Castelo Branco

Guardiãs de saberes do Piauí : fazeres educativos e afetos das matriarcas Dona Depa e Chica Lera / Thallyta Castelo Branco Vasconcelos. – 2026.

149 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Teresina, 2026.

“Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria do Socorro Borges da Silva.”

1. Mulheres Negras. 2. Saberes Matriarcais. 3. Oralidades.
4. Fazeres Educativos. I. Silva, Maria do Socorro Borges da.
II. Título.

CDD 370.899 6

FOLHA DE APROVAÇÃO

THALLYTA CASTELO BRANCO VASCONCELOS

GUARDIÃS DE SABERES DO PIAUÍ: FAZERES EDUCATIVOS E AFETOS DAS MATRIARCAS DONA DEPA E CHICA LERA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí/UFPI, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Educação, pela seguinte banca examinadora:

Aprovada em 27 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **MARIA DO SOCORRO BORGES DA SILVA**
Data: 30/06/2026 11:45:43-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Maria do Socorro Borges da Silva (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UFPI).

Documento assinado digitalmente
 **ELMO DE SOUZA LIMA**
Data: 30/06/2026 08:57:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Elmo, de Souza Lima (Examinador Interna) Programa
de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UFPI).

Documento assinado digitalmente
 **ASSUNCAO DE MARIA SOUSA E SILVA**
Data: 23/06/2026 22:01:02-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Assunção de Maria Sousa e Silva (Examinadora Externa) Programa de
Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade e Cultura (PPGSC/UESPI).

Documento assinado digitalmente
 **ANGELICA FERRAREZ DE ALMEIDA**
Data: 29/06/2026 19:05:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Angélica Ferrarez de Almeida (Examinadora Externa) Programa de
Pós-Graduação em História (PPGDH/UERJ).

À Sol e à Lua, minhas filhas amadas, que, como astros, me guiam, cada uma à sua maneira: a primogênita, Lua, por me motivar a buscar meu equilíbrio; e Sol, a caçula, por me impulsionar a seguir meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a toda espiritualidade divina, que me guia, me guarda e me rege.

À minha mãe, Diana, pelo exemplo de coragem e de fé na vida, mesmo quando o horizonte se mostra turvo.

Ao meu pai, Vasco, pela vida, pelo amor incondicional e pelo constante incentivo para que eu sempre estudasse.

Aos meus irmãos, Lanna e Alex, por acreditarem na minha capacidade de realizar meus propósitos.

Ao meu companheiro, Chagas Vale, por ser escuta sensível a este trabalho e pela parceria constante na vida e na arte.

À família materna Castelo Branco e à família paterna Vasconcelos, por serem meus incentivadores mais fiéis.

Ao Grupo de Estudos da UFPI, Roda Griô, pelos aprendizados, pelo letramento racial e pelo incentivo a entrar no mestrado.

À Dona Depa, por me ensinar, com o seu estar no mundo, que viver é continuidade e coletividade.

À Chica Lera, por me mostrar que lutar por uma causa nos mantém vivas e que a vida e suas lutas devem ser cantadas.

Ao Quilombo Curral Velho, na pessoa do Mestre Agostinho e do amigo Justino, por me permitirem a convivência com essa comunidade tão acolhedora, de mulheres tão potentes.

Ao Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco do Piauí (MIQCB), por ser a porta de entrada para o convite à Mestra Chica Lera.

À minha psicóloga, Deusa, por ser a mulher da lanterna, iluminando os paredões que eu deveria escalar para sair do poço das minhas sombras emocionais.

Ao coletivo Trupe de Mulheres Esperança Garcia, pela irmandade e por me ajudar a acionar minha potência de mulher e artista. Em especial, à companheira Raio, por suas contribuições e por me acompanhar na primeira caminhada ao campo de pesquisa.

À amiga-irmã, Naira, pelo carinho com minha trajetória e por ser grande incentivadora para que eu continuasse minha vida acadêmica.

Ao professor titular da banca de qualificação, Francis Musa Boakari, pela gentileza com que questiona minhas certezas e incentiva minha identidade nesta pesquisa.

À professora Assunção, pelo arcabouço de perspectivas de leituras e possibilidades, além do olhar carinhoso com este trabalho.

À professora Angélica, por me apresentar caminhos epistemológicos sólidos com leveza e personalidade.

Ao professor Elmo de Souza Lima por trazer contribuições importantes para esta pesquisa.

À minha professora, orientadora, mestra e amiga Socorro Borges, por aceitar o desafio deste novo tema dentro do programa, por acionar toda sua sabedoria, sua intelectualidade e seu afeto para me orientar e pela coragem de construirmos juntas esta pesquisa desafiadora.

VASCONCELOS, Thallyta Castelo Branco. **Guardiãs de saberes do Piauí: fazeres educativos e afetos das matriarcas Dona Depa e Chica Lera**. Dissertação (Mestrado em Educação), 150f – Programa de Pós-Graduação em Educação. Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2026.

RESUMO

A presente pesquisa de Mestrado está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí, na linha de pesquisa de Educação, Diversidade/Diferença e Inclusão, apresentando como objeto de estudo as “Guardiãs de saberes do Piauí: fazeres educativos e afetos das matriarcas Dona Depa e Chica Lera”. Traz como objetivo geral compreender os saberes, fazeres educativos e afetos dessas mulheres, a partir de suas narrativas matriarcais advindas da tradição oral. Especificamente, objetiva-se: mapear mulheres guardiãs e suas histórias de vida em comunidades do Piauí, observando seus saberes, fazeres educativos e afetos; identificar características matriarcais de Dona Depa e Chica Lera, a partir de seus fazeres, saberes e afetos, descritos em suas oralidades; analisar, em suas oralidades, a relação dos processos de transmissão com o fortalecimento do sentido de pertencimento comunitário; criar dispositivos artísticos e pedagógicos, a partir de suas oralidades, como ferramentas de reparação histórica. Como questão-problema, surge o questionamento: quais são os saberes, fazeres educativos e afetos que mulheres negras, idosas, matriarcas de suas comunidades, no Piauí, trazem em suas oralidades? Portanto, para compreender as dinâmicas das existências das matriarcas, utilizaram-se como metodologias a Cartografia (Deleuze; Guattari, 1995) em confluência com a História Oral (Thompson, 1992) e as Oralituras de Leda Maria Martins (2003), para o processo de análise, pois entende-se que as participantes não se configuram como objeto de pesquisa, mas como vidas em processo de construção de sua historicidade. Na técnica de produção de dados, fez-se uso do dispositivo da contação de história com o conto *A mulher, o poço e a estrada*, de autoria da pesquisadora. Nesse processo cartográfico, foi feito o mapeamento dos territórios da pesquisa: o Quilombo Curral Velho, município de São João do Piauí, onde vive Dona Depa (97 anos), e o Assentamento Fortaleza IV, município de Esperantina, onde vive Chica Lera (86 anos). Entende-se a pesquisa como campo rizomático, em que os corpos e os territórios dessas mulheres matriarcas e de suas comunidades se manifestam em multiplicidade, impossibilitando visões lineares em busca de conceitos pré-determinados. Assim, as fontes da pesquisa divergem da visão eurocêntrica, superando barreiras colonizadoras, tendo como paradigmas teóricos Hampâté Bâ (1999), Oliveira (2018), Carneiro (2023), Kilomba (2019), Bispo (2019), Fanon (2022), Santos (2010), Souza; Boakari (2013), Sodré (2002), Hooks (2017; 2023), Crenshaw (2002), González (1984), Silva (2020), Sousa (2020), Mbembe (2013), Vaz e Ramos (2021), Deleuze e Guattari (1995), Kastrup (2015) e Martins (2003). Ao registrar as oralidades de mulheres negras, matriarcas de comunidades tradicionais piauienses, identificaram-se saberes invisibilizados com os quais se pode aprender a partir de suas trajetórias, atravessando dor e sofrimento, mas enaltecendo a potência insurgente de seus saberes, fazeres educativos e afetos. A pesquisa revela que as matriarcas Dona Depa e Chica Lera foram capazes de criar modos de viver em equilíbrio com a natureza e sua ancestralidade, quaisquer que fossem as condições existenciais; seus corpos seguem fazendo história e produzindo modos de resistência, subvertendo a lógica da colonialidade do saber, do poder e do ser. A potência dessas mulheres em suas oralidades matriarcais carrega o compartilhamento de ideias e sonhos que o cotidiano faz *enrramar* pelo seio da comunidade, comovendo seus pares e fazendo nascer um sentido de pertencimento comunitário, um lugar político de expressão de suas forças de liderança matriarcal.

Palavras-chave: mulheres negras; saberes matriarcais; oralidades; fazeres educativos; afetos.

VASCONCELOS, Thallyta Castelo Branco. **Guardians of knowledge of Piauí: educational practices and affections of the matriarchs Dona Depa and Chica Lera**. Dissertation (Master's in Education), 150p – Postgraduate Program in Education. Center for Education Sciences, Federal University of Piauí, Teresina, 2026.

ABSTRACT

This Master's research is linked to the Postgraduate Program in Education at the Universidade Federal do Piauí, within the line of research of Education, Diversity/Difference and Inclusion, presenting as its object of study the “Guardians of knowledge of Piauí: educational practices and affections of the matriarchs Dona Depa and Chica Lera”. The overall objective is to understand the knowledge, educational practices, and affections of these women, based on their matriarchal narratives derived from oral tradition. Specifically, the objectives are: to map women guardians and their life stories in communities in Piauí, observing their knowledge, educational practices, and affections; to identify matriarchal characteristics of Dona Depa and Chica Lera, based on their practices, knowledge, and affections, as described in their oral traditions; to analyze, in their oral traditions, the relationship between the transmission processes and the strengthening of the sense of community belonging; and to create artistic and pedagogical devices, based on their oral traditions, as tools for historical reparation. As a research question, the following arises: what are the knowledge, educational practices, and affections that Black, elderly women, matriarchs of their communities in Piauí, bring in their oral traditions? Therefore, to understand the dynamics of the matriarchs' existences, the following methodologies were used Cartographies (Deleuze; Guattari, 1995) in conjunction with Oral History (Thompson, 1992) and Leda Maria Martins's Oralituras (2003) for the analysis process, since it is understood that the participants are not configured as objects of research, but as lives in the process of constructing their historicity. In the data production technique, the storytelling device was used with the short story “The woman, the well, and the road” authored by the researcher. In this cartographic process, the territories of the research were mapped: the Quilombo Curral Velho, in the municipality of São João do Piauí, where Dona Depa (97 years old) lives, and the Fortaleza IV Settlement, in the municipality of Esperantina, where Chica Lera (86 years old) lives. The research is understood as a rhizomatic field, in which the bodies and territories of these matriarchal women and their communities manifest themselves in multiplicity, making linear views in search of pre-determined concepts impossible. Thus, the research sources diverge from the Eurocentric view, overcoming colonizing barriers, having as theoretical paradigms Hampâté Bâ (1999), Oliveira (2018), Carneiro (2023), Kilomba (2019), Bispo (2019), Fanon (2022), Santos (2010), Souza; Boakari (2013), Sodré (2002), Hooks (2017; 2023), Crenshaw (2002), González (1984), Silva (2020), Sousa (2020), Mbembe (2013), Vaz e Ramos (2021), Deleuze e Guattari (1995), Kastrup (2015) e Martins (2003). By recording the oral traditions of these Black women, matriarchs of traditional communities in Piauí, invisible knowledge was identified, from which one can learn through their trajectories, traversing pain and suffering, but highlighting the insurgent power of their knowledge, educational practices, and affections. The research reveals that matriarchs Dona Depa and Chica Lera were able to create ways of living in balance with nature and their ancestry, whatever the existential conditions; their bodies continue to make history and produce modes of resistance, subverting the logic of the colonality of knowledge, power, and being. The power of these women in their matriarchal oral traditions carries the sharing of ideas and dreams that daily life causes to permeate the heart of the community, moving their peers and giving rise to a sense of community and belonging, a political space for the expression of their matriarchal leadership strengths.

Keywords: black women; matriarchal knowledge; oral communication; educational practices; affections.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Dona Eulina coroadada	25
Figura 02 – Palhaça Maria das Galinhas	29
Figura 03 – Casal bonequeiro	30
Figura 04 – Dona Depa editada	43
Figura 05 – 1ª paisagem fora da PI	45
Figura 06 – Mapa do Piauí com comunidades quilombolas	47
Figura 07 – Entrada da comunidade	48
Figura 08 – Entre cercas	49
Figura 09 – Quintal de Dona Depa	52
Figura 10 – Vendo o horizonte da janela de Dona Depa	55
Figura 11 – Potes abandonados nos quintais	59
Figura 12 – Dona Depa e seu marido	61
Figura 13 – 1ª Roda de contação de história, na frente da casa de Dona Depa	62
Figura 14 – Obra de construção da igreja	64
Figura 15 – 1º encontro com Dona Depa e suas filhas	67
Figura 16 – Encontro com Dona Enedina	70
Figura 17 – Encontro com Dona Ivonilde	71
Figura 18 – Encontro com Dona Maria Divina	73
Figura 19 – Encontro com Dona Maria de Lourdes	74
Figura 20 – Encontro com Dona Eleosina	76
Figura 21 – Encontro com Dona Maria Antonia.....	78
Figura 22 – Encontro com Dona Maria de Jesus	80
Figura 23 – Encontro com Dona Maria Rodrigues	82
Figura 24 – Chica Lera e os frutos da palmeira	86
Figura 25 – Diplomada Mestra da Cultura	87
Figura 26 – Chica Lera em seu quintal	88
Figura 27 – Manifestação	89
Figura 28 – Chica Lera me levando ao canteiro de obras	91
Figura 29 – Padre Ladislau	92
Figura 30 – Padre Ladislau	92
Figura 31 – Narrando o conto <i>A mulher, o poço e a estrada</i>	93
Figura 32 – Chica Lera e o marido	98
Figura 33 – Chica Lera no jardim de sua casa	99
Figura 34 – Dia da Mulher em Esperantina	101
Figura 35 – Em seu ofício de quebradeira de coco	103
Figura 36 – Mostrando o reconhecimento como membro do MIQCB	104
Figura 37 – Manifestação pela criação da Lei do Babaçu Livre	105
Figura 38 – Altar de Chica Lera	108
Figura 39 – Manifestação na entrega da Carta de Denúncias e Reivindicações das Quebradeiras de Babaçu	111
Figura 40 – Coral Encantadeiras	112
Figura 41 – Saber-balaio	134

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A VOZ QUE FALAVA SOZINHA	23
2.1 A ritualística do método	33
3 DONA DEPA: UMA GUARDIÃ NO QUILOMBO CURRAL VELHO	42
3.1 Caminho de pedra – Cartografia do Quilombo Curral Velho	45
3.2 Nossa primeira visita à casa de Dona Depa	51
3.3 O que dizem as vozes das outras mulheres	69
4 CHICA LERA: VIDA DE PALMEIRA	86
4.1 Terra de luta – Cartografia do território de Esperantina	88
4.2 Mais uma vez o conto – <i>A mulher, o poço e a estrada</i>	93
5 AS VOZES NA ENCRUZILHADA: ANÁLISE DAS ORALITURAS DE NOSSAS GUARDIÃS	115
6 NO CRUZO – PREENHEZ DE MUNDO	136
REFERÊNCIAS	141
APÊNDICE A – IDENTIFICAÇÃO DA PARTICIPANTE E APRESENTAÇÃO DA QUESTÃO-PROBLEMA	146
APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	147
APÊNDICE C – RODAS DE CONTAÇÃO DE HISTÓRIA	148
APÊNDICE D – O CONTO COMO DISPOSITIVO PEDAGÓGICO	149

1 INTRODUÇÃO

O mundo é povoado por histórias. Desde os tempos mais remotos, os povos mais antigos já haviam iniciado a tradição do repasse da oralidade de geração em geração. Em princípio, podemos citar as pinturas rupestres encontradas pela arqueóloga Niède Guidon, com a ajuda dos moradores da região, nas centenas de sítios arqueológicos do Parque Nacional Serra da Capivara, criado em 1979 para preservar vestígios arqueológicos da mais antiga presença do homem na América do Sul. Nesse parque, consta um dos conjuntos de sítios arqueológicos mais significativos das Américas, que oferece dados e vestígios essenciais para uma revisão das teorias consolidadas sobre a entrada do homem no continente americano (IPHAN). Localizado na região sudeste do estado do Piauí, Região Nordeste do Brasil, o parque possui 130 mil hectares e ocupa os municípios de São Raimundo Nonato, Coronel José Dias, João Costa e Brejo do Piauí, com desenhos e grafismos que impressionam pela diversidade e provocam reflexões. Quais histórias aquelas pessoas estavam contando? Quais fatos de seus cotidianos eram representados naquelas imagens? Quais conexões com o divino e o sagrado elas deixaram registradas naquelas formações rochosas, que, ainda hoje, mais de 40 mil anos depois, continuam a nos contar? Seriam esses registros um exemplo do princípio de uma natureza irreversível, da necessidade humana de comunicação, do desejo de narrar, de contar histórias? Seria uma forma de afirmar nossas existências?

Enquanto mulher e artista, atuando como contadora de histórias há mais de uma década, surgiram outros questionamentos: por que contamos histórias? De onde vieram as primeiras histórias? Quem primeiro as contou? Essas perguntas me levaram à busca das fontes historiográficas sobre o continente-mãe. Da África surgiram muitas respostas, principalmente quando me deparei com o texto “Tradição viva”, de Amadou Hampâté Bâ, pesquisador e etnólogo, profundo conhecedor das encantarias narrativas dos povos africanos. É ele quem nos relata as tradições da oralidade, descrevendo os modos como esse saber instituído opera nos mais diversos povos.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao

mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (Hampâté Bâ, 2010, p. 169).

Depois de beber nessas águas nascentes, retorno ao meu território, o Piauí, questionando-me sobre o que ainda resiste dessa tradição africana, quem a mantém, quais são seus territórios e em que modos de vida se desenrolam essas narrativas. Foram essas novas questões que me levaram a olhar para os quilombos e as comunidades rurais, territórios nacionalmente reconhecidos por seu modelo histórico de resistir a toda opressão desde os tempos coloniais.

No Brasil, o quilombo marcou sua presença durante todo o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional. À medida que o escravismo aparecia e se espalhava nacionalmente, a sua negação também surgiu como sintoma da antinomia básica desse tipo de sociedade... Dessa forma, se o aquilombamento não tinha um projeto de nova ordenação social, capaz de substituir o escravismo, em contrapartida, tinha potencial e dinamismo capazes de desgastá-lo e criar elementos de crise permanente em sua estrutura (Moura, 2021, p. 25-26).

Das duas comunidades que percorremos para esta pesquisa, uma é registrada como comunidade quilombola, onde reside Dona Depa. Já a comunidade de Chica Lera trata-se de um assentamento rural. Antes de adentrar nas questões específicas do Quilombo Curral Velho, atemo-nos, de forma geral, às formações dos quilombos em território nacional, para que tenhamos uma dimensão de sua importância dentro da história brasileira, como o mais significativo movimento pela libertação dos escravizados, caracterizando-se como contínuo desde a chegada dos primeiros navios negreiros. As fugas, os levantes e as insurgências minaram constantemente a solidez do sistema colonial, que vivia numa aura de medo, refutando-se, portanto, a ideia de uma passividade da população negra diante da violência colonial.

A exemplo dessa organização, é possível citar o maior e mais expressivo deles, o Quilombo Palmares, que chegou a ter uma população de cerca de vinte mil habitantes, sendo dividido por um governo central acompanhado de outros pequenos quilombos que compunham sua unidade total. Trazer a perspectiva ampliada desse formato de organização social, estabelecido desde o início do período colonial, permite-nos avaliar a continuidade dessa resistência, com a permanência dos quilombos no Brasil, provando, portanto, uma necessidade constantemente atualizada de busca pelos direitos negados secularmente, espelho incontestável de uma sociedade extremamente desigual.

Aí podemos ver que a estratificação dessa sociedade, na qual as duas classes fundamentais — senhores e escravos — se chocavam, era criada pela contradição básica que determinava os níveis de conflitos. Em outras palavras, a classe dos escravos (oprimida) e a dos senhores de escravos (opressora dominante) produziam a contradição fundamental. Essa realidade gerava a sua dinâmica nos seus níveis mais expressivos. Dessa forma, os escravos negros, para resistirem à situação de oprimidos em que se encontravam, criaram várias formas de resistência, a fim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente, do regime que os oprimia (Moura, 2021, p. 21).

No Piauí, não foi diferente: aqui também as populações negras se organizaram, fundaram seus territórios e hoje são mais de duzentas comunidades quilombolas registradas. Os quilombos são também uma espécie de tentativa do povo em diáspora de se *reterritorializar* (Sodré, 2002), de se reencontrar novamente livre, ainda que seja em um novo lugar, mesmo distante da África, lugar de onde foram arrancados, sequestrados, jogados à própria sorte em navios negreiros por quase quatro séculos e escravizados durante todo o período colonial, marcando um dos maiores crimes contra a humanidade, cuja repercussão reverbera até hoje na vida das populações afro-diaspóricas. Populações essas que buscaram, a todo custo e com fortes estratégias de sobrevivência, restabelecer-se, procurando novos lugares que lhes dessem um sentimento de liberdade e independência, bem como a necessidade de um sentido de pertencimento ancestral em um espaço físico e simbólico, onde o jogo sociocultural pudesse fazer sentido e onde pudessem expressar seus desdobramentos, como nos provoca Muniz Sodré.

Território é assim o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras na base de um “fazer de conta” de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo, capaz de combinar “as ideias de limite de liberdade e de invenção”. Num sentido estrito e mais cotidiano, o termo aparece em expressões como “jogo de cartas”, “jogo de futebol” e aí se tem em vista “essa noção de totalidade fechada, de saída completa e imutável, concebida para funcionar sem nenhuma intervenção exterior além da energia que a movimenta” (Sodré, 2002, p. 23).

Entendendo território pela representação de Sodré (2002), seguimos nosso percurso investigativo do Piauí em direção a ele mesmo, mais precisamente nas comunidades de Curral Velho e Fortaleza IV, onde habitam e se *reterritorializaram* Dona Depa, Chica Lera e seus ancestrais. São elas as participantes da pesquisa.

Ao buscar as referências dessa ancestralidade narrativa, deparamo-nos novamente com Hampâté Bâ. Ele nos apresenta alguns dos mais variados nomes que identificam mestres e mestras da oralidade, como forma de saudação e valorização por seu ofício tão especial de contar histórias, repassar saberes e fazeres, e compartilhar afetos. A depender dos povos, dos grupos e das etnias, existem variações de nomes como *Dioma*, *Dieli*, *Funa*, *Rafuma*, *Baba*, *Mabadi*, *Doma*, dentre outros:

Em bambara, chamam-nos de *Doma* ou *Soma*, os “Conhecedores”, *Donikeba*, “fazedores de conhecimento”; em fulani, segundo a região, de *Silatigui*, *Gando* ou *Tchiorinke*, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor”. Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Assim, existem *Domas* que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da savana — por exemplo, no Mali, o Komo, o Kore, o Nama, o Do, o Diarrawara, o Nya, o Nyaworole etc. (Hampâté Bâ, 2010, p. 175).

Para nós, povos colonizados, o termo mais popular é griô, aportuguesado da palavra *Griot*, em francês, que se refere a uma das mais ancestrais atividades humanas de que se tem notícia: a oralidade. Obviamente, o termo francês não dá conta de todo o arcabouço de diversidade de saberes e habilidades que essas tradições carregam, mas foi o termo que mais se popularizou entre nós, povo brasileiro. Reconhecemos a origem colonial da palavra, mas, com a perspicácia brasileira, soubemos dobrá-la para caber dentro do que queremos dizer.

A palavra “griô” ganhou grande força e ressignificação com o Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, coletivo de cultura que, em meados de 2005, passou a registrar diversos mestres e mestras de saberes e ofícios no estado da Bahia. Esse coletivo promovia o Encontro de Griôs em escolas, comunidades e diversos eventos, compartilhando a importância de aprender com os mestres e as mestras e valorizando, como saber ancestral, a habilidade do repasse histórico das vivências e dos conhecimentos de um povo; conhecimentos herdados da planetária mãe África, continente berço da humanidade e, sobretudo, da diversidade, com seus inúmeros países surgidos a partir de diferentes grupos e culturas distintas. 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 leva à reflexão um trecho do artigo “A educação tradicional na África”.

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 (Hampâté Bâ, 1997, p. 64).

Permeada por outros questionamentos a partir dessas leituras, ao tempo em que me empenho no trabalho cotidiano de contadora de histórias, instiga-me saber das narrativas guardadas, ocultas e silenciadas. Inquieta-me ainda saber das guardiãs dessas histórias, já que, como mulheres, amargam as dificuldades que o gênero feminino enfrenta para ser reconhecido como protagonista na produção de saberes. Além disso, vi-me acionada profundamente pela carta de Esperança Garcia, documento histórico, encontrado pelo historiador Luiz Mott no Arquivo Público do Piauí. Hoje, a carta faz parte do *Dossiê Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta pelo direito* (2017), de autoria da professora Maria Sueli Rodrigues, documento que concedeu a Esperança Garcia o título de primeira advogada do Brasil. Ao ler o conteúdo da carta, percebem-se, no discurso, muitas camadas passíveis de reflexão, dentre elas a denúncia dos maus-tratos e a reivindicação de direitos, quando, em um trecho, escreve “ponha os olhos em mim”:

Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com o meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar. Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha os olhos em mim ordenando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha (Sousa, 2017, p. 7).

Se não tivéssemos *posto os olhos* na carta, não teríamos conhecimento da potência dessa mulher que, ainda no século XVIII, lutava por direitos. Portanto, é com essa motivação que me coloco por inteira nesta pesquisa, pondo olhos, boca, ouvidos, pés, mãos, braços, pensamentos e afetamentos para investigar como se entrecruzam os fios que

tecem as trajetórias de vida das mulheres guardiãs de saberes ancestrais, na costura de suas histórias, permeadas pelas tradições culturais e sociais de suas comunidades. Busca-se também saber quem são essas mulheres, em quais territórios estão localizadas, quais os traços matriarcais, bem como outras características que as diferenciam das demais, para que possam se alinhar com nossa pesquisa.

Foi com o impulso de muitas perguntas que mergulhamos nosso pensamento investigativo nesta pesquisa e buscamos trabalhar com as seguintes participantes e o seguinte contexto: duas mulheres negras, idosas, oriundas de duas comunidades tradicionais. A primeira participante, Josefa Rodrigues de Sousa, mais conhecida como Dona Depa, 97 anos, moradora do Quilombo Curral Velho, município de São João do Piauí, na região sul do Piauí; a segunda é Francisca Rodrigues dos Santos, conhecida como Chica Lera, 81 anos, moradora do Assentamento Fortaleza IV, zona rural do município de Esperantina, região norte do Piauí.

Um ponto importante para a nossa escolha é que fossem mulheres reconhecidas dentro de suas comunidades a partir de seus “ofícios”, fossem elas benzedadeiras, parteiras, mestras de bois e reisados (ou outras manifestações culturais), conselheiras, líderes comunitárias ou matriarcas de suas famílias. Entendemos que alguns marcadores são imprescindíveis, como gênero, raça, classe, idade e território. Afinal, se partimos da influência que a sabedoria africana espalhou pelo mundo sobre a arte da oralidade, então essa busca deve priorizar a população da diáspora, como 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. Essa é a história de uma pesquisa feita a muitas mãos, feita por uma pesquisadora, uma orientadora e, principalmente, pelas mulheres participantes, nossas griôs, as guardiãs Dona Depa e Chica Lera.

Como questão-problema surge o questionamento: quais são os saberes, fazeres educativos e afetos que mulheres negras, idosas, matriarcas de suas comunidades, no Piauí, trazem em suas oralidades? Seguindo nessa linha, desenhou-se como objetivo geral compreender os saberes, fazeres educativos e afetos das guardiãs Dona Depa e Chica Lera, a partir de suas narrativas matriarcais advindas da tradição oral. Utilizamos a perspectiva metodológica da Cartografia, inspirada na teoria de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), com o intuito de acompanhar processos, sem a intenção de representar um objeto, entendendo que as participantes não se configuram como objeto de pesquisa, mas como

vidas em construção. Também nos fundamentamos na história oral, a partir de Paul Thompson (1992). Já na produção de dados, utilizamos a contação de histórias como princípio lúdico para acessar memórias, uma entrevista semiestruturada, os registros em audiovisual e o diário de itinerância da pesquisadora. Para nossa análise de dados, fundamentamo-nos na teoria das oralituras, de Leda Maria Martins, por apostar nas performances do corpo, sobretudo da voz, como produtoras de literaturas que propalam o seu estar no mundo, “corpo como lugar da memória” (Martins, 2003). Dentro dessa dimensão filosófica, pudemos analisar os cotidianos desses corpos-mulheres-territórios a partir de sua inscrição no mundo, quais são os fazeres e afetos que confluenciam no desaguar dessas vidas griôs e o que nos dizem de seus bio-saberes, regando novas epistemologias em meio a conceitos tão sintéticos (Bispo, 2019) e engessamentos acadêmicos. Acreditamos que o saber é um campo de disputa política, cujo discurso hegemônico de quem detém autoridade para falar e produzir conceitos tem suas bases nas epistemologias eurocêntricas e ocidentais. Suas bases ainda estão entre nós; mesmo quando vemos posturas ditas progressistas, seus defensores ainda se assustam e se incomodam quando os saberes da periferia resolvem soltar suas vozes. Saberes como os de Dona Depa e Chica Lera não são considerados como conhecimento; por isso mesmo, nossa pesquisa segue na contramão dessa postura autoritária: são elas que queremos ouvir.

Com isso, para adentrar nas categorias que instigam esta pesquisa, como as categorias saberes, fazeres educativos, afetos e oralidades matriarcais, precisamos ouvir o que dizem outras vozes, o que exigiu de nós um exercício de silenciar os diversos ruídos teóricos e nos conectar com outras epistemologias, considerando os objetivos da pesquisa. Assim, buscamos fontes de conhecimento que divergem da visão europeia e que precisam “superar as barreiras colonizadoras e eurocêntricas na urgência de um paradigma emergente” (Santos, 2010).

Aqui entendemos o período de colonização e escravização, no qual as pessoas foram exploradas e estratificadas por conta do pertencimento racial, influenciando também as relações de gênero e a realidade socioeconômica, como responsável por uma série de atrocidades e transformações sociais e culturais no Brasil e no mundo. Fundados, sobretudo, em interesses econômicos, derivam daí também os preconceitos e o imperialismo de instituições e categorias sociais eurocêntricas que se apresentam como universais, na tentativa de eliminar realidades africanas, afrodescendentes e todas aquelas que se diferem dessa posição hegemônica, afinal:

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (Santos; Meneses, 2010, p. 7).

Diante dessa realidade, lançar olhares sobre os fazeres, saberes e afetos de mulheres negras nos permite dar visibilidade às construções históricas e culturais como instrumentos para compreensão social, de modo a abandonar práticas de conceituação racistas, machistas, misóginas e etaristas.

Como nenhum conhecimento se constrói individualmente, foi preciso um grande coletivo, uma soma de esforços para o polimento desta pesquisa, afirmando inclusive as pontuações, sugestões e críticas construtivas da banca de qualificação, que me provocaram novas leituras, além do questionamento de algumas epistemologias trazidas aqui no trabalho, como é o caso do uso da cartografia como metodologia. A banca questionou a falta de alinhamento da cartografia com a pesquisa, já que esta se propõe a beber em fontes decoloniais, contracoloniais e afroreferenciadas. Apesar de concordar com a banca, sabendo que a cartografia é um conceito trazido pelos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, compreendo que se trata de um conceito de ruptura com o pensamento hegemônico eurocentrado e ocidental, já que traz, na perspectiva do rizoma, um conceito que representa a quebra de hierarquias, abraçando a transversalidade, em que se reconhece que o saber se constrói nos diversos territórios sociais onde a vida se desenvolve, à revelia das normas cultas, acadêmicas e ditas intelectuais.

Como consequência desses estímulos da banca de qualificação e impulsionada pela vontade de ampliar os horizontes da pesquisa, passo a caminhar, a partir de então, com a oralitura, conceito desenvolvido por Leda Maria Martins, que defende a performance do corpo e, sobretudo, da voz como produtora de literatura e, por consequência, inscrição do conhecimento. Esse será também um forte eixo metodológico que trabalharemos a partir de então. Embora entendendo não ser possível apagar os processos cartográficos que nos trouxeram até aqui, acredito que o amadurecimento de nossa investigação-imersão exige mais alinhamento com os saberes produzidos por pensamentos contracoloniais, principalmente de intelectuais negras, como é o caso de Leda Maria Martins e tantas outras que fundamentam nosso percurso. Diante disso, trazemos como paradigmas teóricos Hampâté Bâ (1999), Oliveira (2018), Carneiro (2023), Kilomba (2019), Bispo (2019),

Fanon (2022), Santos (2010), Souza; Boakari (2013), Sodré (2002), Hooks (2017; 2023), Crenshaw (2002), González (1984), Silva (2020), Sousa (2020), Mbembe (2013), Vaz e Ramos (2021), Leda Maria Martins (2003) e Kastrup (2015), além de outros nomes que trilham os mesmos caminhos epistemológicos.

Inicialmente, instiga-nos identificar e refletir sobre os conhecimentos construídos pelas mulheres guardiãs de saberes, nossas griôs, buscando também entender as localidades onde vivem sob sua própria ótica, para compreender as vivências matriarcais engendradas por elas e a relação com suas comunidades. Por isso, como campo de pesquisa, escolhemos a comunidade Quilombo Curral Velho, no município de São João do Piauí, e a comunidade rural Assentamento Fortaleza IV, no município de Esperantina.

Devo dizer que meu envolvimento nesta pesquisa se deu também por uma necessidade irrepreensível de juntar as narrativas que ouvia em minha infância e que reverberam como fuga afetiva em meu inconsciente-consciente, com a trajetória dessas mulheres invisibilizadas. Afinal, suas narrativas e vivências dizem muito sobre o Brasil, um país de história negada e relegada ao esquecimento, na busca de “saber de si”, parafraseando Paulo Freire quando afirma:

Mais uma vez os homens, desafiados pela hora da dramaticidade atual, se propõem, a si mesmos, como problema. Descobrem que pouco sabem de si, de seu “posto no cosmos”, e se inquietam por saber mais. Estará, aliás, no reconhecimento do pouco saber de si, uma das razões desta procura. Ao instalar-se na quase, senão trágica descoberta do seu pouco saber de si, se fazem problema a eles mesmos. Indagam. Respondem, e suas respostas levam a novas perguntas (Freire, 1987, p. 16).

Trata-se de conhecer nossa história como uma busca de saber de si, ouvindo as vozes de dentro, as vozes das mulheres, as guardiãs, que por séculos e diversas gerações tiveram suas vozes silenciadas, mas resistiram com seus fazeres e afetos, espalhando seus modos de viver no mundo. Para essa busca do saber de si, partimos do Piauí em direção a ele mesmo, por seus caminhos mais profundos, pelas trilhas de um território colonizado a partir da segunda metade do século XVII, com a distribuição das primeiras sesmarias. Lentamente, os tropeiros foram adentrando o sertão, trazendo o gado vindo da Bahia, sendo inicialmente um grande corredor de passagem, onde posteriormente se formaram as primeiras vilas, que deram lugar às cidades, cuja primeira capital foi Oeiras, localizada ao sul do estado. Hoje somos o único estado do Nordeste cuja capital, Teresina, não se localiza em região litorânea, o que talvez seja uma influência do princípio de nosso repovoamento

no período colonial, pois, antes disso, já se encontravam diversos povos, de distintas nações indígenas como Tapuias, Guguês, Rodeleiras, Pimenteiras, Tremembés e tantos outros:

Até a década de 1660, a região assemelhava-se a um corredor migratório. Os transeuntes estavam preocupados na busca do indígena, na descoberta de minérios, e no reconhecimento geográfico da área... não tinham, pois, por finalidade implantar estrutura socioeconômica no local. A escolha da pecuária como atividade principal tinha resultado da observação dos caracteres físicos regionais e do fato de os currais já virem adentrando o sertão. Mas é provável ainda que a capacidade de criação bovina de ocupar vasta área em tempo relativamente exíguo, com reduzido número de pessoas e pouco capital tenha influído na escolha (Brandão, 2015, p. 55).

Ainda hoje, o Piauí é um estado com imensas extensões de territórios rurais. Segundo o IBGE (2023), o estado do Piauí possui cerca de 251.755,48 km² de extensão territorial, configurando-se como o 11º maior estado do Brasil e o 3º maior da Região Nordeste, sendo formado por 224 municípios. Aqui encontram-se muitas manifestações culturais em diversas comunidades, com pessoas representantes e repassadoras desses saberes construídos em terreiros e quintais. Boa parte dessas manifestações foi e é, até os dias de hoje, empreendida por mulheres rezadeiras, benzedadeiras, parteiras, mestras de bois e reisados, agricultoras, artesãs, conselheiras e líderes comunitárias. No entanto, na maioria das vezes, são os homens que figuram e aparecem nesse lugar de griôs e guardiões, como mestres da cultura popular e dos saberes tradicionais. Com isso, nossa pesquisa-história é para essas mulheres negras, matriarcas de suas famílias e comunidades, pois, provocada pela urgência social em conhecer esses saberes, é para elas que voltamos o nosso olhar, procurando conhecer e registrar suas narrativas, seguindo na contramão da colonialidade, saber epistemicida que nega nossas histórias e constantemente desqualifica a produção de saberes produzidos pela população negra, como afirma Sueli Carneiro (2023):

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da

racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta (Carneiro, 2023, p. 88).

Acionada pela crença na potência desses saberes negados, gerados e geridos nessa engrenagem comunitária, nossa pesquisa se opõe veementemente a essa tentativa de sequestro da razão e negação desses saberes. Portanto, ancoro a justificativa deste trabalho nas memórias de minha infância, quando lembro que minha tia “barria” o terreiro com uma vassoura feita por ela mesma, com as plantas do lugar, um arbusto chamado vassourinha, abundante na região; depois, arrumava os tamboretas e as cadeiras de espaguete em roda e esperava a vizinhança chegar, sem precisar de convite. Entendo que ela estava, na verdade, preparando mais uma vez o espaço institucionalizado pela comunidade, de onde insurgiam as narrativas ficcionais e reais, como estratégia de fortalecer aquelas existências rurais esquecidas pelo Estado, mas valorosamente realocadas nas relações comunais. Essa forma de agir, protagonizada por minha tia, refletia também sua necessidade de dialogar com os acontecimentos fora de seu quintal, já que, como mulher e mãe de família, as oportunidades de sair de casa eram menores que as de seu companheiro. Foi depois desse breve passeio pelas lembranças das experiências que vivi quando criança que passei a vislumbrar, com mais entendimento e certeza, o lugar de interesse desta pesquisa, que aqui quero nomear como um território rural – corpo – mulher, produzindo em seus modos de vida cotidianos um movimento contracolonial, pois, como dizia Nego Bispo:

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).

Viver em comunidade, permanecer em coletividade, principalmente em comunidades rurais e periféricas, é a continuidade desse movimento contracolonial, subvertendo a lógica individualista e hierárquica por relações mais dialógicas com a natureza e seus pares. Em uma sociedade capitalista, cuja meta desregulada de produzir e consumir nos desumaniza para fazer crescer ainda mais o bolo dos grandes capitais, precisamos conhecer outras formas de vida, vidas em comunidades, como a de Dona Depa e Chica Lera, que sobreviveram à lógica perversa do colonialismo.

Cabe salientar que a produção do conhecimento ocorre de forma irrestrita e constrói suas bases à revelia do que a ciência impõe como verdade científica. São diversas comunidades espalhadas por todo o território brasileiro, aqui fazendo um recorte para o Piauí, que constroem seus modos, vivendo e reafirmando o exercício de sua memória comunal. É exatamente nesse viés filosófico que nos encontramos com o pensamento de Lélia Gonzalez:

Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência (Gonzalez, 1984, p. 226-227).

Portanto, conhecer as memórias de Dona Depa e Chica Lera, suas histórias de vida, é reconhecer essa pluralidade de existências secularmente negadas e compreender o quanto a educação é diversa quando se entranha nas engrenagens múltiplas da vida. Isso é também a garantia para a continuidade das existências negadas pelo Estado, que segue escolhendo quem deve ser eliminado, do ponto de vista do saber e da própria vida, confluindo assim com o pensamento de Achille Mbembe:

Aqui, o Estado colonial deriva sua reivindicação fundamental de soberania e legitimidade da autoridade de seu próprio relato de história e identidade. Essa narrativa é sustentada pela ideia de que o Estado tem o direito divino de existir; e então entra em conflito com outra narrativa pelo mesmo espaço sagrado. Como ambas são incompatíveis e suas populações estão entrelaçadas, qualquer demarcação de território com base na identidade pura é quase impossível. Violência e soberania, nesse caso, reivindicam um fundamento divino (Mbembe, 2013, p. 136).

Essa disputa por território, afinada pelo compasso da violência do Estado, ainda colonial, continua subjugando os corpos negros marcados para morrer. Há, como consequência de tais mecanismos, o desconhecimento dos fazeres, saberes e afetos que se perdem com o tempo, tornando-nos um povo anêmico e alheio, que nega a própria história. É seguindo um sentido de quebra dessas dualidades estabelecidas pelas linhas abissais que nossa proposta se concentra, pois acreditamos no potencial das existências e experiências do lado Sul, caminhando em descompasso com essa negação, ainda sob a afirmativa de Boaventura Santos (2010), quando coloca que:

[...] essa negação radical de co-presença fundamenta a afirmação de diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores (Santos, 2010, p. 26).

Com a clareza desse paradigma, trazido por Santos (2010), que questiona a imposição de epistemologias imperialistas e hegemônicas e propõe voltarmos o olhar para as potências de saberes do lado Sul, ou seja, da “periferia do mundo”, é que nos organizamos, trazendo a potência desses saberes para o seio da academia.

Por isso, percorremos o outro lado da linha, levando nossa pesquisa a conhecer esses saberes, essas memórias, talvez para enganar a morte, não a morte de nossas griôs, mas nossa morte enquanto sociedade, pois, ignorando essas existências e desconhecendo-as, perdemos o fio da nossa própria história. É como no conto *Os Ibejis enganam a morte*, da mitologia Yorubá, em que a figura tenebrosa de Iku, a morte, aparece para assombrar uma aldeia, ceifando vidas de velhos, crianças e adultos, secando fontes de água e até plantações. No desespero, o povo consultou Ifá no oráculo, e ele disse que somente os *Ibejis*, as crianças, poderiam enganar a morte. Mesmo um pouco desacreditado daquela ideia, o povo resolveu falar com os gêmeos Taió e Caiandê, duas crianças levadas, que brincavam o dia inteiro, filhos dos Orixás Oxum e Xangô. Eles toparam o desafio, mas pediram como recompensa doces deliciosos e o direito de brincar à vontade, sem reclamações. Selado o acordo, os dois pegaram seus tambores mágicos e foram ao encontro da morte, que rondava as estradas da aldeia. Assim, enquanto um gêmeo tocava o tambor e começava a encantar a morte, que dançava desengonçada, o outro se escondia na mata. Para descansar, eles se revezavam, trocando de lugar em alguma curva do caminho, sem que a morte percebesse; por isso, a música nunca parava, e a morte, já exausta, implorava: “Para de tocar, menino, eu não aguento mais dançar!”. Ao perceber que os tambores nunca paravam, a morte foi embora cambaleante e nunca mais voltou àquela aldeia, deixando o povo feliz em retomar a alegria da vida.

Por conseguinte, buscamos não somente uma metodologia, mas um caminho que nos agenciou no propósito de adiar a morte de nossa própria história e identidade, numa tentativa de reconfigurar nosso pensamento, destituindo-o do processo cartesiano de aprendizado. Aprendemos com essas guardiãs que as maiores estratégias de sobrevivência são os modos cotidianos da vida, com seus fazeres, suas celebrações, seus cantos, suas lutas, suas danças, enganando, a cada dia, a morte. Há 97 anos, Dona Depa engana a morte

com o artesanato (dos potes, das esteiras e dos chapéus de palha), com a criação dos filhos, com o ofício de parteira e com tantos saberes regidos por ela; como também Chica Lera engana Iku, a morte, há mais de 80 anos, quebrando coco, organizando as mulheres do campo, lutando pela terra e cantarolando a vida: “Ô mulher, te chamo porque essa luta é nossa, deixa essa cozinha e vamos cair na luta”.

[...] o pensamento, assim como um mapa, possui variados modos de existência, subvertendo a noção de linearidade e exatidão apregoada pelo paradigma positivista eurocêntrico, que serviu para o projeto de colonialidade capitalista. A abordagem cartográfica apresenta-se como um fluxo de intensidades que ora confluem, divergem, bifurcam, criam curvas e transversalizam o pensamento como mapas traçados, num momento contínuo e rizomático (Rodrigues Costa; Borges da Silva, 2024, p. 3).

É com essa narrativa que conduzimos este trabalho, ouvindo as múltiplas vozes desta pesquisa, bem como os territórios geográfico e simbólico que as forjaram enquanto sujeitas protagonistas da própria história. Assim, dividimos nossa dissertação em quatro momentos, para além da introdução: “A voz que falava sozinha”, capítulo em que descrevo minha trajetória pessoal e como ela me trouxe até este trabalho; “Dona Depa: uma guardiã no Quilombo Curral Velho”, em que podemos conhecer sua história e a de sua comunidade, contendo, ao final, os relatos das outras mulheres ouvidas no quilombo; “Chica Lera: vida de Palmeira”, a história de Chica Lera em simbiose com sua terra de luta e sua luta pela terra; “As vozes na encruzilhada: análise das oralituras de nossas guardiãs”, capítulo em que apresento as análises das narrativas de nossas guardiãs, as percepções e os desdobramentos dessa caminhada coletiva que disserta sobre e com todas as vozes aqui abarcadas. Por fim, “No cruzo – Prenhez de mundo” com as considerações finais deste trabalho.

Devo reforçar que, em seus respectivos capítulos, trago a transcrição das narrativas de nossas guardiãs na íntegra, por entender que, diante do processo histórico de silenciamento de suas vozes, não podíamos ocultar nenhum trecho de suas histórias. No capítulo de Dona Depa, nossa primeira entrevistada, podemos observar que os trechos de seus depoimentos são curtos, dada a sua idade avançada e sua condição de saúde fragilizada, mas isso não diminui a potência contida em seus relatos. No caso de nossa segunda participante, Chica Lera, ocorre o contrário, pois suas oralidades renderam muitos parágrafos, trazendo a fluidez de sua língua afiada, navalha na pele dos poderosos e de todos aqueles que não contestam as desigualdades sustentadas pelas estruturas racistas.

2 A VOZ QUE FALAVA SOZINHA

Desde criança, fui identificada na família como uma artista. Não tocava nenhum instrumento, não dançava ou cantava, mas gostava de brincar falando sozinha, inventando diferentes vozes, imitando personagens da TV ou simplesmente “fazendo graça”. Havia, já nas imaginações da infância, um apreço pelas narrativas e pelo teatro; era o corpo de uma criança que performava a vida enquanto brincava.

Curiosa pela minha história, depois de adulta, mãe de duas filhas, Sol e Lua, hoje com 21 e 23 anos, respectivamente, perguntei certa vez à minha mãe quando foi que ela descobriu que eu era uma criança diferente. Ela me contou que foi no dia em que me viu imitando a personagem de uma novela, chamada Velha Biga, quando eu tinha por volta de seis anos de idade. Segundo ela, a Velha Biga me causava medo durante a noite; enquanto eu assistia à novela, ficava perto de minha mãe no sofá e, por vezes, fechava os olhos quando ela aparecia. No dia seguinte, lá estava eu andando ao redor da casa com roupas de adulto, enrolada em panos e trapos, trazendo amarrada em um cordão uma caneca cheia de chaves, moedas e quinquilharias, produzindo um som de chocalho e conversando sozinha, imitando os trejeitos da personagem. Após esse relato, fui pesquisar no Google e descobri que a novela era *Ana Raio e Zé Trovão*, exibida na extinta TV Manchete, no ano de 1990, cuja personagem Velha Biga tratava-se de uma andarilha, meio cigana, que surgia sempre de maneira inesperada e, por vezes, dava conselhos enigmáticos aos personagens. Era uma espécie de velha sábia, bruxa, brincante e andarilha, uma figura encantada.

Mas por que trago essa informação? Para apresentar o caminho da memória, numa tentativa de entender as questões da minha infância que até hoje reverberam em minhas escolhas. Principalmente a escolha pelo tema desta pesquisa, afinal, não a faço tão somente pelo título de mestra, mas principalmente porque me instiga saber dessas histórias bem guardadas e perpetuadas no seio das comunidades de quem as conta, pelas matriarcas que regem seus cotidianos com o ímpeto da luta pela sobrevivência de seus corpos em coletivo.

É justamente aí, revirando as tessituras da memória, que me encontro com a figura da velha, esse arquétipo que me inspira e me acompanha. Minha fascinação pelas histórias também surge desses encontros ritualísticos que, por várias vezes, presenciei quando criança. Eram nessas rodas, onde vizinhos e familiares contavam histórias, que se instituiu a memória como elemento fundante daquela coletividade. Essa memória inscrita do corpo

em movimento performático e comunitário é que risca as linhas moventes do cotidiano, o que nos leva a dialogar com o pensamento de Leda Maria Martins:

É dentro desse amplo espectro epistemológico que venho atualmente desenvolvendo minhas pesquisas, que têm por objetivo a performance e as cenas rituais, por meio das quais penso o corpo e a voz como portal de inscrição de saberes de vária ordem. Minha hipótese é a de que o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição do conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento da coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobrem. Nesse sentido, o que no corpo se repete, não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico etc. (Martins, 2023, p. 66).

São essas memórias que nossa pesquisa percorre, no sentido múltiplo do que é compreender suas inscrições nos cotidianos, como mulheres negras oriundas de comunidades tradicionais. E quanto àquela criança hipnotizada pela velha andarilha da novela? O tempo passou e, não por acaso, ela se tornou contadora de histórias, fazendo desse ofício um meio para sobreviver e uma forma de reverberar a criança que, lá atrás, vivenciou uma diversidade de narrativas e encarnou o arquétipo da velha.

Como artista, já formada em teatro pela Escola Técnica de Teatro Gomes Campos, tive a oportunidade de realizar, em 2018, uma oficina de confecção de personagens com grupos de Reisado, junto ao companheiro Chagas Vale, nos municípios de Castelo do Piauí, a convite da prefeitura municipal, região norte do estado, e São João do Piauí, região sul, contratados pelo Ponto de Cultura de São João.

Em Castelo, conheci Dona Eulina, mestra de Reisado, com 80 anos. Ela nos recebeu na frente de sua casa, com cadeiras organizadas em roda, cada uma com uma flor de papel crepom, que ela mesma havia confeccionado com suas mãos pequeninas e enrugadas. A aparência miúda e franzina demonstrava uma delicadeza que contrastava com suas atitudes firmes e opiniosas, fazendo por vezes silenciar os homens, que eram a maioria dos componentes de seu grupo. Na reunião acalorada para tratarmos dos detalhes da oficina que faríamos com o reisado, Dona Eulina fazia valer suas ideias sobre os rumos do trabalho coletivo, demonstrando saber exatamente o que queria para o reisado, que levava o seu nome, Reisado Dona Eulina, tratado por ela com muito esmero e resistência. Gosto de recordar os dias que passamos produzindo os adereços, as personagens e as indumentárias

com grande equipe no barracão, e me orgulho de ter confeccionado sua coroa de Mestra de Reisado.

Figura 01 – Dona Eulina coroada



Fonte: Tribuna em Foco (2019).

Outra experiência marcante desse trabalho foi conhecer, na Comunidade Quilombola Lisboa, município de São João do Piauí, Dona Maria, outra mestra de reisado que, com seus mais de 80 janeiros, repassava a tradição recebida da mãe para filhos, filhas, netos, netas e demais membros da comunidade. Na escola pública, cedida pela comunidade para realizarmos a oficina, ela esteve inteiramente presente, rememorando as músicas e performances cênicas de cada personagem e até cozinhando para alimentar a equipe. Conviver com ela todos aqueles dias, ouvir suas cantigas, provar do inesquecível feijão de roça, plantado, colhido e cozido por ela mesma, me alimentou de uma vontade irrefreável de registrar sua história, para que as gerações seguintes enxergassem o Piauí pelos olhos de uma mulher preta, legítima griô, apagada da história que a história não conta. Na sala de aula da escola, quando Dona Maria falava, todo mundo parava para escutar.

Eu mesma parei para olhar o rosto das pessoas, atentas e, ao mesmo tempo, contemplativas aos seus ensinamentos, que se seguiram em meio a provocações e gargalhadas, quando lembrava uma cantiga do reisado ou orientava sobre a característica

engraçada de cada personagem, como a Velha do Fogo, uma figura fantasmagórica e misteriosa, que dança e diverte os curiosos, com sua cabeça feita de cabaça e cortes abrindo olhos e boca, tendo uma vela acesa por dentro. Além do Boi, principal estrela, que dança serelepe e encanta, tinha também o Jaraguá, feito da caveira de um jumento morto, tendo como corpo um tecido, uma figura que parece transitar entre o mundo dos vivos e dos mortos. Eram essas as figuras que deveriam brilhar nas brincadeiras de Reis, como Dona Maria falava.

Quando a oficina acabou, fomos embora, desejando em breve retornar para acompanhar uma apresentação do reisado, mas o tempo, autoridade suprema que nunca espera, não trouxe boas novas. O vento nos soprou com dificuldade, tal qual a dor de quem mal conseguia respirar, durante o trágico período de nossa história, marcado pela pandemia de covid-19. A mensagem que ele trazia era da partida de Dona Maria. Para minha tristeza, descobri que aquela mulher encantadora se encantara. Faleceu, levando consigo fazeres, saberes e afetos não documentados, registrados somente no coração de sua comunidade. Quantas Marias ainda deixaremos partir, até que suas memórias sejam registradas como parte fundamental da história piauiense e universal?

Foi a partir dessas memórias, das narrativas compartilhadas e atravessadas, que se fez imperiosa a minha vontade de empreender nesta pesquisa, de ouvir e conhecer as histórias dessas griôs, guardiãs camufladas nesses rincões do Piauí, que precisam ser trazidas aos registros historiográficos como possibilidade de reparação histórica, reconhecendo essas mulheres como sujeitos de direitos garantidos constitucionalmente. Direitos esses que reivindicamos pela comunidade negra, no exercício da luta antirracista, criando fissuras na Constituição para abarcar leis mais urgentes, a exemplo da Lei n. 7.716/1989, que pune os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional; do Decreto n. 4.887/2023, garantindo a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas; da Lei n. 10.639/2003, que inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”; como também da Lei n. 12.711/2012, conhecida como “Lei de Cotas”, tornando obrigatória a reserva mínima de 50% das vagas para estudantes do ensino público, de baixa renda e pretos, pardos e indígenas, em instituições públicas de ensino superior, conforme matéria trazida pelo Sindicato dos Servidores da Justiça:

A luta da população negra é marcada por inúmeros desafios, incluindo a discriminação racial e a falta de equidade de oportunidades. Assim, é importante abrir espaço para que essa realidade seja debatida, buscando construir formas coletivas para que ela mude. É fundamental que a luta pela equidade não ignore as realidades específicas enfrentadas por diferentes grupos, como as mulheres negras, que enfrentam desafios adicionais em razão da interseccionalidade de opressões (SINJUS, 2023).

A temática das relações étnico-raciais no Brasil é conhecida por pesquisadores que se desafiam a estudar fenômenos sociais relacionados à população negra afro-brasileira. As oralidades de mulheres rezadeiras, benzedeiras, agricultoras, artesãs, parteiras, mestras de bois e reisados, conselheiras e líderes comunitárias nos provocam a trabalhar a partir dos recortes “raça, classe e gênero”.

As tradições, os costumes e os saberes ancestrais podem provocar em nós lembranças da infância, lugares e espaços que não ficaram somente em um tempo passado, pois cada história vivida nos garante a direção e a coerência necessárias para cada um agir no presente e pensar no futuro. Resgatar memórias se faz projeto de um futuro diferente (Vasconcelos, 2000), pois a memória ganha um novo significado, revestindo-se ainda de um sentido particular.

[...] trabalhando com a hipótese de que as memórias coletivas, mesmo a individual, sejam produto de uma cultura realizada numa determinada sociedade, num determinado período histórico. Neste enfoque, os artefatos (materiais ou imateriais) do cotidiano que são importantes ou não para os indivíduos guardam uma relação íntima com a cultura e constituem um acervo de memória. Sendo assim, a memória é em parte resultado do patrimônio cultural e histórico de uma localidade (Cunha Júnior, 2011, p. 5).

Nesse sentido, essas oralidades matriarcais integram também uma memória coletiva, que diz respeito à trajetória do negro em contexto brasileiro e piauiense. Ao trazer o pensamento matriarcal, sugerem-se reflexões sobre a categoria gênero, para buscar compreender as particularidades presentes nas ações de mulheres enquanto sujeitas que produzem conhecimentos. A palavra *gênero*, em seu conceito etimológico, há muito tempo foi sendo compreendida no campo biológico. Essa categoria atualmente possui diferentes significados, a depender do contexto em que é inserida. Para Saffioti (2013), o termo gênero é a construção social do masculino e do feminino. Dessa forma, vai além da perspectiva biológica, sendo a forma em que a sociedade se organiza, considerando a diferenciação de papéis, valores, deveres e outros, o que influencia inclusive na educação

escolar, constituída de diferenciações destinadas a homens e mulheres, meninos e meninas. Vale destacar que, no caso de mulheres afrodescendentes, a educação formal lhes foi historicamente negada, sendo um dos fatores estruturantes que mais fincaram seus alicerces na sociedade brasileira, sendo possível reconhecer essa realidade a partir das colocações de Souza e Boakari (2013):

As mulheres afrodescendentes constituem uma parcela da população brasileira que constantemente sofre discriminações, tanto pela descendência, gênero, aparência física ou por fatores econômicos. Dessa maneira, suas identidades são construídas através de aspectos negativos, fazendo com que essas mulheres descendentes de africanos sintam-se inferiores em relação aos próprios homens de sua mesma raça e mais ainda aos homens e mulheres eurodescendentes. Nesse caso, presenciamos tanto discriminação racial quanto por gênero (Souza; Boakari, 2013, p. 2-3).

Essa desigualdade de oportunidades pela questão de gênero se acentua com maior força a partir das interseccionalidades, sobretudo as de raça e classe, como destaca Bell Hooks (2017), afirmando que o que as mulheres compartilham não é a mesma opressão, mas a luta para acabar com o sexismo, ou seja, pelo fim das relações baseadas em diferenças de gênero socialmente construídas. O debate sobre interseccionalidades está presente no movimento de mulheres negras e em estudos da autora norte-americana Kimberlé Crenshaw (2002) e de algumas estudiosas brasileiras como Heleith Saffioti (2001) e Mary Castro (1992). E, bem antes, Lélia Gonzalez, em 1984, apresentou racismo e sexismo como categorias conectadas.

Para mim, a arte é também um território onde pude compreender esse debate das interseccionalidades, e foi jogando esse jogo que o meu trabalho de atriz me levou a muitos lugares, nos quais pude perceber as diferenças e diversidades raciais, de gênero, além de outros marcadores como idade e território. É nesse espaço da arte que me reconheço como uma artista itinerante, e foi por meio do teatro que conheci muitas comunidades, vivenciando experiências peculiares, como o dia em que me apresentei em uma escola indígena na Patagônia Argentina, ou quando me apresentei em um Pueblo (povoado) no estado de Sinaloa, México, com o teatro de bonecos. Sem mencionar as diversas comunidades que anualmente percorro, aqui no Piauí, com o Coletivo Trupe de Mulheres Esperança Garcia, que atua na democratização do acesso à arte e ao direito da mulher, fazendo o enfrentamento ao racismo e à violência contra a mulher, através das linguagens do teatro e da palhaçaria, grupo no qual sou cofundadora. Com as atrizes do coletivo,

percorro muitas comunidades, levando na bagagem equipamentos, figurinos, adereços e nosso cenário, que é uma réplica de três metros da carta de Esperança Garcia, para nos apresentarmos com as caras pintadas de palhaças, atuando principalmente em comunidades rurais com a forte presença de organização de mulheres nas atividades produtivas, como quebradeiras de coco, artesãs, marisqueiras e agricultoras, exatamente essa parcela da população que é diretamente alvejada pelos diversos marcadores de opressão, como nos traz o debate das interseccionalidades apresentado.

Figura 02 – Palhaça Maria das Galinhas



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Outras trilhas de minha itinerância artística percorro com o meu companheiro de vida e trabalho, Chagas Vale, músico e bonequeiro, com mais de 30 anos dedicados a pesquisar e brincar com a arte do mamulengo, gênero teatral repassado por mestres da cultura popular. Juntos percorremos o Piauí e outras nações, levando as malas cheias de bonecos e sonhos, arrancando risos e colhendo esperança, pois, para nós, artistas itinerantes, a lona do circo é o céu azul, ou estrelado, o palco são os terreiros e quintais de terra bem batida, bem varridos, debaixo das sombras das árvores ou em frente às capelinhas.

Figura 03 – Casal bonequeiro



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Digo isso para que se entenda a dimensão das escolhas que norteiam esta pesquisa, esta itinerância. É no contato com essas pessoas, principalmente com essas mulheres, que me mantenho entusiasta por saber de suas histórias, entendendo que escolher mulheres negras, oriundas de comunidades quilombolas e rurais, não é uma curiosidade, é um chamado. Mas por que mulheres mais velhas, mulheres idosas? “A velha carrega em si a criança, a jovem e a anciã” (Estés, 1999). São essas mulheres que melhor sentem na carne e no espírito a geografia do tempo esculpida em seu corpo, que é, ao mesmo tempo, um território. Elas também são guardiãs de muitas histórias, sejam elas ficcionais, fantasiosas ou do cotidiano, do vivido, do real; portanto, são essas vozes que queremos escutar:

Numa escuta sensível, aguçamos os sentidos para ouvir, sentir, tocar e sermos tocadas. Nessa condição, estávamos presentes com o corpo todo, permitindo que os vestígios aparecessem, pois os encontramos quando vivemos a pesquisa como experiência corpórea no cotidiano. Nesse fluxo, nossas certezas parecem esvair-se, deixando-nos à deriva da realidade de outras mulheres, as quais apresentam limiares de devires femininos. Com esse sentimento de vínculo, vimo-nos implicadas com a realidade de outras mulheres, em um território de onde emergiram sonhos de pessoas de realidades tão diversas (Carvalho e Silva, 2024, p. 6).

Gosto de contar também como cheguei à conclusão de como deveria ser a escolha das participantes desta pesquisa, sendo oriundas de quilombos e comunidades tradicionais. Para isso, conto aqui uma história: pouco antes de entrarmos no caótico acontecimento histórico da pandemia de covid-19, senti grande necessidade de voltar a estudar, seis anos depois da formação em pedagogia, e passei a participar do Grupo de Estudos desta universidade, Roda Griô, que há três décadas conduz os estudos sobre a diversidade racial e de gênero, liderado pela professora Francilene Brito da Silva e pelo professor Francis Musa Boakari. Foi neste grupo que teve início o meu letramento racial, através de leituras, seminários, aulas, oficinas e debates. Foi nesse ambiente também que passei a considerar a possibilidade de fazer mestrado, mas, sobretudo, esse coletivo me possibilitou o reencontro com as velhas e com as histórias. Então, durante as quatro tentativas de entrar no mestrado, sempre carreguei como tema as mulheres griôs, as mais velhas, as guardiãs de histórias e saberes ancestrais.

Tempos depois, em março de 2024, já aprovada e cursando o primeiro período do mestrado em educação, mais uma vez, numa dessas viagens com o artista Chagas Vale, retornamos ao município de São João do Piauí para um diálogo com o grupo tradicional de Reisado, o grupo Luizinho do Chubéu, sobre a realização de mais uma oficina de reisado, para a “revitalização” das figuras como o Boi, a Burrinha, o Jaraguá e outros preparos, como figurinos e adereços, para o grupo se apresentar nos festejos da cidade e região. Nessa ocasião, após a reunião, fomos almoçar em um lugar especial, o Espaço Cultural Roça de Quilombo. Foi lá que comemos uma galinha caipira deliciosa e tomamos banho numa piscina cavada na pedra pelas mãos do saudoso Nêgo Bispo e outros trabalhadores da comunidade. Entre sabores e encantamentos, visitei o túmulo de Bispo, agradei em oração por suas contribuições, admirei a paisagem da sua roça e, conversando sobre as histórias do lugar, ouvi falar de Dona Depa, habitante mais velha do Quilombo Curral Velho, próximo ao Quilombo Saco Curtume, onde nos encontrávamos. O seu nome não saiu da minha cabeça; tive que acalmar a minha pressa, aguardar o tempo da burocracia. Mas seu nome permaneceu ecoando, anunciando que era chegada a hora do “desmantelo”, dizendo-me que, para continuar com esta pesquisa, era preciso desmantelar o pensamento, para seguir reaprendendo, escutando o não dito, o não teorizado, as outras vozes sucumbidas, pois, para entender o mundo, as coisas, as gentes, é preciso se desmantelar, encontrar uma outra lógica para o saber, e isso não se faz ouvindo as mesmas vozes, faz-se ouvindo as vozes das mulheres griôs, nossas guardiãs. Trata-se de aprender com elas, com seus timbres

insurgentes, que, mesmo da fenda, souberam gritar, insistiram em cantar e desafiaram as regras da sobrevivência, em um mundo colonialista que tenta matar seus saberes, criando, portanto, uma nova criatura, forjada na contramão do desejo de toda tentativa de apagamento.

Inventar novos seres é uma emergência que terá de enfrentar, como mencionado por Fanon (2008), o desencarne do homem de cor. Ou seja, teremos de assumir as dimensões da raça e do racismo como elementos estruturantes das existências, linguagens e interações. Qualquer debate, crítica ou proposição que mire a transgressão dos parâmetros da colonialidade terá de considerar a integralidade dos seres que foram destituídos de seu estatuto ontológico. Assim, o saber decolonial só é possível a partir da presença daqueles que foram produzidos como impossibilidade, aqueles que foram incutidos ao desvio existencial pela lógica colonial (Rufino, 2017, p. 57).

Esse entendimento da negação da existência dessas vozes reforça a necessidade de pesquisas como esta, e me permite dialogar com Angélica Ferrarez de Almeida, quando afirma em seu artigo *As griôs no Brasil: saberes e fazeres de mulheres negras através da categoria tia*: “Não basta apenas a constatação da crise de paradigmas do pensamento hegemônico, há que se ouvir nos espaços de dialogia as diferentes vozes dos sujeitos sociais” (Almeida, 2020, p. 76). Com sua profunda pesquisa, para abarcar as vozes de mulheres afrodescendentes, escancarando suas narrativas para esse Brasil com resquícios ainda coloniais, a autora nos aciona o botão de emergência, abrindo nosso canal de escuta para essas vozes, que há muito estão aí. Foi assim que mergulhei na problemática desta pesquisa, no intuito de me entranhar na escuta, no registro e no mergulho das vivências potentes dessas mulheres guardiãs, nossas griôs, que carregam no seio e ventre de suas vivências o parir de narrativas, sejam elas comuns ou peculiares, tal qual faziam suas ancestrais antes da diáspora.

A partir dessa problemática, surge a inquietação na busca por conhecer, compreender, valorizar e significar os saberes, fazeres educativos e afetos de mulheres negras que apresentam um arcabouço de conhecimentos inerentes ao arquétipo ancestral das mestras, guardiãs de saberes. Aqui deve-se considerar que, para garantir uma melhor percepção de suas oralidades, é imprescindível alcançar um conhecimento sobre suas histórias de vida, suas vivências, seus vestígios culturais e suas experiências do cotidiano. Dessa forma, delineamos a questão-problema: quais são os saberes, fazeres educativos e afetos constituídos nas oralidades matriarcais de Dona Depa e Chica Lera, bem como os

dispositivos que podem ser criados como ferramentas de reparação histórica e difusão dessas oralidades matriarcais?

Destarte, seguimos nosso objetivo geral de compreender saberes, fazeres educativos e afetos dessas mulheres guardiãs, a partir de suas narrativas matriarcais advindas da tradição oral, percorrendo atalhos específicos como: mapear essas mulheres e suas histórias de vida nas suas comunidades, observando seus saberes, fazeres educativos e afetos; identificar características matriarcais, a partir de suas oralidades; analisar nas oralidades delas os processos de transmissão dos saberes, fazeres educativos e afetos com o fortalecimento do sentido de pertencimento comunitário; bem como criar dispositivos artísticos e pedagógicos como ferramentas de reparação histórica.

Com isso, nos desafiamos ao desnudamento das histórias não contadas, que as vestes do colonialismo se empenham em cobrir, por entender que o presente também é histórico e pode outorgar almos futuros, como podemos constatar na escrita de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*:

[...] a arquitetura do presente trabalho situa-se na temporalidade. Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertencço irredutivelmente à minha época (Fanon, 2008, p. 27).

A partir daí, as escolhas de território, metodologia e participantes foram se desenhando, conforme fui aprendendo com minha orientadora a arrumar os matulões para seguir a estrada, pois, enquanto pesquisadora andarilha, foi preciso desenvolver estratégias, armazenar alimentos teórico-metodológicos para não enfraquecer na andança, não desistir nas intempéries nem se apavorar nas encruzilhadas, pois são elas que nos desafiam a pensar fora do lugar-comum.

2.1 A ritualística do método

Como contadora de histórias, trago a experiência do meu ofício como analogia do processo metodológico. Quando vou me apresentar, antes de iniciar a narrativa, gosto de preparar a plateia e, numa espécie de ritual, organizo o lugar e a disposição do público, convidando-o a formar um círculo ou a chegar mais perto. Assim como também faço

breves exercícios de respiração de forma lúdica, como “cheira a flor e sopra a vela”, possibilitando um processo de maior silêncio e concentração a partir da oxigenação do cérebro. Esse jeito, ritual ou método de abordagem faz toda a diferença no resultado da apresentação da narrativa, nas contações de história. Acredito que a metodologia seja essa maneira de conduzir a pesquisa, para alcançar os resultados esperados, mantendo a concentração e a consciência em cada processo.

Com isso, a fim de melhor conduzir o desenvolvimento da pesquisa, determinamos que metodologia e teoria deveriam seguir inseparáveis no percurso investigativo-reflexivo, entendendo a pesquisa como sendo a estrada percorrida e a metodologia a maneira como caminhamos, adentrando os redutos de vivências e narrativas em simbiose com nossas mulheres guardiãs. Por isso, apostamos na Cartografia para o processo de produção de dados, método inspirado na teoria de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), e nos alimentamos da teoria da multiplicidade, apresentada na obra *Mil Platôs* (2015), a partir do conceito de Rizoma, que se utiliza de uma imagem da botânica para criar uma analogia sobre o pensamento, a linguagem e a filosofia, por exemplo. No rizoma não existem hierarquias nem raízes centrais, apenas forças e movimentos transversais e heterogêneos:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (Deleuze; Guattari, 1995, p. 4).

Assim, fomos adentrando esse espaço de pesquisa, que entendemos como campo *rizomático*, no qual os corpos e os territórios de nossas guardiãs se manifestaram em multiplicidade, retirando de nós visões lineares em busca de respostas e conceitos pré-determinados. Acreditamos que a cartografia nos forneceu pistas, conforme fomos vivenciando o cotidiano do território de modo engajado, entendendo que:

[...] a inseparabilidade entre conhecer e fazer, entre pesquisar e intervir: toda pesquisa é intervenção. Mas, se assim afirmamos, precisamos ainda dar outro passo, pois a intervenção sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência — o que podemos designar como plano da experiência. A

cartografia como método de pesquisa é o traçado desse plano da experiência, acompanhando os efeitos (sobre o objeto, o pesquisador e a produção do conhecimento) do próprio percurso da investigação (Passos e Escóssia, 2015, p. 207).

Também, por se tratar de oralidades, buscamos âncoras na história oral, numa perspectiva sociocultural que repare historicamente as vozes secularmente silenciadas, como é o caso das mulheres Griôs. Nesse sentido, também nos fundamentamos na história oral, a partir de Paul Thompson (1992):

A utilização da evidência oral rompe a barreira entre os cronistas e o seu público, entre a instituição educacional e o mundo exterior. Essa mudança brota da natureza essencialmente criativa e cooperativa do método da história oral [...] Devido a essas características, a história oral ajusta-se particularmente ao trabalho por projeto. Especialmente se o projeto enfocar as raízes históricas de alguma preocupação contemporânea, demonstrará muito bem a importância do estudo histórico para o meio ambiente imediato (Thompson, 1992, p. 28-29).

Essa abordagem metodológica nos deu condições de alcançar as subjetividades contidas em cada ação-discurso-existência, entendendo que as identidades em processo nunca se fecham em sua totalidade. Portanto, não pretendíamos somente conhecer, registrar ou nominar; pretendemos, essencialmente, realizar uma pesquisa que dê conta dos afetamentos e do acompanhamento de processos. Assim, trouxemos a cartografia não para encontrar respostas, mas para tê-las como substância deslizante para novas perguntas. O objetivo é ultrapassar limites muito estreitos, estruturas muito fechadas, acessar fendas e afundamentos que percorrem o sem-fundo, desses corpos-território-rizoma, como na cartografia “[...] um princípio do rizoma que atesta, no pensamento, sua força performática, sua pragmática: princípio ‘inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real’” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 21).

Diante desse cenário histórico, geográfico e filosófico, foi preciso seguir os passos da cartografia, mas, para além do método, era preciso pensar em uma ferramenta capaz de acionar essa imensa engrenagem que precisava girar dentro do campo de pesquisa. Foi com esse questionamento que olhei para o meu próprio fazer artístico, que contempla a contação de histórias, o teatro e a palhaçaria. Pensando na estrutura das histórias com começo, meio e fim, penso que todo final de uma boa história sempre deixa perguntas, como uma estratégia de não permitir que ela morra na cabeça de quem as escuta e de quem as conta. Seguindo nesse pensamento, utilizamos rodas de contação de história como princípio lúdico para acessar memórias, gerando um fluxo de narrativas que contassem de suas vidas,

a partir de seus saberes, fazeres educativos e afetos, acionando, com isso, campos da subjetividade, afinal, “toda fonte histórica derivada da pessoa humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta” (Thompson, 1992, p. 197).

Imagino que a contação de história crie um fio invisível, que flutua e se desenvolve, emaranhando os ouvintes, conectando seus pensamentos, acolhendo suas emoções e acionando suas memórias. Por isso, é uma das atividades humanas mais antigas e mais potentes. Ao lidarmos com as personagens e suas características, podemos nos afeiçoar ou rejeitar, seja por identificação ou por repulsa, pois é no instante da narrativa que acionamos o que há de mais humano em nós e adotamos para nós tudo o que esses personagens sentem: suas dores, seus afetos, suas desventuras, suas reações diante do inesperado e até mesmo olhamos, através dos seus olhos, as paisagens que se apresentam. Talvez contar e ouvir histórias seja nossa mais potente IA (Inteligência Ancestral), conceito construído coletivamente por ativistas negros e indígenas, aqui explicado pela artista e arte-educadora Yala Payayá:

[...] para os povos originários, a IA Inteligência Ancestral são todas as tecnologias criadas e praticadas pelos povos originários que fizeram com que eles mantivessem vivendo em harmonia com a natureza, sem agredir as outras vidas e sempre viveram bem a partir dessas práticas, conseguindo fazer a manutenção da vida, da biodiversidade onde moram, da sustentabilidade e da relação com a natureza (Payayá, s.d.).

Seguindo nesse viés, estar em roda, em coletividade, compartilhando nossas histórias é perpetuar um lugar onde podemos acessar um arcabouço de informações e fontes ilimitadas de saberes, construídas e constituídas há muitas gerações, nos mantendo comprometidos com a vida, com o presente, em constante estado de atualização, pois aprendemos que “IA, Inteligência Ancestral é uma inteligência que garante a vida” (Nhenety Kariri-Xocó, 2023).

Portanto, foi apostando no potencial dessa atividade tão genuinamente humana que escolhemos, em nossa metodologia, aplicar a contação de histórias como dispositivo para acionar as memórias das participantes, em uma atmosfera já preparada para suas narrativas. Quero, com isso, me valer dessa tecnologia ancestral, que é estar em roda, um formato em que não precisam se firmar hierarquias, tal qual a minha criança se encantou lá atrás com

esses rituais comunitários que presenciei no interior, onde residiam minhas tias, tios e avós paternos. Talvez seja essa uma necessidade de reencontro com a minha criança, pois também é ela que tanto pergunta e tanto quer saber.

O plano de composição da arte e o plano de imanência da filosofia podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro. Em cada caso, com efeito, o plano e o que o ocupa são como duas partes relativamente distintas, relativamente heterogêneas. Um pensador pode, portanto, modificar de maneira decisiva o que significa pensar, traçar uma nova imagem do pensamento, instaurar um novo plano de imanência, mas, em lugar de criar novos conceitos que o ocupam, ele o povoa com outras instâncias, outras entidades, poéticas, romanescas ou mesmo pictóricas ou musicais. E o inverso também. Igitur é precisamente um desses casos, personagem conceitual transportado sobre o plano de composição, figura estética transportada sobre um plano de imanência: seu nome próprio é uma conjunção (Deleuze; Guattari, 1992, p. 89).

Alicerço-me também em outro caminho da arte, que é o Teatro do Oprimido, teoria desenvolvida pelo teatrólogo Augusto Boal (1970), fortemente influenciado pela Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire. Trata-se de uma metodologia assumidamente pedagógica, que quebra a *quarta parede*, imagem simbólica que, no teatro tradicional, impede a interação dos atores com a plateia. No teatro do oprimido, os espectadores são, ao mesmo tempo, atores encenando a si mesmos, a partir dos afetamentos sentidos. Configura-se como um dispositivo artístico e social que Boal propõe para tratar de temas sociais pertinentes, muitas vezes encenando o espetáculo em praças, paradas de ônibus, metrô e outros lugares públicos. Tudo tem início quando atores e atrizes começam um diálogo informal, trazendo à tona algum tema polêmico. Sem saber que ali são atores, as pessoas vão adentrando a cena, implicando-se com aquela atmosfera e, muitas vezes, entrando no diálogo. Trata-se do teatro em que os oprimidos e as oprimidas se instigam a falar, entrando no centro do debate.

Nessa pesquisa, não utilizei o teatro do oprimido, porém, profundamente inspirada nessa metodologia teatral, também queria criar uma atmosfera menos engessada, como são as entrevistas, trazendo algo mais lúdico, para que as oprimidas pudessem falar, soltando suas vozes secularmente silenciadas; esperávamos, ainda, que encontrassem um lugar seguro e preparado para a escuta dessas vozes. Foi a partir dessa metodologia que cartografamos os caminhos narrativos de nossas mulheres guardiãs, griôs, em seus territórios, com seus saberes, fazeres educativos e afetos. Durante os encontros, a contação de história fez parte do ritual. Nos primeiros momentos, antes de iniciar a contação de

história, apresentamos o projeto, explicando como seria sua dinâmica, sua liturgia, como também distribuímos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), para que as participantes assinassem, afirmando seu interesse em participar da pesquisa.

Apostamos na contação de história como a ferramenta para acionar as memórias, que pudessem dizer dos saberes, fazeres educativos e afetos constituídos nas oralidades matriarcais, pensando, a partir daí, os dispositivos que possam ser criados como ferramenta de reparação histórica e difusão dessas oralidades matriarcais griôs, alinhando-nos, assim, à nossa questão-problema e ao nosso objetivo geral.

A partir dessa metodologia cartográfica, nos aproximamos também dos objetivos específicos desta pesquisa, mapeando nossas mulheres griôs e suas histórias de vida nas comunidades Curral Velho (São João do Piauí) e Fortaleza IV (Esperantina), buscando identificar quais as características matriarcais descritas em suas oralidades, analisando a relação dos processos de transmissão com o fortalecimento do sentido de pertencimento comunitário, bem como criando, posteriormente, dispositivos artísticos e pedagógicos como ferramentas de reparação histórica. Ainda na produção de dados, utilizamos entrevista semiestruturada, contação de história, registros em audiovisual e diário de itinerância da pesquisadora.

Orientada metodologicamente pela cartografia, organizei-me para ir ao primeiro território de pesquisa sem conhecer pessoalmente ninguém e, assim, fomos ao Quilombo Curral Velho, passando por lá um total de dez dias na comunidade. Nesse tempo, entrevistamos um total de 10 mulheres. No entanto, somente uma delas reunia as características do arquétipo de matriarca, griô ou mestra, fato que observamos a partir dos aspectos de sua história, trazida em suas oralidades, e da forma como as demais mulheres entrevistadas e toda a comunidade se referiam a ela. Ao nos levar ao primeiro encontro em sua casa, o líder comunitário Justino me disse: “Hoje você vai conhecer nossa matriarca”.

Já na segunda comunidade, Fortaleza IV, fomos sabendo quem iríamos entrevistar, afinal a matriarca Chica Lera já era nossa conhecida. Sua popularidade se estende no Piauí como uma importante referência nos movimentos de luta pela terra e nas apresentações do Coral das Quebradeiras de Coco. Portanto, tivemos duas realidades bem diferentes em cada território e, no caso da comunidade de Chica Lera, fomos ao seu encontro e entrevistamos somente ela.

Diante desse cenário, apresentamos nesta dissertação dois capítulos, cada um dedicado à história de uma matriarca, mas, no caso de Dona Depa, o seu capítulo também contém o relato das outras mulheres de sua comunidade. Entendemos que, mesmo elas não preenchendo as características do arquétipo que esta pesquisa procura, suas histórias também precisam ser contadas, pois são também a história do Quilombo Curral Velho.

A aproximação das participantes se deu de forma gradativa, respeitando algumas questões hierárquicas e de organização de cada comunidade. Nosso primeiro contato foi feito com as lideranças comunitárias e as pessoas que presidiam a Associação de Moradores(as) do Quilombo Curral Velho, principalmente por se tratar de comunidades tradicionais. Depois entramos em contato com as mulheres, por meio de ligação telefônica. Após esse contato inicial, aguardamos a resposta sobre o interesse em participar da pesquisa e agendamos as datas das viagens. No terceiro passo, já no território, fizemos o preenchimento de um formulário com dados e informações iniciais, ocasião em que também aproveitamos para fazer a apresentação inicial do projeto e suas etapas, utilizando linguagem simples e coloquial para dirimir as possíveis dúvidas das participantes. Em seguida, apresentamos o TCLE para a devida assinatura.

Durante todo o processo de diálogo com as participantes, dilatamos nosso canal de escuta, em atenção às suas necessidades e peculiaridades de tempo, saúde e conforto. Tivemos um encontro em roda, com a comunidade, e, depois, encontros individuais com as mulheres participantes da pesquisa. As entrevistas foram gravadas em vídeo e posteriormente transcritas na íntegra para compor esta dissertação. Afinal, trata-se de uma pesquisa dentro do campo das ciências humanas, que se utiliza da cartografia, da história oral, da oralitura como metodologias e da contação de história como dispositivo artístico-cultural, com características *contracoloniais* às formas clássicas de produzir dados, adentrando com o máximo possível de atenção nesses territórios – corpos – mulheres, o que exigiu de nós muita sensibilidade para acompanhar esses processos, dentro do campo de pesquisa, com o uso da cartografia, sendo que:

[...] essa abordagem metodológica é apropriada para pesquisas que envolvem sujeitos, culturas e grupos que historicamente foram violados de seus direitos, como no caso dos povos indígenas, por apresentar um viés democrático, coletivo e de natureza política pelo impacto que provoca nos participantes do processo criador (Costa e Silva, 2024, p. 4).

Ainda sobre a metodologia, é importante trazer novamente nossa escolha por reorganizar a rota para realizar a análise de dados desta pesquisa. Como mencionado na introdução desta dissertação, foi a partir das contribuições da banca de qualificação que optamos por caminhar metodologicamente com a Oralitura, como conceito guiante para o processo de análise de dados. Com a cartografia, a história oral, a contação de história e registros em audiovisual, nos organizamos para a produção de dados no campo de pesquisa; na análise dessas oralidades, nos aproximamos da longa pesquisa de Leda Maria Martins sobre as performances da voz e do corpo como produção literária e, por conseguinte, produção de conhecimento. Ao analisarmos os discursos, a vivência com nossas griôs em suas comunidades, bem como todos os registros feitos desses encontros, nos guiamos, a partir de então, pela obra *Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória*, de Martins (2003).

Diante desse cenário, trazemos uma analogia para pensar o Brasil como uma grande encruzilhada, um lugar cujos caminhos de três povos se cruzaram, sendo o primeiro deles o caminho traçado pelos povos originários, os indígenas, que aqui já habitavam, trilhando suas veredas mata adentro; depois vieram as estradas coloniais, rasgadas pelos europeus, sem qualquer receio de fazer sangrar esse chão; e, em terceiro lugar, as rotas, os atalhos e os carreiros sabiamente feitos pelos diversos povos afrodiáspóricos que aqui chegaram, com a incontornável necessidade de se *reterritorializar* (Sodré, 1984). Não custa lembrar o constante esforço empenhado pelos rastros coloniais, na tentativa do apagamento histórico, que, nos dias de hoje, subvertidos em uma linguagem mais “moderna”, que é o capitalismo, segue com a vontade sangria do acúmulo de riquezas, pela vontade de criar lugares de exclusividade e ostentação para o deleite de poucos, alicerçados na constante desigualdade social, cujos subalternizados fazem o baldrame dessa casa grande.

Tema da segregação demanda algumas noções da Proxêmica, este ramo da semiótica que se ocupa da relação social do indivíduo com o espaço, da maneira como o homem ocidental percebe, estrutura e usa o espaço territorial. Assim, considerando-se os territórios do ponto de vista do acesso que a eles se pode ter, chega-se a uma classificação de quatro tipos: 1) território público, que abrange ruas, praças, ônibus, teatros etc.; 2) território da casa ou privado, ou seja, qualquer lugar nomeado como “lar”, ou então o espaço particular da sala de trabalho; 3) território interacional, definido pelas áreas de acesso restrito a pessoas legitimadas, como, por exemplo, os estudantes inscritos numa universidade; 4) território do corpo, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente — esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade. Ora, como o afastamento de escravos e ex-escravos afigurava-se fundamental a uma

sociedade que, no final do século XIX, sonhava em romper social, econômica e ideologicamente com as formas de organização herdadas pela Colônia e que já excluía o negro dos privilégios da cidadania, intensificaram-se as regras de segregação territorial, tradicionais na organização dos espaços brasileiros. A abolição vinda de cima para baixo, sem reforma agrária nem indenização aos negros, deixava intocado esse aspecto do Poder (Sodré, 2002, p. 39).

Portanto, a vida foi se construindo nesses territórios fundados à força, à revelia do que a oficialidade instituiu, ocupando novas geografias onde a vida pudesse dar continuidade aos cotidianos, espaço simbólico e filosófico para que a memória dê continuidade aos modos de vida ancestrais, cuja capacidade de se reterritorializar só se explica pela força de sua cultura bem guardada e repassada por memórias prodigiosas. No entanto, essas memórias não permanecem no passado, absolutamente; sua força reside na capacidade de reinventar a vida. Nesse contexto, acredito na potência da educação que se institui nesses territórios, não só pelo poder da palavra, mas também pela performance desses corpos nos movimentos cotidianos da vida. Esses corpos de mulheres negras, mestras, griôs, guardiãs de muitas histórias, saberes e fazeres, repassados nos afetamentos dos dias em comunidade, são elas que se apresentam a nós como uma grande potência de educar para o coletivo, para a cidadania e para a diversidade. É assim que, mais uma vez, esta pesquisa se justifica, pelo anseio de trazer aos registros acadêmicos cartesianamente instaurados os saberes, fazeres educativos e afetos de mulheres como Dona Depa, cuja história e trajetória acompanhamos no capítulo seguinte, trazendo a força dessa voz para quebrar os silêncios institucionais.

3 DONA DEPA: UMA GUARDIÃ NO QUILOMBO CURRAL VELHO

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoava versos perplexos
com rimas de sangue
e fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.

Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.

Conceição Evaristo

Figura 04 – Dona Depa editada



Fonte: arquivo pessoal (2025).

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). Ainda assim, a quantidade populacional não representa maior número de acesso às políticas públicas de emprego, renda, educação ou paridade de gênero no cenário político, por meio de cargos eletivos. Ou seja, a maior parte da população brasileira continua à margem da sociedade, marcada diretamente pelas interseccionalidades (Kimberlé Crenshaw, 1980), entendidas aqui como os diversos marcadores de opressão, como raça, gênero, território, idade, dentre outros.

Compreender esse cenário foi fundamental para o aterramento na temática desta pesquisa, uma vez que nos importa conhecer as histórias silenciadas; é justamente esse público que queremos alcançar, colocando as histórias de mulheres negras no centro da roda, sobretudo mulheres de comunidades rurais e idosas, entendendo, por conseguinte, que são esses

marcadores que devemos atravessar para escutar suas narrativas. 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 diferentes 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.

Vale ressaltar 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, dentro de uma potência de afrontamento que faz gerar as tensões dentro dos campos de disputa de poder, imprescindíveis para provocar os desconfortos que geram mudanças, conforme o próprio relatório do Ministério da Igualdade Racial (2023) aponta:

Organizações de mulheres negras têm sido protagonistas em importantes mudanças sociais no país, especialmente no enfrentamento da violência e das desigualdades raciais. 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, p. 3).

Portanto, como nosso recorte de pesquisa são mulheres negras mais velhas, nosso primeiro território adentrado foi a Comunidade Quilombola Curral Velho. Para fazer a pesquisa, foi necessária uma autorização da Associação de Moradores para adentrar o território e conhecer as mulheres da comunidade que tinham acima de 60 anos, consideradas idosas a partir da Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, também conhecida como Estatuto do Idoso. Entendemos que essas mulheres reúnem o potencial da experiência de vida como um dos fatores fundamentais para nossa pesquisa.

Nossa primeira viagem para a pesquisa foi em direção ao sul do estado, no município de São João do Piauí, região do semiárido. Convidei a amiga e companheira de outros trabalhos, Railane Raio, para me acompanhar nessa missão. Raio colaborou fazendo os registros audiovisuais, dentre outros apoios intelectuais e do campo do sensível. Sua atuação como artista visual e cientista social enriqueceu muito esse trabalho. Portanto, de malas prontas, partimos rumo ao Quilombo Curral Velho, uma comunidade com pouco mais de 70 famílias, que vivem basicamente de pequenas roças e criação de animais de pequeno porte, além dos programas sociais do governo. 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,

concedido, por meio de edital executado pelo Governo do Piauí, a manifestações culturais, mestres e mestras que mantêm o repasse dessas tradições.

3.1 Caminho de pedra – Cartografia do Quilombo Curral Velho

Figura 05 – 1ª paisagem fora da PI



Fonte: arquivo pessoal (2025).

O Quilombo Curral Velho está localizado na zona rural do município de São João do Piauí. Segundo dados do IBGE, o município se localiza na região “onde os primeiros desbravadores dos sertões do sul do Estado, entre os quais aparece Domingos Afonso Mafrense, deram origem ao desenvolvimento da zona onde se localiza o município” (IBGE, 2021). Nessa região foram construindo moradias e outras estruturas de apoio para sua permanência no local, que posteriormente foi elevado à categoria de Distrito em 1853, subordinado ao município de São Raimundo Nonato, com uma distância de quase 100 quilômetros entre eles. Somente em 1971, portanto 18 anos depois, é que foi elevada à categoria de Vila:

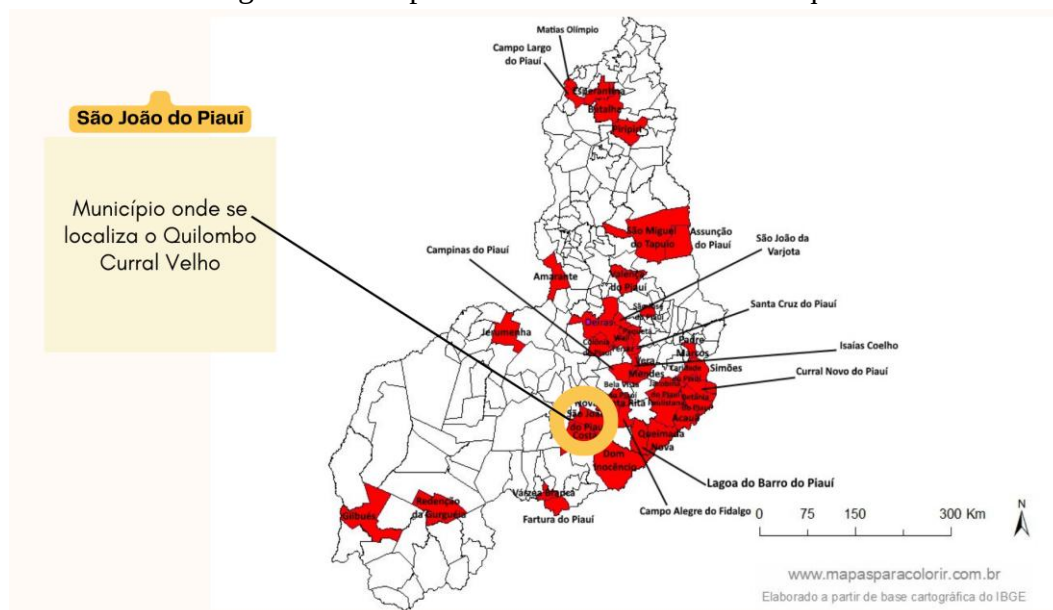
Os primeiros desbravadores dos sertões do sul do Estado, entre os quais aparece Domingos Afonso Mafrense, deram origem ao desenvolvimento da zona onde se localiza o município. Fundaram ali as diversas fazendas e iniciados os trabalhos de lavoura, com o plantio especialmente de milho, feijão e mandioca, as fazendas tiveram acentuado desenvolvimento, passando mais tarde, por doação, ao colégio dos Jesuítas, na Bahia. Novos exploradores, com a notícia das naturais riquezas dessa zona, chegaram em outras partes a pouca distância dos locais já ocupados, formando núcleos, internando-se pelas matas, construindo habitações nos lugares de aguadas permanentes, desenvolvendo a criação de gados de toda espécie, ampliando os trabalhos de lavoura e, por esse motivo, chamando para si o domínio direto da área ocupada, que delimitavam com toras de madeira ou blocos de pedra. E assim, no lugar

denominado Malhada do Jatobá, os povoadores levaram a efeito o plano de construção de uma capela, para, como templo sagrado, atender às necessidades espirituais dos habitantes da região (IBGE, 2021).

Ao longo de 140 anos, a região passou por muitas mudanças nas divisões territoriais, a partir de Leis e Decretos Provinciais, Estaduais e Municipais, sendo o último deles em 1993, regulamentando a divisão territorial que permanece até os dias de hoje. Um dos Decretos nos chama a atenção quando vemos um Distrito de nome Curral Novo: “Pela Lei Municipal n.º 164, de 28-01-1955, é criado o distrito de Curral Novo e anexado ao município de São João do Piauí”, acrescentando-se ainda a informação: “Em divisão territorial datada de 1-VII-1960, o município é constituído de 2 distritos: São João do Piauí e Curral Novo. Assim permanecendo em divisão territorial datada de 1-VII-1983”. O registro coincide com o relato de um dos moradores em conversa informal, quando ele relata que a comunidade passou a se chamar Curral Velho quando teve a mudança lá de São João, sem saber explicar mais detalhes. O que me pareceu é que, quando o Decreto anexou a São João uma nova região produtiva, cheia de fazendas, denominada Curral Novo, a região anterior passou naturalmente a ser reconhecida como Curral Velho, provavelmente com fazendas desativadas ou passadas a outros administradores, como um lugar obsoleto para os interesses provinciais. Reitero que esse fato não é uma certeza, mas provocações para futuras pesquisas. Outro ponto importante é a data do 1º Decreto de criação do Distrito de São João do Piauí, ainda pertencente ao município de São Raimundo Nonato, datado de 1853, portanto 35 anos antes da Assinatura da Lei Áurea (nº 3.353), em 13 de maio de 1888, pela Princesa Regente Isabel, que na teoria acabaria com o regime de escravidão no Brasil, o que na prática deu-se de forma diferente, com a manutenção dos regimes de torturas, os trabalhos forçados e as demais violências geradas desse período histórico macabro.

Mas o que isso nos aponta em referência ao nosso campo de pesquisa? Que, nesse período, os parentes de Dona Depa e de outros membros da comunidade ainda eram escravizados e que o quilombo aparece mais uma vez na história desse período como um lugar de resistência. Talvez a grande quantidade de fazendas instaladas na região, no período colonial, também explique a quantidade e diversidade de comunidades quilombolas, afinal, eram esses os trabalhadores das fazendas, pois, segundo levantamento do Tribunal de Contas do Estado (TCE), “constatou-se que as Comunidades Quilombolas estão presentes em quase todas as mesorregiões do Estado, estando concentradas, principalmente, na região sudeste, conforme mapa” (2023):

Figura 06 – Mapa do Piauí com comunidades quilombolas



Fonte: arquivo pessoal (2025).

O que se confirma também é que se trata de um período recente, difícil de ser ressignificado ou reparado historicamente e, por esse motivo, é necessário contar essas histórias; afinal, 41 anos após a assinatura da Lei Áurea, nascia Dona Depa, uma guardiã, dentre muitas espalhadas por esse Brasil, trazendo as histórias que a história oficial não conta. Por isso, nosso deslocamento para o Quilombo Curral Velho se fez tão imprescindível nessa pesquisa, por acreditar que lugares como esse guardam saberes que desconhecemos e ignoramos e que, por isso mesmo, precisam ser trazidos aos registros historiográficos do Piauí, como um ponto de resistência histórica, como tantos outros quilombos do Brasil.

Não podemos, por isso, deixar de salientar que, durante todo o transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força de desgaste, atuando nos flancos do sistema, mas, pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres (Moura, 2021, p. 47).

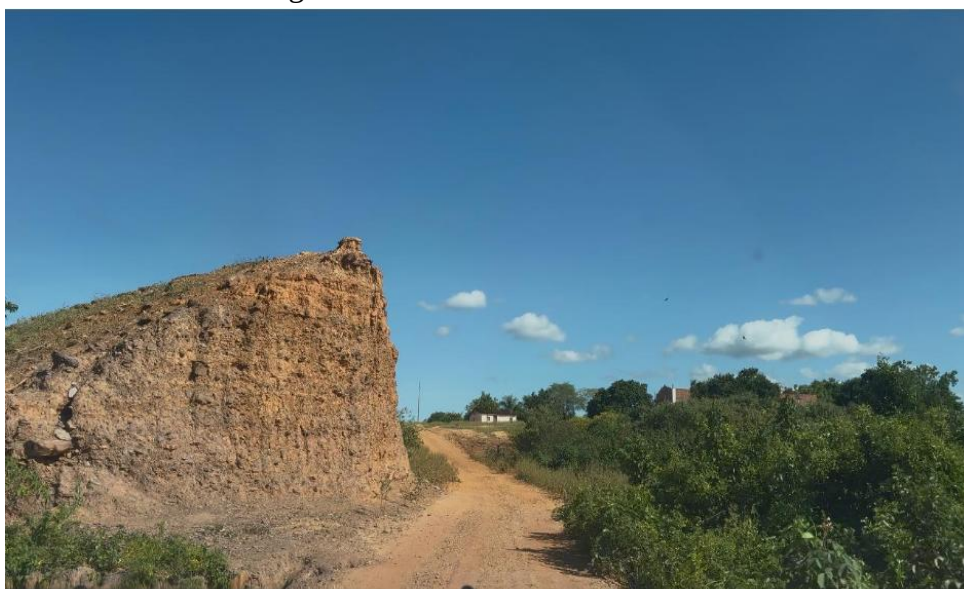
Foi um longo percurso até chegar ao Quilombo Curral Velho; costumo dizer que não fomos nós que escolhemos o lugar, mas que Curral Velho nos escolheu. Chegamos no dia 25 de abril, por volta das 18 horas; estava um tanto cansada da longa viagem, dirigindo por nove horas na estrada, mas feliz por chegarmos bem. À noite, demorei um pouco para pegar no sono, ansiosa com a primeira visita que aconteceria no dia seguinte.

Chamaram a minha atenção as trilhas que seguimos adentrando o sertão, cortando o semiárido piauiense, por caminhos de pedras, pequenas pedras soltas que me obrigavam a dirigir entre 20 e 40 quilômetros por hora, em um solo pedregoso, o que possibilitava contemplar a paisagem e, mais que isso, imaginar como aquela comunidade foi se formando ali, pensando em quão árdua devem ter sido a chegada e a ocupação daquele território.

Demoramos nove horas para chegar; entre uma parada e outra, seguimos viagem, admirando a paisagem e tentando colocar os assuntos em dia. É incrível o poder que se estabelece dentro de nós, mulheres, pelo simples fato de viajar. Pegar a estrada, tanto literal como simbolicamente, amplia o nosso horizonte e reeduca o nosso olhar a sempre expandir o campo de visão, tão colonizado aos espaços domésticos cotidianos. Por fim, depois de quase meia hora seguindo a estradinha de pedra, passando por duas porteiras de madeira, vendo o sol se despedir lentamente, com as cores do crepúsculo na paisagem do semiárido, que são de uma beleza comovente, chegamos ao Quilombo Curral Velho.

Assim, chegamos à casa de destino, que foi nosso ponto de apoio, onde fomos recebidas por Augusto, um senhor de 78 anos, uma liderança comunitária, membro da Associação de Moradores do Quilombo Curral Velho e principal brincante da manifestação cultural Batuque do Curral Velho. Entre boas-vindas, acolhimento, gentilezas, conversas no terreiro e expectativas, nosso cicereiro nos autorizou a chamá-lo de Seu Agostinho, como toda a comunidade o chama. Foi um dia ricamente introdutório aos que se seguiram. Dormimos felizes e cansadas.

Figura 07 – Entrada da comunidade



Fonte: arquivo pessoal (2025).

No 2º dia, o café da manhã foi servido na casa do Seu Agostinho, como as outras refeições que se seguiram durante nossa estadia por lá. No dia anterior, em conversa com Justino, outra liderança comunitária que fez a ponte para que chegássemos até o quilombo, perguntei o horário da reunião com a comunidade. Em resposta, ele me disse: “Fique tranquila, Thallyta, que o povo vai chegando devagar; aqui o tempo é diferente”. Com a sua fala, fui aprendendo sobre o tempo da comunidade.

Depois de tomar café, conheci o quintal da casa do Seu Agostinho, cumprimentei as mulheres que faziam a comida na cozinha e, em seguida, fomos para debaixo de uma árvore na frente da casa. Em roda, debaixo da árvore, surgiram muitas conversas, de todos os tipos: assuntos do cotidiano familiar, do trabalho, sobre educação, alcoolismo, juventude, violência contra a mulher etc. Cada um trazia um assunto que ia puxando outro, como são as conversas quando estamos em roda. Observando a comunidade em suas manifestações e opiniões diante de cada temática, pude perceber uma ética de unidade comunitária, que me deixou reflexiva.

Horas depois, ouvimos aquela boa notícia, avisando que o almoço estava pronto! Era uma mesa farta, de uma comida saborosa, brejeira, com gosto daquele lugar.

Após o almoço, voltamos a conversar em roda e, então, aproveitei para me apresentar melhor e falar sobre a pesquisa e seus objetivos. Ao ver como aquela reunião aconteceu, ficou claro para mim que ali as principais decisões, de interesse dos moradores e moradoras, eram coletivas. A comunidade formou uma espécie de barreira de proteção antes de nos autorizar a adentrar os lares e as vidas das mulheres que participaram da pesquisa.

Figura 08 – Entre cercas



Fonte: arquivo pessoal (2025).

No 3º dia, acordei cedo e fiz uma prece, conectando-me com a espiritualidade divina, pedindo proteção, guiança e caminhos abertos. Depois, de pronto, veio a inspiração para escrever um poema:

*Se eu pedi caminhos abertos
então que eu saiba caminhar
Se eu pedi caminhos abertos
que eu saiba resistir na caminhada
Se eu pedi caminhos abertos
que eu desfrute das chegadas
e agradeça nas partidas
Se eu pedi caminhos abertos
que eu levante a cabeça
e aprenda a olhar para o horizonte
Se eu pedi caminhos abertos...*

Naquela manhã, preocupei-me com as questões de saúde das mulheres da comunidade, convidadas a participarem da pesquisa, quando surgiu a notícia de que algumas não poderiam mais comparecer à nossa roda de contação de história por motivos de saúde, entre eles o comprometimento da audição e da visão, sequelas de doenças, limitações motoras e pós-operatórios. Pensei no quanto isso poderia alterar o rumo da roda de contação de história. Raio, a companheira de viagem, sugeriu que eu trouxesse todos esses atravessamentos para a escrita do trabalho; por isso, registro aqui esses relatos.

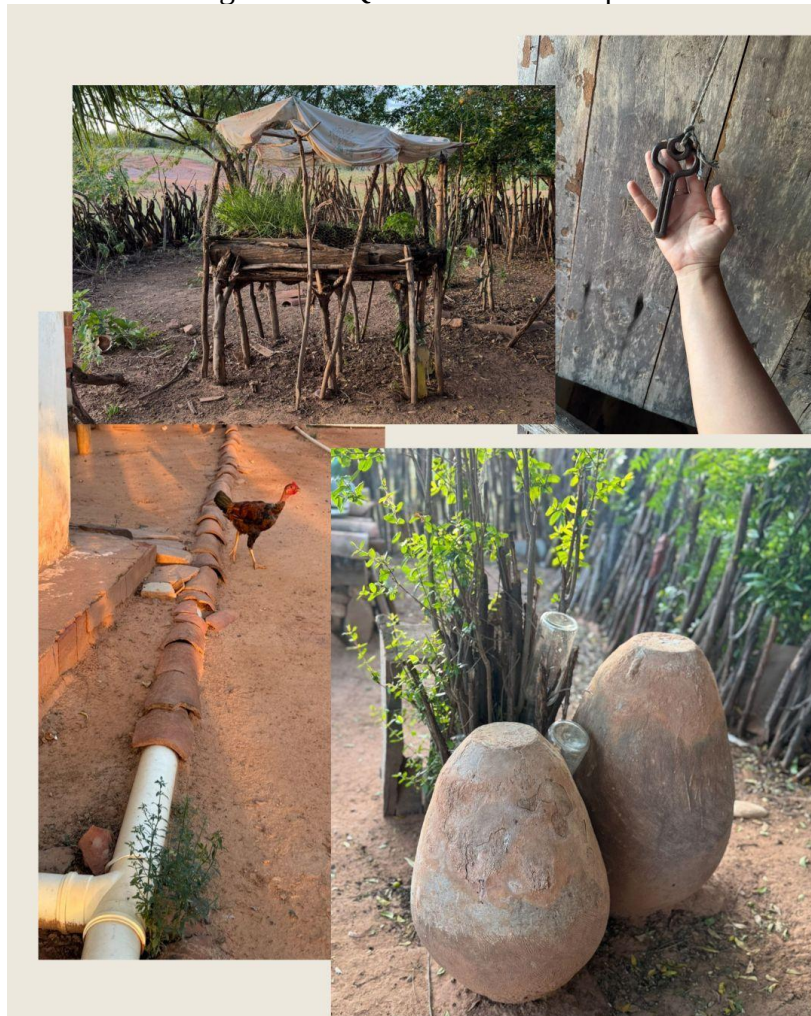
Diante desse cenário, no final da tarde, conforme convite enviado às mulheres, fomos para a casa de Dona Depa, local sugerido pela comunidade para o encontro. Vimos que aquilo que se anunciava havia se cumprido. Poucas mulheres compareceram à nossa roda de contação de história, mas, ainda assim, o ritual aconteceu e nossa primeira participante pôde falar. Dona Depa, nossa participante mais velha, mesmo com a saúde fragilizada, assistiu atentamente à contação de história *A mulher, o poço e a estrada*, para, em seguida, começarmos uma conversa em roda para nos conhecermos melhor, surgindo as primeiras narrativas de algumas participantes, momento que relatamos mais à frente com a riqueza de detalhes que nossa narrativa requer. Naquela tarde, a proposta era que todas participassem desse primeiro momento coletivo para que, em seguida, visitássemos cada uma em suas casas, em uma ocasião mais pertinente.

3.2 Nossa primeira visita à casa de Dona Depa

Em nossa primeira visita à casa de Dona Depa, após a Roda de Conversa, que aconteceu na frente de sua casa no dia anterior, deparamo-nos com uma realidade recente que mereceu muita atenção e sensibilidade de nossa parte, pois sua saúde estava fragilizada, tanto por sua idade, que já conta com 97 anos, quanto por um episódio recente de AVC, que retirou alguns movimentos e comprometeu um pouco a audição, a fala e a memória. Diante desse cenário, foi preciso nos movimentar com rapidez e destreza para, mais do que antes, criar um ambiente adaptado e propício para que ela se sentisse confortável para falar e, além disso, que entendesse nossas perguntas. A simples frase “Como a senhora está?” precisou ser dita duas vezes para que ela me escutasse. Falei de forma compassada, articulando bem as palavras e um pouco mais alto.

O desafio estava dado. Pensei nas perguntas elaboradas para a entrevista semiestruturada e percebi que não fariam sentido nem a ordem das perguntas nem os termos utilizados, mas a primeira visita fluiu: conversamos com as filhas, interagimos com as crianças que corriam pelo terreiro na frente da casa. Também conhecemos o quintal e, entre plantas, girais, árvores, canteiros e dois ou mais potes de barro encostados em um canto, de cabeça para baixo, bem empoeirados, sinal de que já estavam ali há muito tempo. Descobri depois que, com a chegada da água encanada, sanando anos de sequeidão e dificuldades para manter reservas de água em casa, esses potes, que teriam sido objetos muito utilizados para esse fim, tinham sido feitos pelas mãos habilidosas da matriarca.

Figura 09 – Quintal de Dona Depa



Fonte: arquivo pessoal (2025).

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. Essa invisibilidade das mulheres enquanto mestras e griôs de suas comunidades nos engaja na busca dessas histórias e dos múltiplos fazeres, saberes e afetos que constituem suas trajetórias e o impacto disso em suas comunidades.

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 farmacopeia, 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 (Hampâté Bâ, 1997, p. 1).

Para abrir as Rodas de Contação de Histórias, escolhemos três contos, sendo eles: *Abayomi*, o conto moçambicano *Coração-sozinho* e *Por que a cobra muda de pele*, uma história da tradição oral de Serra Leoa, entendendo o potencial dos contos como afetamento para a produção de dados. No entanto, após adentrar o campo de pesquisa e realizar essa visita inicial, passei a não reconhecer mais esses contos como adequados para a nossa roda. Dadas as limitações de saúde de Dona Depa, aquela seria uma única roda, então o ideal seria escolher somente um conto, mas os que foram escolhidos tinham mais sentido sendo contados juntos, fazendo parte de uma sequência. No entanto, se nenhum daqueles contos se adequava aos novos cenários apresentados no campo de pesquisa, era preciso pensar em uma nova estratégia. Nesse sentido, a cartografia enquanto metodologia nos estruturou, inclusive nesses momentos de profundos questionamentos e incertezas, apontando-nos caminhos que:

No caso da cartografia, a mera presença no campo da pesquisa expõe o cartógrafo a inúmeros elementos salientes, que parecem convocar a atenção. Muitos deles não passam, entretanto, de meros elementos de dispersão, no sentido em que produzem um sucessivo deslocamento do foco atencional. Portanto, há que haver cuidado, pois, como afirmou Freud, a suspensão deve garantir que, no princípio, tudo seja digno de atenção. Mas para Freud a atenção flutuante segue com o ajuste fino da sintonia inconsciente. São as manifestações do inconsciente que despertam a atenção aberta do analista, suscitando o gesto de prestar atenção. A abertura da atenção do cartógrafo também não significa que ele deva prestar atenção a tudo o que lhe acomete. A chamada redireção é, nesse sentido, uma resistência aos dispersores (Kastrup, 2015, p. 38-39).

Era preciso redirecionar a rota para encontrar um novo conto e, para além disso, manter o estado de atenção, sem com isso dispersar o foco. Também por isso, faz-se importante ressaltar que eu estava no campo de pesquisa pela primeira vez, dentro do processo acadêmico, porque as outras vezes em que estive nas comunidades era como artista, cuja liberdade de conhecer, pesquisar, aprender seguia uma lógica diferente, mais orgânica, sem obrigação de seguir protocolos e rigores científicos. Obviamente, não pretendo com isso me desfazer ou rejeitar os processos acadêmicos em fazer ciência; ao contrário, tenho aprendido muito com essa outra possibilidade. No entanto, não posso ignorar as diferentes posições ocupadas, ainda menos negar o meu processo de reordenamento pessoal para seguir nessa caminhada. Assim, fui impactada pela emergência que se apresentava naquele momento: era preciso encontrar um conto mais adequado.

Saí da visita inquieta com esses pensamentos, com certa dificuldade de ampliar os horizontes, vendo-me atravessada e profundamente afetada pelo cenário real. O cansaço nos fez deitar razoavelmente cedo, afinal, um longo dia nos esperava. No entanto, por volta das quatro horas da madrugada, entre sonolenta e desperta, no “lusco-fusco da consciência”, peguei-me intuindo, criando ou, quem sabe, recebendo a história que contaria no dia seguinte, na primeira roda de conversa com as mulheres de Curral Velho. Com urgência, peguei o diário de itinerância, uma caneta e me empenhei de forma frenética a escrever aquela história, antes que a memória apagasse qualquer pequeno detalhe. A história registrada no diário é assim:

Era uma vez a mulher, o poço e a estrada. Dizem que certa vez uma mulher estava dentro de um poço. O poço era profundo, fundo, fundo, fundo e o poço era escuro, e a mulher estava lá dentro, sozinha, morrendo de medo. Passava gente pra lá, passava gente pra cá, passava gente pra todo lado, e ninguém ajudava essa mulher a sair desse poço. A pobre véia já estava se tremendo toda, já estava querendo chorar. Então, ela percebeu um monte de gente passando, e ela via que lá por cima passavam amigos, passava gente da família, passava muita gente conhecida e ninguém ajudava essa mulher a sair do poço. Mas, em algum momento, a mulher percebeu que ninguém fazia nada porque não sabia que ela precisava de ajuda, e ela percebeu que nunca havia pedido ajuda, afinal, ninguém sabe o que calado quer. Então, ela se preparou para gritar, abriu a boca, colocou força, e a voz não saía. Ela se preparou, fez grande esforço, e nada de voz. De repente, surge o grito engasgado: “Socorroooooo!”. Naquele momento, apareceu uma outra mulher, que perguntou quem estava gritando, e a voz respondeu: “Sou eu, a mulher de dentro do poço. Me ajude a sair daqui”. Rapidamente, a mulher acendeu uma lanterna, iluminando todo o poço. Pela primeira vez, aquela prisioneira pôde enxergar o poço, seu tamanho, sua profundidade. O poço era muito fundo e ela pediu ajuda para sair dali: “Me joga uma corda, uma escada, qualquer coisa pra eu sair daqui”. Mas a Mulher-Lanterna disse que já estava lhe ajudando, ao iluminar o poço, pois ela, prisioneira daquele lugar, deveria aprender a sair sozinha do fundo do poço. Diante do medo de tentar e não conseguir, ela insistiu e recebeu a seguinte resposta: “Você vai conseguir sim, porque você é uma mulher, e não tem nada no mundo que uma mulher queira fazer que ela não consiga”. Por ser encorajada, a Mulher do Poço acionou suas forças, até as que ela não sabia que tinha, e com grande esforço saiu do poço. Ela viu, pela primeira vez, o horizonte e achou a coisa mais linda: aquela paisagem árida, mas cheia de vida. Retomando o diálogo, a Mulher-Lanterna disse que agora, tendo saído do poço, ela deveria fortalecer suas pernas para caminhar, pois, como ela gostava de histórias, agora, além de contar histórias pelas estradas, ela também deveria parar para ouvir outras histórias. Quando questionou de quem ela deveria ouvir essas histórias, a Mulher-Lanterna respondeu: “Das outras mulheres que estão espalhadas pelo mundo!”. Entusiasmada, a Mulher do Poço pegou a estrada e andou que andou, passou por uma cancela, fechou a cancela, passou por outra, fechou a outra cancela e continuou. Sabem onde essa mulher foi parar? No Curral Velho.

Ao amanhecer, com a história que estava pronta na memória, já me sentia mais confiante. Compartilhei a narrativa que escrevi com a companheira de viagem, que respondeu: “Essa é a coisa mais genuína que você poderia contar!”. De fato, é uma história genuína, já que conta, de forma metafórica, todo o processo pessoal pelo qual passei a partir da terapia, que fiz

durante dois anos, para sair de crises de melancolia profunda, que quase me levaram a uma depressão. Foi nesse processo que, aos poucos, aprendi a vencer meus medos e assumir meus próprios sonhos, sendo um deles o sonho de fazer a pós-graduação e, sobretudo, insistir no tema das histórias dessas mulheres pelo Piauí, o mesmo tema que usei nas quatro seleções de mestrado e que, por vezes, tentaram me dissuadir de continuar com ele. Essa escrita é o resultado de todas as palavras refletidas, reescritas e apagadas pela onda de insegurança que por vezes me inundava, pelo medo de errar, pela síndrome da impostora que me corroía, tentando roubar a coragem e a crença que tenho em meus pensamentos e afetamentos. Talvez esse trabalho se assemelhe a um diário, mas como poderia silenciar a parte de mim totalmente empenhada em mergulhar na vida dessas mulheres? Como poderia negar ou deixar de fora registros que descrevem o corpo que essa pesquisa movimenta, os órgãos que ela faz funcionar até a exaustão e todo o sangue que ela faz circular latente? Mesmo entendendo o risco, era preciso escrever sobre o poço, pois foi saindo dele que pude chegar até aquele lugar e aprender com aquelas histórias. Assim, conecto-me também com a escrita da poeta:

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto — e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue. Sou um escritor que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras — quais? Talvez as diga. Escrever é uma pedra lançada no poço fundo (Lispector, 1978, p. 13).

Figura 10 – Vendo o horizonte da janela de Dona Depa



Fonte: arquivo pessoal (2025).

No entanto, a dúvida persistia: será que vão entender minha história? Será que ela criará os afetamentos necessários para trazer à tona suas memórias? Raio, a amiga companheira de viagem, sugeriu que eu pegasse alguns objetos pessoais de Dona Depa e mostrasse a ela para acionar suas lembranças. Então, pedi à sua filha autorização para usar o quadro da parede com a fotografia de Dona Depa e o esposo, provavelmente registrada meio século atrás. Usei também os trançados de palha de carnaúba e, finalmente, um dos dois potes de barro, os mesmos que encontrei abandonados no quintal, emborcados, cheios de terra, numa clara demonstração do tempo que jaziam naquele canto. Tendo os materiais reunidos, organizamos as cadeiras em roda, preparamos os equipamentos para gravar, bem como arrumamos uma mesinha de apoio com chá, café e biscoitos. A sorte estava lançada. Comecei me apresentando, depois apresentei o projeto, em seguida fiz a leitura do TCLE, para só então começar a contação de história *A mulher, o poço e a estrada*.

Terminada a história, seguiu-se uma gostosa gargalhada coletiva. Então, continuei dizendo que eu estava lá para ouvi-las contarem suas histórias. Peguei as tranças de palha, artesanato que agora era feito pela filha mais nova de Dona Depa, e aproximei o material de seu colo, perguntando se ela ainda fazia aquele trabalho com a palha. Dona Depa ignorou minha pergunta e apontou para o pote no meio da roda, repetindo duas vezes o nome do objeto, o que fez gerar sua primeira narrativa:

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 acabava, 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 (Dona Depa, 2025).

Chamou minha atenção, em seu relato, o fato de essa arte da olaria ter sido repassada por sua mãe e suas tias, não só numa clara 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, que é o aprendizado herdado e repassado, um saber iniciático (Hampâté Bâ, 1997), próprio da cultura africana, nesse caso, afrodiaspórica.

A artesanania dos potes talvez represente a artesanania da vida, cujo barro, retirado de férteis regiões alagadiças, pode ser comparado aos rebentos, os filhos, que saem molhados quando

paridos pela mãe. Assim como o barro vai sendo moldado e aos poucos vai tomando forma, as crianças vão crescendo e aprendendo com os primeiros ensinamentos. Quando os potes são postos ao sol para secar antes da queima, é comparável à juventude quando quer se emancipar: são lançados à vida para endurecer e, mais tarde, tal qual os potes levados ao fogo, na vida adulta os desafios e intempéries são como a chama ardente da vida, exigindo força e resistência. O que se apresenta aqui é um saber ancestral que não se separa da prática cotidiana da vida, um saber que tem suas raízes no continente africano. Pesquisas arqueológicas apontam que esse conhecimento foi herdado ao longo de muitas gerações:

Todos os países que receberam pessoas escravizadas africanas tiveram momentos posteriores de produção de cerâmica negra desenvolvida por esses indivíduos, e o mesmo se deu no Brasil. A prática cerâmica é considerada como parte de ressignificação e reinserção dessa cultura ancestral. Na contemporaneidade, essa materialidade tem dado forma à discussão sobre racismo e identidade negra. Assim, a partir desta observação sobre a produção artística da cerâmica africana, fica o convite para observar mais de perto o cenário de produções artísticas com argila/barro/cerâmica que discutem experiências sociais, vivências negras e identidade (Leonel, 2022, p. 478).

No caso de Dona Depa e das outras ceramistas da comunidade, o barro era retirado do Riacho dos Negros, fonte de água que ainda permanece viva em Curral Velho, embora com fluxo menor, a uma distância de três léguas (quase dezoito quilômetros) da casa de Dona Depa, percorrida a pé com as outras mulheres. Um fazer impulsionado pelo “tempo duro”, expressão utilizada por Dona Depa para representar os tempos de extrema dificuldade econômica, cuja presença do Estado em garantir políticas públicas de combate à fome era inexistente naquele período.

O ano chamado de “tempo duro” por Dona Depa era 1967, 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), também conhecido como anos de chumbo, tendo como presidente Costa e Silva, governo que tinha como propaganda o Brasil do “milagre econômico”. Considerando essas questões históricas, vale refletir o quanto o cenário nacional contribuiu significativamente para que populações urbanas e rurais, tal qual 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 tomou como base a tese do economista Celso Furtado sobre o impacto da ditadura militar no Nordeste, essa foi a região mais afetada, com 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, 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 foi responsável por elaborar ideias inovadoras para o Brasil do século XX. Eles estavam empenhados para 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).

Com o passar dos dias, convivendo na comunidade e dando continuidade às entrevistas na casa das outras participantes da pesquisa, pude perceber que, em seus quintais, havia sempre um ou mais potes encostados, geralmente dois, provando que aquele objeto, agora abandonado, fora um item de primeira necessidade dentro do ambiente doméstico. Imediatamente me conectei com uma memória do meu passado de criança, quando vi minha avó coando a água em um paninho branco, colocado na boca do pote. Eram exatamente dois potes. Quando perguntei o que ela estava fazendo, minha avó me respondeu dizendo que aquela era a água de dentro de casa, usada para lavar e cozer os alimentos. A água, retirada de um poço cacimbão cavado por meu avô, era colocada bem cedo nos potes e era coada horas antes de começar os preparos das comidas, para dar tempo da água “assentar”.

Figura 11 – Potes abandonados nos quintais



Fonte: arquivo pessoal (2025).

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 era empreendedor e o fez enxergar a oportunidade dentro da necessidade que se apresentava. Assim, Dona Depa começou a fazer potes para gerar renda. No entanto, não é esse saber que se apresenta aqui, pois a vida em comunidade constrói uma outra lógica, que troca a palavra *desenvolvimento* pela palavra *envolvimento* (Bispo, 2019).

Assim como Dona Depa, muitas mulheres negras de comunidades rurais, destituídas de heranças, usurpadas de seus direitos mais básicos, transformaram a escassez em oportunidades para compartilharem seus fazeres e se nutrirem comunitariamente. Talvez o mundo dos negócios devesse ouvir essas experiências e aprender com elas, com essas mulheres que,

pressionadas por diversos marcadores sociais, seguem sendo capazes de desenvolver uma organização econômica estratégica diante de salários mínimos, para criar suas famílias, tirando leite de pedra, como diz o ditado popular.

Aprender com nossas histórias é o que nos possibilita construir uma sociedade mais justa. Afinal, de que nos servem 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 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 resistência e, sobretudo, seus saberes, fazeres e afetos.

Voltando à nossa Roda de Contação de História em Curral Velho, eu insisti na história das palhas, mostrando novamente para Dona Depa os trançados, 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*)”. Mais uma vez, as habilidades manuais de Dona Depa aparecem em nossa conversa. Dessa vez, ela confirma que fazia os trançados de palha na produção de esteiras e chapéus.

Naquele tempo, as esteiras de palha eram muito usadas em diversas situações, dentre elas para sentar as crianças na hora da refeição, para não comerem no chão da casa, em sua maioria feito de terra batida. Sem falar nos chapéus, que ainda hoje são artigos de primeira necessidade para quem lida com a terra, para se proteger do sol. No entanto, para além de fazer o trançado das palhas, é preciso saber em qual região da mata encontrar a palmeira para retirar sua matéria-prima, sendo também importante saber quando e como retirar, considerando todas as questões impostas pela natureza, como clima, por exemplo. O que se apresenta aqui é um saber-fazer, herdado ancestralmente e inteiramente conectado com a natureza, um saber que não é especialista; trata-se de um saber generalista (Hampâté Bâ, 1997).

Animada com a conversa, mostrei-lhe o quadro com o retrato do casal e perguntei quem era. Inicialmente, ela não reconheceu, pela fragilidade da visão. Então, quando aproximei a fotografia, ela identificou e soltou mais uma boa e frágil gargalhada. Estava ali, diante dos meus olhos, um dos momentos mais genuínos daquele encontro, o afetamento esculpido em seu rosto, provocado pelas lembranças que aquela fotografia trazia.

É, sou eu e esse aí é meu esposo, João (*risos*), João Vereda. 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, assistia à 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 o dia em que nós se casemo, foi duas festas, uma aqui e outra lá na Vereda, e tudo de comida, comida pra valer, todo mundo comeu! (Dona Depa, 2025).

Figura 12 – Dona Depa e seu marido



Fonte: acervo familiar de Dona Depa (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 alinhados à 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. História essa que a colonialidade do saber tentou e tenta a qualquer custo apagar. 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 por meio de seus fazeres, saberes e afetos. Carregando 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.

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 (Dona Depa, 2025).

Após lembrar-se do tempo em que ainda dançava no batuque, com uma gostosa gargalhada, nossa Griô finaliza, dizendo: “Agora a história acabou, tá acabando”. Sua fala é acompanhada pelos gestos das mãos e dos braços, fazendo um sinal de fim, de encerramento, como quem me avisa que o tempo daquela conversa deveria parar por ali. Emocionada, agradece, dizendo o quanto sua história de vida era bonita e, mais uma vez, ela sorriu.

Figura 13 – 1ª Roda de contação de história, na frente da casa de Dona Depa



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Já era noite no terreiro, as horas haviam se passado rapidamente, mas ainda hoje parte de mim continua naquele lugar, aquele terreiro bem varrido, que testemunhou aquelas vidas se multiplicando e se pondo como o sol o faz todos os dias no crepúsculo da tarde.

Toda essa experiência, fundada na cartografia como método, possibilita-nos transpor o vivido para o papel com mais fidelidade, com mais compreensão dos rizomas que se formam na organicidade da vida, podendo compor esse trabalho, que necessita apresentar resultados, responder aos objetivos e entregar, como retorno social, 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).

Assim, ganhamos um sentido de expansão de nossas existências ao conhecer a vida dessas mulheres Griôs, como Dona Depa, que tanto nos ensina 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, passamos para mais uma visita à casa de Dona Depa. Agora me sentia mais descontraída, sem o peso do momento inicial e sem aquele medo de que as coisas dessem errado. 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 viveadeira, sua avó Griô.

Naquela visita, a conversa se espalhou pela casa, com os assuntos se misturando, até que perguntei 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 e, com empolgação, 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 estava no grupo escolar, rezando nossa novena, e o padre da cidade apareceu para 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?”. Aí ele disse que ia dar uma ajuda pra levantar a igreja e assim foi (Dona Depa, 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 a provocar nele uma mudança de atitude, que se refletiu em benefício para a comunidade.

Na ocasião, a filha mais velha de Dona Depa me chamou para mostrar o andamento da obra da igreja. Uma construção imponente em meio à paisagem árida, que fica numa parte mais elevada do terreno, com pé-direito alto, espaço generoso na divisão do altar, banheiros com portas externas para acesso da comunidade, já em fase de subir o teto. Perguntei sobre os recursos para a continuidade da obra, e ela falou de algumas contribuições, como a do padre, da prefeitura municipal, outros doadores voluntários, além da contribuição das pessoas da comunidade com mão de obra, dando como moeda de valor sua força de trabalho, alimentadas pela devoção.

Figura 14 – Obra de construção da igreja



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Nesse movimento de construção da igreja, nos 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 uma das lideranças da Associação de Moradores.

Outro aspecto importante dos costumes religiosos de Dona Depa e da comunidade Curral Velho é o sincretismo religioso, pois, ao mesmo tempo em que todos se envolvem e se entusiasmam com a construção da igreja católica, vez por outra também se encontram no Xangô, nome pelo qual se referem às cerimônias religiosas de matriz afro-brasileira, nas duas tendas de umbanda, localizadas na comunidade próxima, chamada Junco. Na mitologia Iorubá,

Xangô é uma das divindades, cultuado tanto na Umbanda quanto no Candomblé, ambas religiões de matriz africana. Em ambas, Xangô é o Orixá que representa a justiça “Xangô é o trovão que rasga o céu, o fogo que ilumina a noite e o rei que sustenta a lei sobre a terra” (Verger, 2018, p. 72).

Tivemos a experiência de participar de uma cerimônia na Tenda de Dona Bonifácia. Um acontecimento marcante, naquele congá cheio de pessoas da comunidade, de todas as faixas etárias, tanta gente que não comportava todo mundo do lado de dentro e as pessoas iam se espalhando pelas varandas, corredor e na frente da casa.

Em meio aos pontos cantados e às giras, me senti em uma dimensão diferente. Enquanto me impactava com a potência das batidas dos tambores, observava a comunidade, que se comportava ali como em uma festa; parecia que ali era uma celebração da vida. As crianças corriam pelo salão, algumas pessoas sorriam de alguma dança desengonçada, os médiuns recebiam suas entidades espirituais e a velha Dona Bonifácia, no canto do salão, com sua bengala, ao lado do altar, abençoava e aconselhava quem a procurava. Era assim que a comunidade se expressava: “Outro dia eu tive ali no Xangô”, “Faz tempo que não piso no Xangô”, “Quando era mais nova, eu ia era muito pro Xangô”. Assim fui percebendo que, para a comunidade, a religião não é tratada com rigidez puritana, mas como uma grande festa, na verdade, um festejo, em que se reencontram as velhas amizades, comem, dançam e pedem proteção.

Enquanto uma mulher Griô, cujo conhecimento e forma de se movimentar 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 trazidas por Fernanda Chamarelli de Oliveira, quando analisa as teorias de Cheik Anta Diop sobre sociedades matriarcais na África:

Já o berço meridional, que engloba a África, tendo como base de desenvolvimento sociedades agrárias, devido à vegetação existente, possibilitou o processo de sedentarização, tinha a mulher como base de uma função central, pois era ela que trabalhava na agricultura enquanto os homens caçavam, sendo assim sociedades favoráveis à organização matriarcal. As propriedades eram coletivas e a organização social baseava-se em uma vida comunitária. Caracterizava-se por ser uma sociedade uterocêntrica, pela policonjugalidade, pela matricentricidade e por uma concepção solidária de vida em comunidade, o que tornava possível a xenofilia e a percepção positiva da alteridade, pois o outro não era visto como inimigo (Oliveira, 2018, p. 322).

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, mas buscando decolonizar nosso pensamento, substituindo o saber sintético pelo saber orgânico (Bispo, 2019).

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, alicerçado nos aprendizados que possam ser gerados a partir do conhecimento da vida delas. 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. A partir de então, entendemos que é possível criar dispositivos artísticos e pedagógicos, a partir das oralidades das mulheres Griôs, como ferramentas de reparação histórica.

Compreendemos, ainda, que esse trabalho não se encerra em si mesmo, tampouco pretende construir uma fórmula pronta de reconhecimento desses saberes experienciais, acumulados em todos os acontecimentos de seus cotidianos, potencializados na vivência dessas mulheres; antes disso, queremos promover o sentido de continuidade dessa cartografia, que, percorrendo outras comunidades, possa reconhecer outras Griôs e os rizomas que se espriam em torno delas. Meditamos ainda na importância da educação para a diversidade, que se apresenta como barco em um mar de preconceitos e dogmas, cujas léguas marítimas são atravessadas por essas Griôs a braçadas. Portanto, mesmo que elas consigam nadar e se movimentar, corremos o risco de seus saberes não romperem as fronteiras.

Essa é também a função da pesquisa social e da educação em direitos humanos: promover a construção de barcos, para garantir 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 silenciamento de nossas histórias, ampliando os espaços de celebração da vida em poesia e oração. Aqui encerro a narrativa de nossa primeira Griô, trazendo o registro de nosso primeiro encontro, um dia antes de iniciar nossa pesquisa, um momento de muita felicidade para mim, em que fui recebida com muito afeto e generosidade. Em seguida, finalizo com um poema que escrevi em 2012 e que me veio à memória enquanto redigia esta dissertação, insinuando que, lá atrás, essa pesquisa já estava dentro de mim.

Figura 15 – 1º encontro com Dona Depa e suas filhas



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Oração da Cultura Popular

Aos prédios e às casas históricas que tombam
Preservai
Aos bois e reisados que morrem
Preservai
Aos cantos e contos que desaparecem
Preservai
Aos cordéis que se perdem
Preservai
Aos trançados não repassados
Preservai
Aos ditos, às causas e anedotas esquecidos
Preservai
Às brincadeiras de terreiro substituídas
Preservai
Aos quilombos e remanescentes desprezados
Preservai
Às rezas e aos rituais demonizados
Preservai
Aos costumes e às tradições ceifados a golpe
Chorai
Arrependei-vos
Preservai
Mesmo que não voltem a ser como era no princípio
Mas para que revivam na memória do povo
Agora e sempre
Amém

Talita do Monte, 2012

Portanto, sabemos que mulheres como Dona Depa acumulam, em suas existências, as desigualdades amplamente estruturadas pelo colonialismo global, trazendo para os seus cotidianos os obstáculos que reforçam o silenciamento de suas narrativas. Em alinhamento a isso, deparamo-nos com pesquisas como a do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), que, em 2024, trouxe o projeto *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*, com indicadores que ampliam o conhecimento sobre as desigualdades de gênero e raça que ainda marcam o Brasil.

Os dados mostram que as mulheres afrodescendentes representam 28,3% da população brasileira, mas são as que apresentam menor nível de escolaridade. As desigualdades de gênero e raça persistem em todos os níveis de escolaridade na população de 25 anos ou mais. Em 2022, 37% das mulheres negras não haviam concluído o Ensino Fundamental, enquanto entre as mulheres brancas esse percentual era de 27% (IPEA, 2024). Esses dados confirmam o quanto a discriminação racial na vida dessa parcela da população ainda é constante, sendo também uma negação dos direitos humanos. Refletir sobre esses direitos humanos negados, a partir da educação, é entender esses dois pilares como indissociáveis, acrescentando a esse fundamento seus processos de construção de novos entendimentos e envolvimento da vida e com a vida, como nos provoca Socorro Borges da Silva. Entrecruzada com as teorias de Agamben, Foucault, Arendt e outros, Socorro Borges, em seu artigo “Vida nua, Direitos Humanos e Educação em tempos de tanatopolítica”, nos convida a enxergar sob uma perspectiva decolonial, para resistir ao biopoder e à tanatopolítica, que, com seus conceitos universais, acabam por desconsiderar as questões culturais e interdisciplinares (Silva, 2020).

Para isso, o eixo balizador e reflexivo dessa educação em direitos humanos, para a não perpetuação do *homo sacer*, deve considerar uma abordagem das micropolíticas, do comprometimento, da afetação com a vida e, sobretudo, de sua celebração. Portanto, a história de vida de Dona Depa a partir de seus fazeres, saberes e afetos, nos apresenta uma educação comprometida com sua comunidade quilombola, mostrando o quanto a educação é diversa quando se entranha nas engrenagens múltiplas da vida. Isso é também a garantia para a continuidade das existências negadas pelo Estado, sendo, portanto, garantia dos direitos humanos: “Uma educação que possa olhar a vida, conhecer a vida, celebrar a vida e comprometer-se com ela” (Silva, 2017, p. 11).

3.3 O que dizem as vozes das outras mulheres

Neste trabalho, trago um breve relato das outras participantes da comunidade Curral Velho, que contribuíram com esta pesquisa. Durante o tempo em que convivemos com a comunidade, ouvimos um total de dez mulheres com idade entre 68 e 97 anos. Dentre elas, destacamos anteriormente a história da mais velha, Dona Depa, considerada a matriarca da comunidade, tanto por sua idade de 97 anos quanto por sua trajetória de vida, sua personalidade marcante e seu senso de liderança, atuando em diversas áreas no Quilombo Curral Velho. Conhecer a história de Dona Depa foi uma caminhada desafiadora, sobretudo no sentido de dilatação do nosso canal de escuta, para ouvir, além dos relatos biográficos, as narrativas em que as outras pessoas da comunidade se utilizaram para se referir a ela.

Nos dez dias que permanecemos na comunidade, registramos também os diálogos das outras mulheres, que reforçam em seus discursos características de Dona Depa, apresentando-se como categorias centrais do arquétipo griô, matriarca, ancorando o seu lugar como mestra e guardiã de saberes. O que está exposto a seguir são os depoimentos das demais mulheres, pelo valor de suas trajetórias de vida, em narrativas comoventes, trazendo as histórias simples do cotidiano, a luta pela sobrevivência, os amores, a constituição da família, a lida com a terra, as celebrações e as festas. Apresentamos ainda uma colagem fotográfica, com imagens que consideramos importantes por trazer a plasticidade visual de suas vidas em suas moradas, acreditando que as imagens também reverberam narrativas.

Os relatos das mulheres registrados a seguir revelam, de formas variadas em seus cotidianos, os desafios e os benefícios de viver em comunidade, aqui especificamente em Curral Velho, trazendo também um sentido de pertencimento e unidade, quando, vez por outra, Dona Depa é citada em seus depoimentos, numa referência a ela como matriarca.

Figura 16 – Encontro com Dona Enedina



Fonte: arquivo pessoal (2025).

A primeira entrevistada, depois de Dona Depa, foi Enedina, sua filha mais velha. Seus relatos trazem um pouco da vivência em família e do período em que viveu em São Paulo. Enedina, em busca de condições de vida melhores, chegou a passar 35 anos como cuidadora de idosos.

Minha história é curtinha, é a gente labutando, cuidando das coisas... Você sabe, a prioridade é ela, a mamãe. Tem doze anos que eu cuido dela. Fui pra São Paulo e voltei. Fiquei 35 anos em São Paulo, depois tive uma filha, tenho quatro netos. Depois vim embora, papai adoceu, eu vim visitar, depois ele faleceu. Aí falaram pra eu vir embora cuidar da minha mãe, que ela não saía mais de casa. Eu ainda passei cinco anos lá antes de vir. Trabalhei nove anos cuidando de gente de idade, aí eu pedia pras veias me liberar e elas falavam que não, e minhas irmãs me chamando, até que eu disse que não ia ficar, que eu prometi pra meu pai que ia cuidar dela, até quando a gente pudesse. Em janeiro, faz doze anos que eu tô com ela. Eu não me arrependo de ter vindo, não. Em São Paulo, naquela época, era melhor pra se viver, depois ficou perigoso. Você ia pro ponto de ônibus, pro serviço e tinha que agarrar a bolsa, olhando de um lado pro outro. Então, eu não me arrependo, eu gosto porque essa daí é meu tesouro. Minha mãe é uma pessoa guerreira, criou nós tudim no sofrimento. Eu acho que eu sou forte um pouquinho, mas igual a ela eu não sou não. Ela é mais forte do que eu. Mas, pra idade, eu tô feliz, que eu tenho uma filha, quatro netos e três bisnetos (Enedina Rodrigues de Sousa, 73 anos, filha de Dona Depa).

Esse caminho percorrido por Enedina já foi o roteiro de muitos retirantes nordestinos que, fugindo da seca, acreditavam (e ainda hoje muitos acreditam) que a grande metrópole pode apresentar mais oportunidades de trabalho. Muitas vezes, a realidade é bem pior, pois esses retirantes passam a trabalhar em subempregos, sem formalização para garantias dos direitos trabalhistas, morando em condições precárias e ainda longe da família e de um sentido de pertencimento comunitário. Muitas pessoas, como Enedina, conseguem fazer o caminho de volta, mas outras não.

Figura 17 – Encontro com Dona Ivonilde



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Dona Ivonilde nos levou para conhecer sua roça, plantada no próprio quintal, onde cultiva flores e frutas, como acerola e banana, além de cereais e legumes, como maxixe, cheiro-verde, pimenta, feijão e poucas espigas de milho, por conta do inverno fraco. Já das folhas para chás medicinais, encontramos o capim-cidreira (ou capim-santo) e um pé de algodão roxo.

Eu planto, amanheço o dia, aí eu faço o café primeiro e vou molhar as planta pra me divertir, que eu vivo mais é só, que meu menino estuda e amanhece o dia dormindo. Tem vez que eu termino de molhar, já é 9 horas, e eu levanto de 4 a 5 horas da manhã. Quando eu tô mais despreocupada, eu vou lá na roça do baixão, que é a roça mesmo do plantio... É o plantio forte que a gente tem, é o milho, o feijão, as plantas pra me

distrair. A gente planta o milho e o feijão. No alto, a gente planta o feijão, que é mais arejado. Acontece que no baixão é muito molhado... A gente planta o milho, rameira, abóbora, tem vezes que planta melancia. Quando papai nos deixou, eu tinha sete anos, nós era duas, tem eu e mais a outra, que mora pra lá. Aí eu fui criada por vó. Quando eu completei meus doze anos, eu vi a mamãe tecer esteira, que é a mesma palha do chapéu. Trabalhava na roça, aí quando dava nos finais de semana a gente ia trabalhar de esteira, fazendo esteira, vendendo, pra nos criar. Passava a seca trabalhando na esteira. Naquele outro tempo, nós num foi criada passeando, não. Era trabalhando da roça pra casa, da roça pra casa. Às vezes, a gente assistia um festejo, no mês de maio, aí nós já se preparava... O festejo Coração de Maria, começava no dia 1º de maio, terminava no dia 31. Eu comecei a gostar do Rodrigues, eu tinha dezessete anos. Aí passou 17, 18, aí quando deu pro 19 nós casemo, 1969, dia 10 de agosto. Aí convivemos, tivemos família, aí quando foi agora no ano passado eu completei 52 e dois anos de casada, aí ele morreu, adoeceu, dessa doença que não tem remédio, não tem cura. Aí fiquei sozinha mais meus filhos e netos. Eu tive muitos filhos, porque naquela época você não tinha como hoje tem, pra evitar. Eu tenho quatro homens e seis mulheres. Foi a Dona Depa quem *apareceu* uns meninos meu. Já estão tudo criado, já tenho neto e bisneto... A gente vevi com momentos de alegria e de tristeza. Quando a gente vevi só, nunca é como você viver com seu marido, né? Porque sempre ele dizia “Ivanilde cada dia que se passa a gente tem aquela vontade de viver mais porque é muito bom”. Aí Deus tirou. Mas, mesmo assim, Deus me dá aquele conforto de alegria, né? Dentro de meu trabai, dentro da minha casa, eu peço a Deus que me dê aquele conforto, aquela força pra mim viver trabalhando e na companhia de meus filhos, graças a Deus. Os filhos sempre me arrudeia (Ivanilde, 76 anos, moradora da comunidade).

Durante a conversa, fomos surpreendidas pela filha da Dona Ivanilde, que nos ofereceu um delicioso chá, apresentado com afeto e bom gosto, com uma flor colhida no próprio quintal. Depois da conversa, fomos para a frente da casa, onde estavam os demais familiares. Lá, a conversa se espalhou e, com uma certa empolgação ainda da entrevista, Dona Ivanilde veio me mostrar sua pequena roda de fiar, recordando aquele saber aprendido com a avó. Sua história, assim como a de muitas mulheres da comunidade, é carregada de luta e sofrimento, mas também aponta a felicidade de terem, naquele contexto comunitário, a família sempre que possível reunida. Outro aspecto importante é que, mesmo estando aposentada, não deixa de cultivar a terra; o seu quintal apresenta uma diversidade de culturas alimentícias e medicinais que se conectam com a diversidade de seus saberes.

Figura 18 – Encontro com Dona Maria Divina



Fonte: arquivo pessoal (2025).

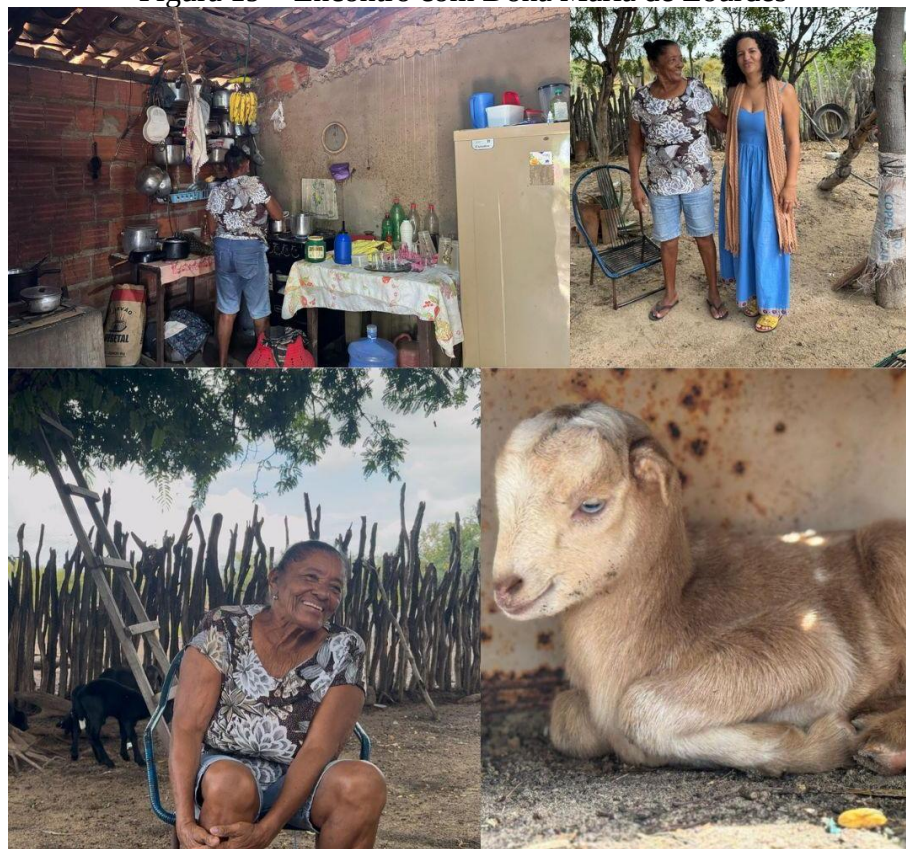
Todas as participantes da pesquisa apresentaram essa relação com a terra, embora algumas, por questão de saúde, já não cuidem mais do manejo, como é o caso de Dona Maria Divina, cujos dois filhos adultos cuidam do plantio e da criação de animais de pequeno porte, enquanto ela cuida de um filho e uma neta, adultos, em condições especiais de saúde, uma realidade de cuidadora que teve que assumir desde a infância. Como se vê no relato a seguir, os aspectos da vida de luta se repetem em sua história também.

Nasci e me criei aqui em Curral Velho. Meu pai era Anízio Rodrigues do Rosário e a mãe era Joseja Maria da Silva. Aí a mãe faleceu e eu tive que cuidar de casa e dos irmãos com sete anos. Aí eu fui crescendo, tinha que pisar milho e fazer tanta coisa, pra dar de comer aos irmãos e ao pai. Pra sobreviver era muito difícil, tinha que fazer empreita e botar madeira, o pai botava eu e outro irmão pra trabaiaá na roça, pra botar madeira no jumento e levava pra ir fazer a cerca. Quando chegava em casa, ainda tinha que fazer o dicumê pra dar pra mim e meus irmãos. Aí fui crescendo, me casei com o Procópio Rodrigues de Sousa, que eu conheci nos festejos. Nós fomos tomando conhecimento um do outro e depois casemo. Nós tivemos dez filhos. Aqui, o dia a dia é na luta. Os rapaz vão pra roça. Depois ele faleceu. Minha alegria é ter meus filhos... Graças a Deus, nós vive tudo unido. Eu ensinei a rezar um Pai-Nosso, ir num festejo.

A vida nossa é essa, uma vida de roça. Aqui é uma comunidade muito boa. Ainda hoje eu gosto do batuque, eu era dançadeira... É muito bonito o Reis com o Batuque, com aqueles caretas pra gente brincar, se divertir. Na hora que tem, eu peço o menino pra me levar numa moto. Eu também frequentava o Junco, a gente fazia aquele giro, cantava os pontos lá no Xangô, mas eu adoeci da perna e deixei de frequentar (Maria Divina da Silva, 76 anos, moradora da comunidade).

Mesmo diante do cotidiano desafiador, Dona Maria Divina confessa que, sempre que possível, participa das atividades culturais da comunidade, inclusive foi em um festejo que conheceu seu companheiro, já falecido, com quem teve 10 filhos. Ela reforça ainda sua felicidade em morar em Curral Velho, um lugar tranquilo, onde ela também participou muito “tempo do batuque”, como dançadeira. Seus filhos atuam como os Caretas da Festa de Reisado e, antes de adoecer do joelho, também frequentava o Xangô.

Figura 19 – Encontro com Dona Maria de Lourdes



Fonte: Arquivo pessoal (2025).

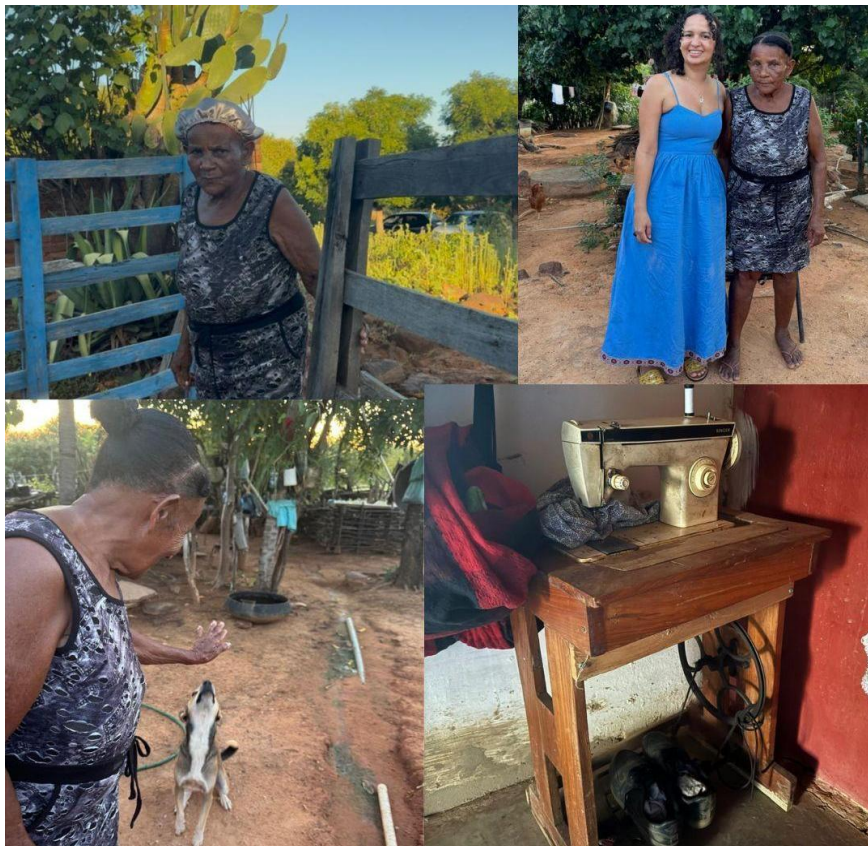
Dona Maria de Lourdes, assim como Dona Maria Divina, já não aguenta mais a lida na roça, ficando apenas com os cuidados da casa e a criação dos bichos, um trabalho que também demanda tempo e dedicação. Seu relato traz também as melhores condições de trabalhar na

terra, através de maquinários mais modernos, pois, como ela mesma diz, já trabalharam muito na enxada.

Eu nasci em Curral Velho, eu tive 13 irmãos, meus pais já eram daqui. Nossa casa era lá do outro lado, perto do Seu Augusto. Morava todo mundo lá dentro, depois foram saindo, se casando. O meu marido se chama Iraci Coelho, nós se conhecemos, depois que eu já tinha casado do primeiro casamento não deu certo, eu tenho um filho do primeiro casamento. Aí eu voltei pra onde tava minha mãe mais meu pai, depois eu dei fé dele, ele deu fé de mim e nós se casamos e até hoje nós estamos vivendo, graças a Deus. Nós temos mais de trinta e um anos juntos. Nós trabalhamos aqui de roça, nós plantamos o milho e feijão, só pra o uso, só dá mesmo pra dar de comer pras criações, os bichos, galinha, bode, ovelha, gado, tô criando uma porca e os patos. A lida na roça a gente trabalha muito, a gente vai arar, plantar, limpar, colher aqueles legumes. A gente usa a plantadeira pra plantar, ela tem um jeitinho que ela bota o milho lá e já sai fechada, de seis a sete caroços. A gente já trabalhou muito na enxada, agora ficou melhor, a gente usa também o trato, paga a diária; tem vez que o prefeito paga pra comunidade, mas tem vez que demora e a gente paga de particular, pra vim arar a terra da gente. Tem o tempo certo de plantar. Como esse ano a gente plantou e não deu bom, faltou chuva, perdi o milho todinho. Quando soltou o pendão, cadê a chuva? O feijão também não deu, eu tô comprando o feijão. Quando precisa de alguma coisa, eu vou pra São João, nós temos um carrinho, graças a Deus. No tempo antigo, era aquela dificuldade, aquele sofrimento quando a gente não era aposentado... O pessoal sofreu muito pra criar um filho, fazer aquela diarinha pra comprar uma rapadura, uma farinha. Agora, com os programas do governo amiorou foi muito, graças a Deus que amiorou. Naquele tempo uma mulher como eu tinha que trabalhar de roça ainda. Hoje eu não trabalho mais de roça, que eu num guento, eu cuido das coisas aqui de casa. A comunidade aqui eu acho boa, a vida aqui tem festejo de Nossa Senhora da Aparecida, que Dona Depa fazia (Maria de Lourdes da Conceição Coelho, 67 anos, moradora da comunidade).

Outro fator determinante nesse alívio do trabalho pesado são os benefícios sociais do governo, como a aposentadoria rural, que trouxe mais dignidade e menos adoecimento à população do campo. Ela afirma que, este ano, com as chuvas fracas, não colheu feijão, tendo que comprá-lo na cidade. Em outros tempos, essa realidade geraria períodos de fome e escassez, pois, como ela mesma conta, “no tempo antigo, era aquela dificuldade, aquele sofrimento quando a gente não era aposentado... O pessoal sofreu muito pra criar um filho, fazer aquela diarinha pra comprar uma rapadura, uma farinha” (Maria de Lourdes, 2025). Como podemos acompanhar, a garantia de melhores condições para as populações rurais viverem em suas localidades é fundamental para erradicar a pobreza e trazer mais dignidade, para que comunidades como Curral Velho não desapareçam com sua cultura e seus modos de vida tão importantes para a diversidade deste país.

Figura 20 – Encontro com Dona Eleosina



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Continuar vivendo em sua comunidade e cultivando a terra é um direito que Dona Eleosina não abre mão. Aos 78 anos, ela continua cultivando sua roça, onde planta milho e feijão, e tem um pomar com muitos tipos de frutas, como manga, banana, coco, abóbora, melancia, caju, limão, lima, acerola. Além do plantio, ela também costura e faz crochê, numa disposição admirável.

Eu não nasci aqui, não. Mamãe morava em outro lugar, cheguei aqui eu já tava grande. Quando o papai morreu, meu irmão tava no Pajeú e carregou nós pra lá. Os irmãos já tinham casado a metade, dois foram pra São Paulo, lá mesmo eles morreram, não sei de quê. Nesse tempo, a gente não sabia notícia. Eu vim pra Curral Velho, porque eu casei com esse rapaz daqui. Eu tinha uns 35, eu já era idosa, não era muito novinha não, eu nunca casei com outro, não, foi só com esse aí mesmo. Nós andando nessas novenas, aí ele deu fé deu, aí ele deu certo comigo, estamos com 52 anos de casados. Temos quatro homens e quatro mulheres. Nós trabalhava muito pra dar de comer às crianças, eu nunca larguei a roça, ainda hoje o povo diz: “Larga, Eleosina a roça. Tu já criou teus fi”. Eu digo: “Não, que eu gosto da roça demais”. Eu não posso ficar parada, só se tiver doente. Nas vazante, nós plantava arroz e, aqui, nós planta o milho e o feijão, e as fruti, que é abóbora, melancia, banana, essas coisa aí. Eu costuro, mas é só da minha cabeça mesmo. Eu vendo o vestido dos outros, eu costuro, qualquer blusa, eu corto, na hora que aparecer o pano... Eu gosto de costurar. Em casa, eu labuto, faço crochê, mas num é bom ainda não. Meus fi nasceram tudo aqui, quem

apareceu foi a Dona Maurícia, que já morreu. Ela que ensinou a Dona Depa, minha sogra a ser parteira. O derradeiro era de dois, eu tive que ir pra São João, naquele tempo a gente não fazia exame. Foi duas menina muié. O povo dizia: “Ei, me dá uma”. Eu disse: “Dô o quê, rapaz?”. O açúcar que compra pra uma, compra pra outra. Lá no fundo lá da roça tem não sei quantos pé de manga, tá tudo fulorando. Pé de coco, pé de caju, de limão, lima, acerola, banana e laranja, lá no baixão. Ainda dizem: “Liosa, o que tu tá fazendo na roça?”. Eu digo: “Eu sei o que eu tô fazendo: tô plantando minhas coisinha de eu ter mais na frente”. Eu aprendi a gostar da roça no Pajeú, eu aprendi tudo lá, com as vizinha da mamãe, o povo lá é trabalhador. Aqui eu gosto muito da Novena, agora tão fazendo essa igreja aí, pra nós caminhar pra lá, o pessoal tá ajudando. A santa é da Nossa Senhora da Aparecida, a mesma da Veinha, Dona Depa. Quando eu cheguei aqui, ela já tava veinha, só rezava essas visita, quando o povo morria ela ia rezar e nós ia acompanhar ela. Lá perto do rio, eu botei os cano, aí tem um motor que puxa a água do rio, outro dia eu levo vocês lá. Quando eu cheguei, a gente morava lá do lado da veinha (Dona Depa), depois o Domingo levantou essa casa e nós viemos pra cá. Quando eu tô muito assim, dou uma volta lá na casa de Dona Depa, depois eu volto. Da minha vida, o mais feliz é que eu tenho meus filho, tudo com suas casas. Agora não fico muito feliz que eu tenho filho em Brasília, ele manda notícia, mas não voltou mais. Eu já enfrentei um bucado de coisa, até o momento eu me considero forte. Eu tô aqui na minha casa, mas se eu vê uma pessoa precisando de ajuda, pode me chamar, eu vou ajudar, eu sou muié pra isso, mesmo eu via desse jeito que eu tô (Eleosina Maria de Sousa, 78 anos, moradora da comunidade).

Na conversa com Dona Eleosina, vez por outra ela cita Dona Depa, sua sogra, a quem ela apelida carinhosamente de Veinha. Casada com seu Rodrigues há 52 anos, ela se orgulha de ter os filhos e as filhas, cada um com suas casas, embora sinta muita saudade do filho que mora em Brasília. Eleosina termina sua fala destacando sua força diante das dificuldades da vida e sua disponibilidade em ajudar a quem precisa. A partilha do que se tem e do que se sabe parece ser um hábito comunal em Curral Velho.

A simplicidade das moradias em meio à paisagem árida do sertão não esconde a fartura da partilha, quando, vez por outra, é possível ver uma bacia de manga, uma carne de criação, um pouco de farinha ou goma circularem entre uma casa e outra. As casas, bem arrumadas e limpas, estão quase sempre com as portas abertas para esperar a passagem do vento, aliviando o calor do lugar, como também a espera de uma visita no final da tarde para uma conversa tranquila. É nessa prosa que os moradores dialogam sobre os acontecimentos do cotidiano na comunidade enquanto admiram o horizonte.

No tempo em que estivemos lá, pudemos experimentar um pouco desse cotidiano, nas visitas feitas para realizar as entrevistas com as mulheres, e de cada casa admiramos uma paisagem diferente. Uma das paisagens mais bonitas é a da varanda da casa de Dona Maria Antônia, nossa próxima entrevistada, com um pequeno lago que apresenta à frente.

Figura 21 – Encontro com Dona Maria Antônia



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Como nos conta, Dona Maria Antônia vai completar 50 anos morando nesta casa, uma bela morada, toda avarandada, com paredes grossas e pé-direito alto, em comparação às outras casas da comunidade; no entanto, nossa entrevistada não é a proprietária. Trata-se da casa do dono da fazenda, na qual ela e a família são os trabalhadores. Segundo ela, o antigo proprietário, chamado Chico Cronenberg, sobrenome muito comum na oligarquia local, vendeu a fazenda para Florêncio, contabilizando como uma das propriedades o seu vaqueiro, marido de Maria Antônia. Era costume da época, essa herança escravocrata de tratar os trabalhadores como propriedade, e foi assim que o casal recém-casado foi morar na antiga fazenda, multiplicando por lá a família.

Eu caminhava mais com a minha mãe para o Batuque, o meu pai também. Ele morreu em 1992, muito novo, com 60 anos. Depois, quando eu casei, eu desci pra cá. O Florêncio comprou isso aqui, que é o dono. Meu marido trabalhava pra Chico Cronenberg, que era amigo do Florêncio, aí ele disse: “Pois eu dou meu vaqueiro a você, meu moço”. Aí enviou nós pra cá e nós viemos no fim da era de 66, porque em 77... Vou completar 50 anos morando aqui, um lugar muito sossegado, a gente cria os bichinhos à vontade. De primeiro, a minha condição era mais fraca, agora me aposentei melhorou muito. Antigamente, eu fazia a comida, deixava meus meninos sozinho, pra mode ajudar meu marido. O dinheiro que ganhava era muito pouquinho, ele gostava de beber. Aí eu deixava os meninos com a comida feita, trancado e às vezes tinha um que malinava demais. Eu marrava ele, panhava uma rudia, passava na perninha dele e botava no pé da mesa. Dizia pra mais veia: “Quando ele chorar, você

dá a mamadeira e dá água a ele pra beber, que eu vou capinar”. Mas quando eu tive a derradeira, eu já não fazia mais isso, que eles ajudavam a olhar os outros. Toda vida eu gostei de deitar galinha, pegava aqueles frango, ia vender, juntava aquele dinheirinho e dava pra comprar as coisas. Eu tive muita alegria na minha vida, minha fia estudou, fez a universidade, eu fiquei muito alegre quando ela concursou... Fizemos uma festona, foi a mais nova, foi muito bom, ela fez história. Aí arranhou um rapaz e se casaram. Ela trabalha em Pedro Laurentino, como professora de História. A dor maior que eu tive na minha vida, foi quando eu vi meu esposo morrendo e meu filho internado, doente, tudo ao mesmo tempo, eu sabia que ele não ia escapar. Meu filho chegou com uma dor por dentro dos pulmões, não podia nem suspirar. No dia da visita, ele tava melhor um pouquinho, aí o dono da casa trouxe ele no enterro do pai. Foi a dor maior do mundo que eu senti na minha vida. Ele morreu de repente, num instante, tá com nove anos que meu marido faleceu. Meu filho nunca mais bebeu... Aqui as criação é as ovelha, as galinhas, tem os porco ali dentro do chiqueiro, o gado é criado solto. O gado não é só nosso, é do dono da fazenda. Nas coisas do laboro da casa, eu aprendi a fazer o requeijão, manteiga... Eu aprendi a viver, né? A Comunidade de Curral Velho é muito importante, é uma comunidade que o povo não vive de briga, não vive discutindo, não roubam... São umas pessoas que são tudo direito, porque não tem safadagem de vaidade, é uma comunidade unida. O Batuque pra mim é uma coisa muito boa, muito bonita. Quando eu vejo eles cantando e dançando, eu acho muito maravilhoso... Eu não danço nem canto, mas adoro aplaudir. Fui muié mesmo, criei meus filho na marca de pobre, mas criei. Eu me considero uma mulher forte, porque até agora, na saúde eu me considero forte e minha família não faz nada também sem combinar comigo. Quando querem fazer uma coisa, eles vêm me dizer e aí eu fico muito alegre, me sinto muito importante com isso. Meu filho que mora na Lisboa tem um pocinho e disse que agora vai botar uma placa solar, aí veio me dizer e eu fico contente, perguntou o que eu achava. Eu disse que tá bom. O outro queria tirar uma cerca do lugar pra botar no outro lugar, aí eu disse: “Não! Você faz a sua e a outra pessoa faz a dela”. Aí ele concordou (Maria Antônia Alves Rodrigues, 63 anos, moradora da comunidade).

Nesse relato comovente, ela fala do desafio de ter que cuidar dos filhos pequenos e, ao mesmo tempo, participar com o marido da labuta na roça, em um claro acúmulo de funções e responsabilidades, colocando essa mulher em uma tripla jornada de trabalho. Nessa labuta, ela foi criando bicho, fazendo queijo e manteiga, vendendo ovos e frangos, enquanto guardava com disciplina o dinheirinho arrecadado. Foi dessa fonte que saiu o dinheiro para criar os filhos e dizer com orgulho a alegria de formar a filha caçula no curso superior, hoje concursada do município vizinho como professora de História. Hoje, Maria Antônia vive com um filho e o neto vaqueiro, profissão que herdou do avô. Algumas vezes, durante a entrevista, tivemos que dar uma pausa para ela se recuperar da emoção e enxugar as lágrimas ao contar sua história e se lembrar, com saudades, do marido falecido há nove anos.

Figura 22 – Encontro com Dona Maria de Jesus



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Ao redor de Curral Velho existem outras comunidades, ambas próximas umas das outras, permitindo que os moradores de ambas possam se visitar, dando continuidade aos laços dos mais antigos. Foi em uma dessas comunidades que nasceu Dona Maria de Jesus, mais precisamente da comunidade do Riacho dos Negros, onde seus pais tiveram doze filhos. A família grande, a casa sempre cheia, fez com que ela desse continuidade a esse legado, mantendo as reuniões familiares para, como ela mesma disse, “ninguém se sentir só”.

Eu nasci no Aveloz, no Baixão, extremado com o Riacho dos Negros. Meu pai era do Junco e minha mãe era do Baixão. Aí viemos e fomos trabalhando, e papai comprou essa propriedade aqui, da bisavó de Justino, finada Madalena. Quando nós viemos pra cá, eu tinha um ano, nós era onze filhos, nós plantava arroz, milho, papai prantava uns três hectares de mandioca. Depois eu casei, tive meus fi, quatro filho homem. A luta era luta mesmo, era na roça, era criando um bichinho, o marido trabaiaando. Depois, veio esse Bolsa-Escola, aí foi ajudando. Depois, foi o Bolsa Família... que o Bolsa-Escola era 15 reais, o vale-gás, 15 reais, aí eu sei que o total recebido no cartão era 45 reais, um mês sim, um mês não. O marido trabaiaava e a gente vendia um ovo, vendia uma galinha, uma criação, um porco, aí a vida continuou assim. Hoje em dia, eu trabaio em casa, mexendo com minhas galinha, bode, ovelha. Eu me aposentei, meu marido também, meus fi cresceu, casaro. Um é professor e dois trabaia em comércio, e um tá aqui trabaiaando mais eu. A vida aqui é assim, aqui tem esse batuque aí, as mulheres inventaram esse grupo de reza, eu gosto de acompanhar elas, na Novena. A vida aqui é boa, é calma, tenho um barzinho aqui, eu vivo dele, uma ajuda, pra complementar a renda. Aqui, quando não tinha água encanada, a gente levantava cinco horas da manhã, pra pegar um jumento na roça pra ir panhar água, distância de duas

léguas, umas lata na cabeça, umas no jumento... Era duas viagens, aí quando terminava de pegar já era meio-dia, de tarde tornava a ir pegar de novo. Foi luto, foi trabalhoso, a pessoa não sabia o que era ter um gás em casa, tinha que caçar aquela lenha pra poder cozinhar. A pessoa ia numa distância de duas léguas ou três pra lavar pano de quinze em quinze dias. O momento mais feliz da vida é quando a gente tá na mocidade, que a gente tem aquele prazer de andar. Mas o momento mais difícil foi quando eu perdi meus pais, porque sempre os pais da gente é aquela coisa que guia a gente, mesmo a gente saindo de casa, qualquer coisa a gente vai lá, eles conforta a gente, mas aquele momento que a gente fica sem eles, a gente fica sem guia. Meu pai ele era alto, claro, um homem lutador, ele botava cavalo pra esquiar; ele era vaqueiro, trabalhou muito. Minha mãe e minha avó tecia rede no tear. Ela juntava aquele monte de algodão, com as muié pra descaroçar e fazer aquela meada, aí trucia, tinturava aquelas linhas e fazia aqueles novelos. Isso era uma rede pesada, pra vida toda, não era pra vender não, tinha muito filho. Eu não herdei, mamãe largou de mão, mas era uma coisa muito gostosa, muito linda. Eu sou do Riacho dos Negros, minha vida é essa aqui, minha casa sempre é cheia de gente. Eu sou uma pessoa que não gosta de viver só. Nós fomos criados era com o povo mesmo, uma família mais ou menos de vida, o povo mais precisado ia lá pegar, a troco de serviço, milho, feijão, legumes, que ela não tinha dinheiro pra pagar. Quando é Natal, eu faço aquela janta, almoço, fim de ano do mesmo jeito, Semana Santa do mesmo jeito. Eu fui fazendo aquela continuação pra ninguém se sentir só, sem ter pra onde ir, graças a Deus. Eu vendo aquela bebidinha e a gente fica conversando e se divertindo. Eu agradeço de você ter vindo e ter interesse de conhecer minha história. Minha história é essa (Maria de Jesus Rodrigues de Sousa, 63 anos, moradora da comunidade).

Outro ponto que marca o seu depoimento é a diferença que os atuais programas sociais de governo, de distribuição de renda, fazem na vida da população, como água encanada, energia elétrica, aposentadoria, vale-gás, dentre outros. São benefícios que facilitam o cotidiano, pois, ao não precisar todos os dias buscar lenha na mata ou carregar pesadas latas d'água na cabeça por muitos quilômetros, as pessoas ganham mais dignidade e conforto. Nesse relato, percebemos, mais uma vez, a história da partilha, pois o pouco que se tinha adquirido com muito esforço poderia ser dividido com quem estava em uma situação pior. Talvez seja esse gesto solidário coletivo que mantenha as bases da resistência de comunidades como Curral Velho.

Figura 23 – Encontro com Dona Maria Rodrigues



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Por fim, nossa última entrevistada, Dona Maria Rodrigues, que aos 82 anos nos recebeu debaixo da frondosa figueira de 60 anos, que ela havia plantado em frente à sua casa. Foi lá que resumiu 82 anos de sua vida, para nos contar um pouco de sua trajetória marcada por alegrias, como o casamento que foi festejado com muita comida junto à comunidade, e por dores, como a perda de entes queridos, como a irmã, o marido e um neto.

Eu nasci aqui em Curral Velho. Meus pais também já eram daqui. Eu tinha doze irmãos, seis homens e seis mulheres. A vida nossa era sofrida, era no pilão, pisando arroz, pisando milho. Não tinha esse negócio de carne arriba, carne abaixo... Nossa vida primeira era sofrida. Tinha criação de animal quem podia ter, mas os mais pequenos não tinha, vivia de uma diária, quando aparecia. Nesse tempo, tinha muito legume, porque Deus dava muita chuva, tinha muito legume pra colher... Era o arroz, era o milho, o feijão, era tudo. Nós tudim era da roça, era aquela bueirona de meninote com a enxada no ombro, um atrás do outro. Aí o velho ia na frente e a velha ficava em casa cozinhando o mugunzá, que era o milho com feijão misturado, com os couro de porco tudo junto, era bom demais. Depois, eu fui crescendo e arrumei esse rapaz, me casei, tive esse bocado de filho, com o Egídio Rodrigues do Rosário. Ele tá com uns treze anos que faleceu. Nós se conhecemo assim no movimento, dando fé um do outro, ainda dancemo ainda. Nesse tempo ainda tinha casamento. Eles vieram falar com meus pais e nós se arrumemo pra casar. Depois meu pai comprou essa terrinha e nós passemos logo pra cá. Fizemos esse barraquinho, tapemos o quarto de telha e a salinha com galhos de marmeleiro em cima pra fazer sombra, até juntar dinheiro pra comprar as telhas. A casa era de taipa, e aqui nasceram todos os treze filhos, sete homem e seis mulheres. Nós fomos vivendo, trabalhando, indo pra roça com os filho. Esse tempo não tinha isso de filho largar e ir pra onde quer não. Só ia com ordem dos

pais, mas de primeiro tinha ordem. Aqui eu costurava uns paninhos pra nós se vestir. Às vezes, pra me divertir, eu andava no Batuque. A vida aqui é essa, sofrida. Aqui eu gosto de criar uma galinha, um porco... Daqui eu vou às vezes pra São João, resolver as coisas na rua. Lá eu tenho umas filha e uns netos. A gente tem uma rocinha que planta o feijão, o milho, só não planta mais arroz, que os invernos são fracos. Antigamente, a gente plantava a mandioca. Eu tinha o forno, meu marido era quem torrava a farinha, passava semanas torrando, com aquele bocado de homem arrancando mandioca, aquele bocado de muié tratando a mandioca pra tirar no fomento, que era passar no caititu. Dois homens na roda e as muié panhava aquela massa pra passar na rede, pra tirar aquela tapioca. Quando era de manhã, as muié ia buscar água pra lavar aquela tapioca. A coisa mais linda do mundo. Antigamente tinha muita coisa aqui, muita novena, agora tá acabando tudo. A Depa que festejava tá adoentada... Tinha Dona Maurícia que faleceu, finada Chiquinha também. Ainda não andei na obra da igreja, que estou operada, mas eu vou lá com fé em Deus. Na inauguração, a gente dá uma galinha, uma da outra coisa, porque se juntar a comunidade toda dá muita coisa. As mulheres daqui são fortes porque trabalham muito e se ajudam. A gente tem medo de falar que tá alegre, porque as vezes acontece as coisas ruim. Eu mesma já perdi uma irmã, uma filha, já perdi um neto. Minha irmã tá com três anos, ela foi morar em São Paulo. Tava com quatro meses lá e pegou aquela doença que deu agora, a covid. Ela foi embora daqui porque o marido tava batendo nela, aí separou e foi viver com as filhas e morreu. Eu mandei trazer o corpo dela pra ser velado aqui, a Jeovita. Aqui vivem comigo os três filhos, tudim são vaqueiro. Meu casamento foi bom, foi muito bonito, muita comida, lá no Aveloz. Ele tava de paletó e eu com vestido branco, rodado, de manga. Eu sempre gosto de ir no Xangô, mas agora não tô indo. A Bonifácia é minha conhecida veia, quando nós se vê, nós se abraça, é uma saliência danada. É bonito lá, o lugar dela (Maria Rodrigues do Rosário, 82 anos, moradora da comunidade).

Ela traz relatos importantes para entendermos a realidade do trabalho no campo, em que as crianças, na época de sua infância, também viviam na lida com a terra, como ela mesma diz, saíam enfileiradas, com o velho na frente, enquanto a velha ficava em casa, cozinhando a comida. A mesma fila que participou em sua infância junto com os irmãos e as irmãs, indo para a roça com o pai, ela reproduziu com os filhos, também indo para a roça atrás de cultivar o alimento. Mas, para além do trabalho, ela fala da festa, do quanto gostava de participar do Batuque, da Novena e do Xangô. Dona Maria Rodrigues fala da tenda de sua velha amiga Bonifácia, líder religiosa da casa de Umbanda Tenda Nossa Senhora Aparecida, que leva o mesmo nome da novena organizada por Dona Depa, bem como da igreja que está sendo levantada. As duas organizações religiosas levam o mesmo nome: Nossa Senhora Aparecida, a santa negra. De um lado, um terreiro de Umbanda; do outro, uma igreja católica se erguendo, ambas frequentadas pela comunidade. Muitos moradores e moradoras falaram das frequências no Xangô; algumas lamentam não poder mais ir pelas questões de saúde, mas um fato que se apresenta de forma nítida é a importância que a comunidade dá às duas manifestações religiosas, sem distinção hierárquica ou grau de importância.

Em nosso tempo em Curral Velho, fomos convidadas a conhecer Dona Bonifácia, na comunidade Junco, distante 17 quilômetros, numa quarta-feira à tarde. Em nossa chegada, ela

nos recebeu na porta, sorridente, dizendo que já havia sido avisada de nossa visita em um sonho, na noite anterior. Conversamos um pouco na varanda da casa, até que ela nos chamou para entrar e conhecer a sua tenda, lugar onde acontecem as celebrações religiosas. Lá dentro, a conversa se prolongou e, em meio aos assuntos, surgiu o convite para que voltássemos no sábado à noite, onde aconteceria a celebração com a comunidade e os visitantes. Assim fizemos; dois dias depois, retornamos à noite. Após desatolar o carro da lama que encontramos no meio do caminho, seguimos para a Tenda Nossa Senhora Aparecida que, diferente do dia da primeira visita, estava lotada de gente. Foi a primeira vez que estive em um terreiro de Umbanda como aquele, parecia uma festa da comunidade, não havia a sisudez litúrgica de outros lugares que frequentei. Lá, enquanto os médiuns baixavam na gira (momento do recebimento dos espíritos-guia, que muitas vezes descem enquanto seus médiuns ficam girando, numa dança), ao redor do congá (mastro posicionado no centro do salão), os ogãs (músicos) tocavam e cantavam os pontos, que são as músicas religiosas. Em meio a tudo isso, as crianças corriam, brincando como de costume, enquanto alguns visitantes, sentados em cadeiras ao redor do salão, sorriam e comentavam uma coisa aqui, outra ali, como quem assiste a um entretenimento. Não percebi ali um rigor silencioso, de rigidez disciplinar; o que me parecia haver era uma liberdade para que as pessoas participassem como desejassem: algumas entravam na gira, outras assistiam, outras brincavam, outras bebiam e, nos intervalos, as bacias de distribuição do lanche circulavam por entre as mãos que se estendiam para receber a oferta generosa, numa espécie de coreografia bem-marcada pelos costumes cotidianos de quem participa do Xangô como um grande festejo. Nesse percurso, pensei no sincretismo religioso, na diversidade das formas de cultuar e celebrar a fé, na inseparabilidade do espaço religioso do espaço festivo e muitos outros apontamentos para outros momentos e pesquisas futuras.

Ao falar da farinhada, que sua família realizava, também nos traz um dado dessa relação coletiva do trabalho, cuja divisão dos resultados desse ofício se dava a partir do compartilhamento dos alimentos gerados como subprodutos da mandioca. São descrições de uma atividade em que, mais uma vez, não aparece uma separabilidade tensa do que é trabalho e do que é festa; trata-se da cultura da farinhada, que se realiza desde o plantio da maniva, passando pela colheita, até chegar aos processos de preparo da goma, do beiju e da farinha. Esse processo, assim como tantos outros dentro da comunidade, traz saberes múltiplos, pois também na farinhada é preciso conhecimentos diversos, como o geográfico para saber qual o melhor clima, solo e período do ano para plantar, assim como a fase certa da lua para a colheita.

Nas oralidades dessas mulheres, podemos conhecer parte da realidade de sua comunidade; afinal, elas são também a comunidade, cujas bases de existência foram sendo construídas gradativamente em seus cotidianos de encontros, festa, trabalho, cantorias, nascimentos, falecimentos e casamentos. Em todos esses acontecimentos cotidianos, percebemos a presença marcante das mulheres e, mesmo que isso não se anuncie de forma explícita dentro de seus relatos, o que podemos constatar é que em Curral Velho existe uma gestão matricial da vida em comunidade. Isso não significa dizer que a comunidade esteja ilesa ao poder opressor do patriarcado, que traz para a cultura diária episódios de machismo, mas o que podemos afirmar é que, ainda diante desse cenário, essas mulheres seguem resistindo com seus saberes, fazeres e afetos.

Portanto, trata-se de uma pesquisa que percorreu dois territórios, nos quais se multiplicam uma diversidade de saberes da experiência. Assim como em Curral Velho, na comunidade Fortaleza IV, onde vive Chica Lera, as narrativas da oralidade nos trouxeram outras vivências e outros cotidianos, onde, no entanto, se encontram e se bifurcam semelhanças e diferenças nas histórias dessas matriarcas, conforme acompanharemos a seguir, no capítulo que trata da vida de Chica Lera e de seu território de pertença. A primeira diferença que anunciamos é a questão territorial: enquanto Dona Depa reside em uma Comunidade Quilombola, Chica Lera mora em um Assentamento Rural. Embora o município de Esperantina tenha em seu território algumas comunidades quilombolas, como o Quilombo Olho D'Água dos Negros e o Quilombo Vereda dos Anacleto, nosso destino foi a Comunidade Fortaleza IV, pois já sabíamos que era ali a comunidade onde viva Chica Lera e foi ao seu encontro que a pesquisa seguiu, na região norte do estado do Piauí, conhecida como Região dos Cocais.

4 CHICA LERA: VIDA DE PALMEIRA

Figura 24 – Chica Lera e os frutos da palmeira



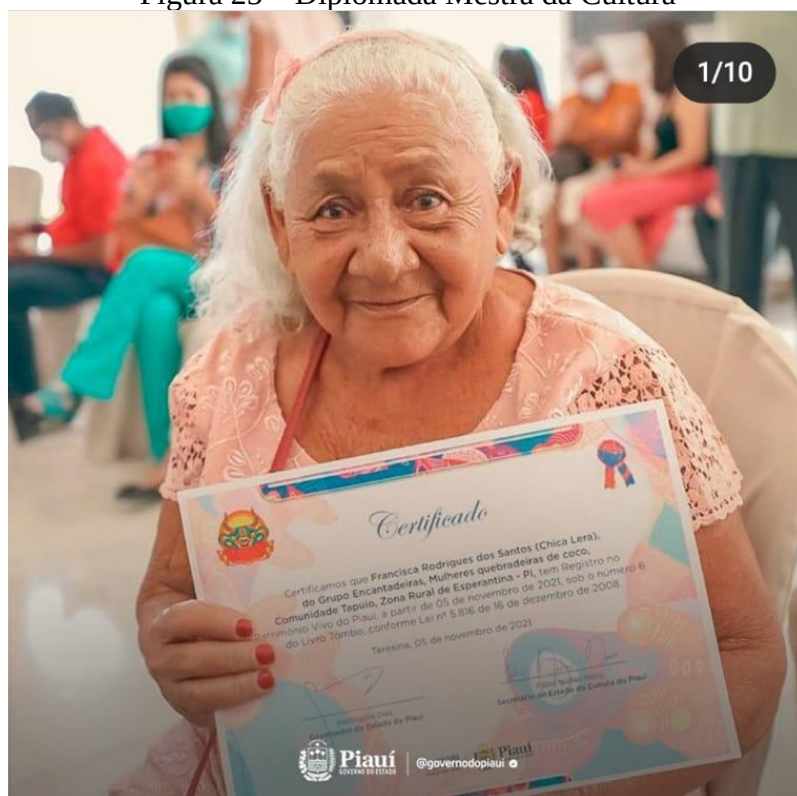
Fonte: arquivo pessoal (2025).

O encontro com nossa Griô Chica Lera teve um ar de aconchego, quando nos recebeu na porta de casa com sorriso largo e braços prontos para o abraço. Inevitavelmente, para nós, estar com Chica Lera em um contexto diferente do que a costumamos encontrar — nos eventos de governo, nas manifestações e nos movimentos de militância, na luta pela terra — foi um tanto desafiador.

Para que se possa entender melhor a dimensão dessa Griô, antes de conhecermos sua narrativa sobre si mesma, quero apresentar um pouco do que conhecemos sobre seu território. Saber de onde fala essa voz também é uma maneira de compreender a sua dimensão.

Em 2021, Chica Lera recebeu o título de Patrimônio Vivo, garantido pela Lei nº 5.816 de 16 de dezembro de 2008, por meio de edital promovido pela Secretaria de Estado da Cultura (SECULT). O título vem pelo reconhecimento de sua trajetória na organização popular de trabalhadores rurais, sobretudo mulheres, na luta pela terra e na difusão da cultura das quebradeiras de coco, aqui apresentada de forma resumida.

Figura 25 – Diplomada Mestra da Cultura



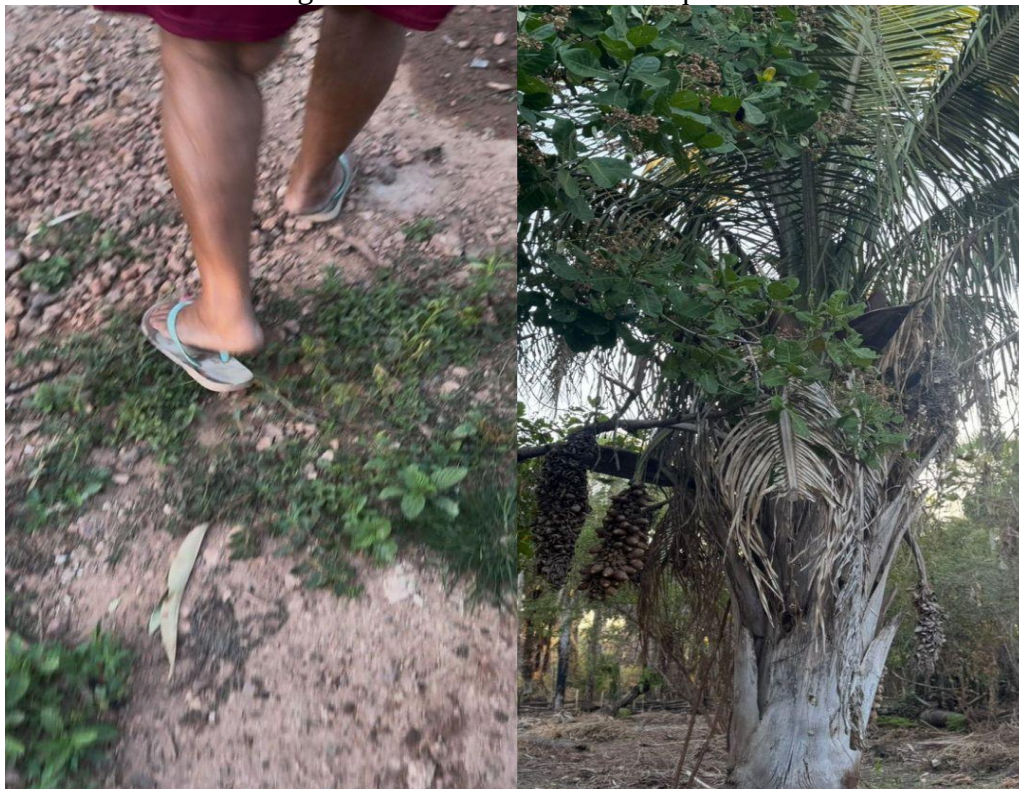
Fonte: Site Nova Cartografia Social da Amazônia (2021).

Em nossa conversa, foi possível confirmar o universo de temas com os quais Chica Lera se compromete no exercício da sua *Vida de Palmeira*, como ela mesma nos pediu, logo no início da conversa, que intitulássemos o capítulo que trata de sua história.

Assim como nos provoca Sodré (1997), quando afirma a necessidade do povo em diáspora de se reterritorializar, também pensamos Chica Lera a partir do seu território. Quando ela fala, pronuncia-se a partir de um lugar, de um território geográfico e político, uma terra de luta e disputas. Em qualquer conversa inicial que se tenha com ela, a defesa do território, dos modos de vida, da cultura do cotidiano em coletividade ganha lugar introdutório, quando não central, em suas oralidades. Quando fala de si, fala também sobre pertencimento. Tendo isso firmado, ela percorre um mundo de lugares, caminha por diferentes comunidades, viaja para outras cidades e outros estados, compartilhando seus saberes e seu território com a coragem e a astúcia de mestra. Saberes que guarda não como exclusividade, mas com cuidado e com responsabilidade de uma guardiã.

4.1 Terra de luta – Cartografia do território de Esperantina

Figura 26 – Chica Lera em seu quintal



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Para chegar até a casa de Chica Lera, nossa Griô, percorremos 188 quilômetros para o norte do Piauí, saindo de Teresina rumo ao município de Esperantina. De acordo com dados da página oficial da Prefeitura Municipal, a cidade, que é considerada uma capital sub-regional de alta influência, fica perto do município de Parnaíba, litoral piauiense. Esperantina é o município mais populoso da pequena região, com cerca de 41 mil habitantes, estando a uma altitude média de 59 metros acima do nível do mar, com clima tropical megatérmico, temperaturas elevadas durante todo o ano e um bioma misto, com espécies típicas do Cerrado, Caatinga e muita presença de palmeiras, como carnaúbas e babaçus. O município também abriga o Parque Ecológico Cachoeira do Urubu, com belas quedas d'água e uma fauna diversificada.

Nosso destino era a Comunidade Fortaleza IV, que faz parte de um grande assentamento dividido em sete partes denominadas Fortaleza, cada uma com sua respectiva numeração. A divisão foi assim realizada pelos herdeiros do falecido proprietário da terra, conhecido como Velho Gervásio, sendo posteriormente reivindicada pela população que há décadas morava sem qualquer direito ou garantia. Após longos anos de luta, os moradores receberam o direito de

permanecer no território, mas ainda hoje aguardam os títulos de posse, que devem ser entregues pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

No ano de 1979, Esperantina foi palco de grandes manifestações de trabalhadores rurais, que, explorados pelos coronéis da região, não podiam sequer construir uma casa de taipa, para que não lhes fosse garantido o direito à moradia.

Figura 27 – Manifestação



Fonte: *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí* (2019).

Data de 13 de julho de 1739, a carta que conferiu o sítio Boa Esperança ao português Miguel Carvalho e Silva, que aí fixou residência e constituiu numerosa família. Outro português, João Antônio dos Santos, possuidor da Fazenda Urubu, construiu casas e currais em local próximo ao mencionado sítio, dando à localidade o nome de Retiro. Originou-se daí o nome de Retiro da Boa Esperança. O pai de João Antônio dos Santos, possuidor de vários escravos, construiu três tanques de pedra do urubu, à margem do rio Longá, solicitando aos filhos que não os incluíssem no seu inventário e, sim, ficassem como bem comum. O local, pela qualidade do solo, atraiu moradores, dedicados à lavoura e à criação de ovelhas. Em 1847, foi concluída a construção da Capela de Nossa Senhora da Boa Esperança, onde, após sua demolição, se edificou uma Igreja. Elevado à categoria de vila a denominação de Retiro da Boa Esperança, pela Lei Estadual n.º 970, de 25-06-1920. Pelo Decreto Estadual n.º 1.279, de 26-06-1931, a vila de Boa Esperança (ex-Retiro da Boa Esperança) é extinta, sendo seu território anexado ao município de Barras do Marataoan. Elevado novamente à categoria de município com a denominação de Boa Esperança pelo Decreto Estadual n.º 1.575, de 17-08-1934, desmembrado do município de Barras (ex-Barras do Marataoan). Sede no antigo distrito de Boa Esperança. Constituído do distrito sede. Pelo Decreto Estadual n.º 754, de 30-12-1943, o município de Boa Esperança passou a denominar-se Esperantina (IBGE/Esperantina, 2025).

A concentração de terras nas mãos de poucos demarca uma cultura de privilégios. Assim também foi o processo de colonização do município de Esperantina, com as grandes sesmarias distribuídas aos apadrinhados da Coroa portuguesa. Trata-se de um processo muito comum no

Brasil, sobretudo no Nordeste. Uma cultura de exploração que vem desde o Brasil colonial, reafirmada pela Lei de Terras que, no pós-abolição, estabeleceu a compra da terra como única garantia de direito, proibindo a apropriação por posse (Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850, Art. 1º: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”).

O branqueamento como ideologia das elites de poder vai se refletir no comportamento de grande parte do segmento dominado, que começa a fugir das suas matrizes étnicas para mascarar-se com os valores criados para discriminá-lo... Esta estratégia discriminatória contra o elemento negro não surgiu, porém, com a chegada dos imigrantes europeus na base do trabalho livre (Moura, 1988, p. 69-71).

O município já foi palco de intensas disputas de terras, mantendo um estado de violência que permeia sua história, como o episódio conhecido como massacre dos ciganos. Segundo matéria no site da agência Eco Nordeste, o trágico episódio aconteceu na manhã do dia 11 de novembro de 1913, quando quase 200 ciganos foram perseguidos pela polícia e mortos sob acusação de terem cometido delitos. Entre as vítimas, estava uma criança de 7 anos que, após cair de um cavalo, refugiou-se em uma árvore e, ainda assim, foi atingida e morta pelos policiais que, segundo relatos, chegaram a degolar o menino. Tudo aconteceu no antigo povoado Retiro da Boa Esperança, atual Esperantina do Piauí.

A partir desse breve contexto histórico, podemos entender o quanto avançamos a passos lentos nas questões de garantias para as populações rurais, tendo o direito à terra como princípio básico de acesso à cidadania. Uma dura realidade que mantém Chica Lera e seus pares em permanente estado de luta e alerta. Somente em 2025, a partir da obra de construção de uma estrada pelo Governo do Piauí, atravessando seus territórios, é que o INCRA se viu impelido a marcar os lotes de cada morador e moradora. Esses terrenos, somente agora demarcados, pertencem ao Assentamento Fortaleza IV, que, por sua vez, pertence a um conjunto de sete assentamentos originados de uma grande fazenda pertencente ao Velho Gervásio, como era chamado pela comunidade, grande opositor dos trabalhadores rurais da região, os quais ele tratava com mãos de ferro, explorando o povo. Após seu falecimento e com a continuidade de intensas lutas dos camponeses e camponesas, a família do fazendeiro dividiu a herança dos sete filhos em sete partes, hoje denominadas Fortaleza I, Fortaleza II, Fortaleza III, Fortaleza IV, Fortaleza V, Fortaleza VI e Fortaleza VII. No ano de 2025, a obra de construção da estrada que corta a comunidade de Chica Lera, no Assentamento Fortaleza IV, realizada pelo Governo Estadual, teve início sem qualquer diálogo com a comunidade e sem documentos que

demonstrassem um estudo sobre os impactos ambientais e sociais. Isso mobilizou, mais uma vez, os moradores em manifestação, parando a obra até que os responsáveis se dispusessem a dialogar com a comunidade. Chica Lera fez questão de me mostrar pessoalmente a obra, a mata nativa de palmeiras derrubada e a casa de uma vizinha que ficou alagada devido ao desvio irregular que fizeram de uma passagem de água.

Figura 28 – Chica Lera me levando ao canteiro de obras



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Esses fatos nos convidam a alcançar a obra *Os despossuídos*, em que Karl Marx se manifesta sobre a ideia de propriedade privada, diante do debate em torno do “roubo de madeira”, um campo de disputa acirrado à época, em torno da criação de uma lei que punia os pobres que adentrassem a floresta para pegar madeira e outros recursos naturais. Uma clara estratégia de privilegiar os proprietários de terra, em detrimento dos camponeses, fato que Marx questionou com implacável convicção:

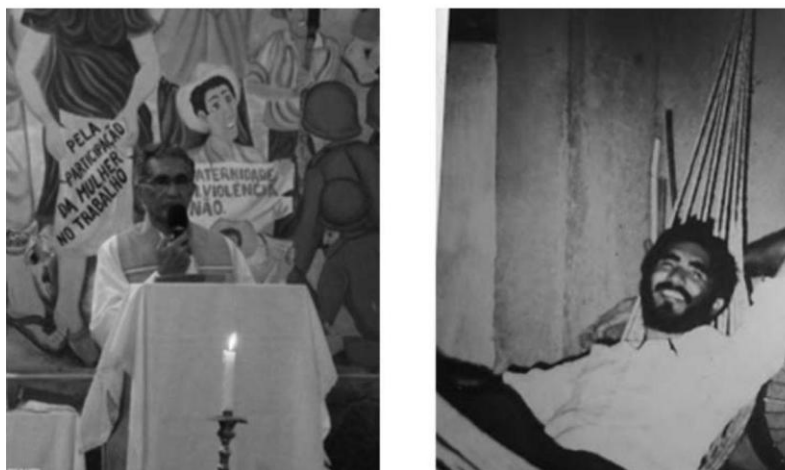
Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade? (Marx, 2007, p. 5).

Impossível falar desse território de disputas sem falar de uma figura emblemática conhecida como Padre Ladislau, importante articulador das comunidades, aliado que se juntou ao povo camponês na luta pela terra. Em seu depoimento para o livro que conta sua história, *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no*

Piauí, organizado pelas pesquisadoras Carmen Lúcia Silva Lima e Arydimar Vasconcelos Gaioso, Chica Lera conta que foi através de Ladislau que começou a participar dos movimentos. Ela afirma que o padre apanhou de um proprietário de terra na Vila São Pedro por causa da comunidade que ele foi evangelizar, colocando sua vida em risco. Outra fala importante de Chica Lera no livro mencionado anteriormente denuncia a permanente violência na luta pela terra:

Porque tem pessoas que é a favor do que você faz, mas tem outros que lhe entrega. Então, a gente coloca nossa vida em risco e para isso precisa ter coragem, porque se você não tiver, você corre na mesma hora, você foge, porque você não quer morrer. Foi devido a isso que Ladislau apanhou, porque ele começou evangelizando. Hoje é um grande assentamento lá nesse local. Naquele tempo, os assentamentos eram mais pelo o INTERPI. Ele foi celebrar a missa na comunidade Vila São Pedro, o capanga chegou e deu nele. Deu chute nele, queimou a casa da comunidade e a Bíblia. Quero dizer para vocês que o Ladislau foi a pedra de todo lugar; foi a pedra fundamental dentro dessa grande luta pela desapropriação das terras lá em Esperantina (Santos, 2019, p. 43).

Figuras 29 e 30 – Padre Ladislau



Fonte: *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí* (2019).

Para finalizar nossa breve cartografia desse território, cuja luta camponesa continua resistindo diante das novas engrenagens do poder, que mantêm os grandes latifúndios, trazemos um depoimento do próprio Padre Ladislau, a seguir, para o livro sobre Chica Lera, no qual nos apresenta uma dimensão da existência de nossa Griô a partir de seu olhar.

Francisca Lera, como é conhecida, é um belo fruto das Comunidades Eclesiais de Base – CEBS. Sua luta e seu empenho com a vida vieram da palavra de Deus encarnada. Ela começou a se empenhar com as pessoas para que elas acordassem também. E sua comunidade, o Tapuio, entendeu bem que a palavra de Deus estava bem ligada a essa situação, era uma região de conflito pela terra e pelo coco babaçu. O babaçu estava

nas mãos dos latifundiários e eles proibiam as pessoas de quebrar o coco para tirar o leite e o azeite. Ela é uma mulher teimosa diante da verdade e do direito de seus companheiros e companheiras. Ela diz o que pensa, brigava e briga quando é necessário. É uma das pessoas que acordou para o valor da vida e nada mais abafa a sua voz e a sua militância. Ela se empenhou junto com o seu povo, nunca foi sozinha, ela foi um instrumento para defender a natureza, ela entendeu que a fé tinha uma dimensão ecológica, por isso começaram a enfrentar com firmeza a luta pela liberdade do babaçu. Uma luta de mulheres corajosas, que foi vitoriosa, elas conseguiram organizar o próprio movimento delas. Esse despertar da natureza foi algo muito interessante, por isso Chica Lera cantava “*Ei, não derrube essas palmeiras. Ei, não devore os palmeirais*”. Esses cantos geraram nela uma mística muito forte que foi se proliferando no coração do seu povo oprimido, que começou a dizer não aos grandes latifundiários da região. A comunidade da Chica Lera foi uma semente forte da luta pela terra e pela liberdade dos babaçuais, é uma experiência preciosa e inquietadora, foi fantástico! A luta pela vida, pela terra, pelo babaçu e a natureza preservada é uma exigência da fé libertadora (Santos, 2019, p. 44).

Conhecer, ainda que brevemente, o território ao qual Chica Lera faz parte nos ajuda a reconhecer o movimento rizomático que molda as partes envolvidas nesse processo sociocultural histórico. Adiante, apresentamos uma breve exposição de uma das dimensões de sua vida como figura pública e mestra da cultura e, em sequência, nos permitimos conhecer Chica Lera pela narrativa de sua própria voz, contando sua própria história.

4.2 Mais uma vez o conto – *A mulher, o poço e a estrada*

Iniciamos nosso momento de produção de dados com a contação de história *A mulher, o poço e a estrada*, dispositivo escolhido para nos conectar sensivelmente com nossas Griôs, para o acionamento de suas memórias. Após a história, foi perceptível, em toda a fala de Chica Lera, sua intensa capacidade de construção do discurso, trazendo vez por outra uma referência ao nosso conto, fazendo ligação com as diversas situações de sua trajetória.

Figura 31 – Narrando o conto *A mulher, o poço e a estrada*



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Eu comecei a lembrar que parece que eu também caí dentro do poço e fui botar força pra sair. E disse: “Muié, tu tem que sair contando tua história... Se a gente quer, a gente consegue”. Mas, diz que aquilo que a gente recebe de graça, devolve de graça. Você não vai me pagar nada, só uma coisa, quando você terminar o seu trabalho, o que você está pensando em fazer? É isso que eu estou falando, da forma que você está devolvendo o que você colheu, que você faça o lançamento da entrevista, em qual lugar? Como você está pensando em fazer o lançamento? (Chica Lera, 2025).

De forma bem objetiva e sincera, Chica Lera chamou a atenção sobre o que pretendemos fazer após aprendermos com sua história e concluirmos nossa pesquisa, demonstrando um certo cansaço do costume antigo de quem foi por lá, levou o aprendizado e não deu qualquer retorno à comunidade que, como ela mesma disse, não é sobre dinheiro, é sobre retorno. Sua fala reflete também uma lucidez sobre esse *modus operandi* ocidental de se fazer ciência, quando não vê o saber que generosamente compartilha sendo restituído não só em reconhecimento da sua produção de conhecimento, como também em benefício para a comunidade. Sua reivindicação denuncia um flagrante funcionamento da engrenagem do epistemicídio, como bem nos provoca Sueli Carneiro em sua tese *Dispositivo de racialidade* (2023):

mesmo após a intensificação da investigação sobre esses temas, os negros estiveram ausentes como sujeitos do conhecimento... sem o seu acolhimento como sujeito político e de conhecimento e, em muitos momentos, desqualificando a resistência negra (Carneiro, 2023, p. 45).

Sua experiência nos faz retomar o filme *Ex-Pajé*, de Luiz Bolognesi, lançado em 2018 no Brasil, quando, numa cena icônica, o líder indígena Perpera Suruí, um ex-xamã, recebe uma correspondência. No envelope, uma volumosa tese de doutorado, com conhecimentos indígenas repassados por ele ao pesquisador. O ex-pajé olha com a devida indiferença; afinal, a tese está toda escrita em francês.

Após nos dar essa puxada de orelha, recebida por nós com a humildade devida, Chica Lera continua sua fala, dando o direcionamento de como quer o título de sua história:

Vou dar uma dica: o nome *Vida de Palmeira*, porque a Palmeira foi a minha vida. Porque minha mãe me criou a partir dos filhos da palmeira e eu criei meus filhos também com a mesma coisa e criei os meus netos com a vida da palmeira, e ela nunca me cobrou nada. A palmeira, pra mim, é a minha mãe. Muita gente me pergunta: “Por que você diz que a palmeira é a sua mãe?”. Eu tenho quatro mães, a mãe do céu, a minha mãe biológica, a minha mãe carnaúba e a minha mãe palmeira (babaçu). A Carnaúba foi de onde primeiramente eu recebi os alimentos, foi do fruto da carnaúba. Onde minha mãe morava não tinha babaçu, era carnaúba. A gente era pequeno e a minha mãe arrendava aquela parte, onde ela ia tirar a palha, ia aparar, riscar, secar, bater e tirar o pó, pra vender e comprar o alimento pra gente (Chica Lera, 2025).

Depois de nos indicar o tom do seu discurso, cujo pensamento se organiza em torno da reverência e da referência que faz às diversas matriarcas de sua vida, retoma nossa conversa, trazendo o começo de sua trajetória, desde pequena, a partir da vida de sua mãe biológica, como ela mesma nomeou.

Eu não nasci aqui nesse local, vim pra cá com a idade de três anos. O meu pai faleceu... Não conheci meu pai, só fui criada pela mãe e... Nós veio de lá, pra perto do Riachinho, onde tinha os irmãos dela. Nós era três irmãos, por parte de pai e mãe, mas depois ela arranhou outros dois. Ela contava que tinha muita necessidade, passou muita dificuldade pra nos dar o alimento, porque lá o trabalho dela era com a palha de Carnaúba, trabalhar de roça e fiar algodão. Aí mudou de um lugar pra outro, que ela não conhecia ninguém, não sabia quebrar coco. Uma mãe com três filhos pra dar de cumê... A minha mãe aprendeu a quebrar coco na pedra, porque ela via nós chorando, pedindo o que cumê e ela não tinha pra dar. Ela ia quebrar o coco na pedra, tirar o farelinho pra ir nos intertendo ali... Aí a gente se embebedava logo, aí ia dormir, porque não tinha outra coisa pra ela dar de comer. Ela não conhecia ninguém. Ela contava que ela ficou numa certa posição, que ela só ia na fonte buscar água depois que todo mundo ia na cacimba, porque as vestes que ela tava não dava pra se apresentar na frente de ninguém. Aí tinha uma vizinha que começou a tomar amizade com ela e foi arrumando serviço pra ela, aí ela foi começando a trabalhar de roça. Aí, já foi melhorando um pouquinho (Chica Lera, 2025).

Não bastasse todo o desafio em ter que lidar com a fome e a falta de oportunidades, Chica Lera conta um episódio traumático vivido ainda na tenra infância, quando sua mãe teve os filhos arrancados sem consentimento, prática que parece ter sido comum à época. Demonstrou ainda que, mesmo bem pequena, já tomava nas próprias mãos as rédeas de seu destino antes que os outros o fizessem.

Em seu relato, é possível observar também a total ausência do Estado na garantia de direitos humanos básicos, lançando aquela família e tantas outras à própria sorte, em um contexto social em que a fome e a pobreza eram os pilares da vulnerabilidade social à época, negando àquela criança, inclusive, o direito sagrado a brincar.

Numa saída dela, minha vó, que era madrastra da minha mãe e a gente tinha como vó, ela pegou e espaiou nós três. Deu uma pra uma pessoa, me deu pra outro, o meu irmão ela deu pro dono da terra onde a gente morava. Eu sofri muito, porque era uma família de gente que queria ser rica, queria ser branca e me surravam, me batiam, porque eu era negra e aquela coisa toda. Mas eu não fiquei lá durante a vida, eu fugi da casa. A minha mãe já tinha criado asa, já andava de festa em festa, aí uma mulher me falou que tinha visto ela na festa. Eu digo: “Pois tu diz pra ela pra vir me buscar, que eu vou-me embora”. Os donos da casa pelezaram pra mim voltar e eu disse: “Não volto mais, não”. E fiquei com minha mãe e o meu irmão voltou logo, agora minha irmã custou porque minha vó tinha dado pra uma mulher em Barras. E assim minha mãe sofreu muito pra criar nós, passou muita necessidade, que as coisa não é como hoje, né? Não tinha direitos, só tinha direito de quebrar o coco e vender a amêndoa pro patrão. Não tinha direito de vender pra outro local, não tinha o direito de tirar um

azeite pra temperar, era tudo no leite de coco. Não tinha carvão, era na lenha mesmo... Não podia fazer uma casa. Era só parede de palha, coberta de palha, não podia fazer de taipa. E assim fomos vivendo, fomos crescendo, crescendo, e elas cuidando e a gente juntos, mas com aquela maior necessidade... Não foi uma infância de ter o direito de brincar, de se divertir, ir uma festa. Não podia cortar o cabelo, não podia usar roupa de manga assim (Chica Lera, 2025).

Esse capítulo lamentável da história de Chica Lera revela um passado escravocrata recente, que regeu culturalmente o comportamento daquelas famílias, em que as mais abastadas se utilizavam da exploração das que viviam situações de extrema pobreza e vulnerabilidade. Trata-se de um costume conhecido, que usa como disfarce o argumento de que vão ajudar a família, adotando seu filho ou sua filha, crianças e jovens que serão tratados “como se fossem da família”, quando, na realidade, são forçados a fazerem trabalhos domésticos pesados, sem o direito a brincar ou estudar, sofrendo maus-tratos e humilhação. Invariavelmente, nesses casos, as famílias negras são as que sofrem duplamente as marcas dessa desigualdade social.

Com o passar do tempo, Chica Lera, já crescida e vendo a continuidade das dificuldades naquela vida de escassez e privações, acabou vendo como única saída a opção do matrimônio, na esperança de reescrever a própria história. No entanto, a cultura patriarcal, cuja subserviência da mulher é o que faz a manutenção de um ideal de família feliz, também ditava as normas do lugar.

Inté que fui crescendo, passando por essas necessidades, inté que me casei. Eu digo: “Eu vou me casar, que se eu me casar, pra mim a coisa vai melhorar”, mas eu me enganei. Porque a gente já recebia uma educação que hoje não tem. Hoje, o filho ou a filha vai pra onde quer, tem a liberdade de ir. Nós não tinha, me enganei, ficou foi pior, porque a educação que a mãe passava era: “Casou, pois só vai cuidar da casa, dos filhos, do marido e só vai pra onde ele deixar e tem que pedir”. Era desse jeito, mas fui indo. Era sofrimento, ele era bebedor de cachaça, chegava em casa bagunçando, quebrando os cacarecos que tinha. E fui indo. Agora vai quase chegar naquela história da mulher do poço. Fui indo e fui indo, passei por momento difícil, difícil. Depois chegou o padre Ladislau aqui em Esperantina, começou a surgir as comunidades e eu comecei a participar. Mas antes eu fiz três testes e não tenho vergonha de contar pra vocês, eu experimentei beber cachaça, que pra mim se eu bebesse ia resolver o problema, mas ia era buscar mais problema, eu vi que não dava certo, beber cachaça não era pra muié. Aí eu fui participar da macumba, também eu via que lá não ia resolver o problema. Eu sempre tive isso, quando eu via que não dava certo eu mesma saía. Eu dizia, mas será que o povo que morre tá tudo solto aí no mundo? Não, esse negócio tá errado. Esse cara quer tirar proveito em cima de mim, ele que vai ganhar dinheiro e certeza de que essas almas não está tudo neste povo. Então eu saí. Aí surgiu as comunidades e eu comecei a participar, comecei a participar, aí eu disse: “Por aqui vai dar certo, eu vou passar nesse teste aqui” (Chica Lera, 2025).

Numa busca incessante de si mesma e para encontrar o próprio devir, passou por distintas experiências, dentre elas beber cachaça, enfiando o dedo na ferida do patriarcado, que

definitivamente não aceita o circular dos corpos femininos nos bares e na vida boêmia. O outro lugar foi numa tenda religiosa de Umbanda, onde, sem contestar a espiritualidade, não se identificou com os ordenamentos e a condução do dirigente da casa, fazendo-a contestar a exploração da fé. Como terceira experiência, Chica Lera citou o impacto das relações comunitárias da luta pela terra em sua vida, fazendo-a se sentir pertencente àquela causa. Era esse o lugar que ela reivindicaria como seu, fazendo mais uma vez um movimento de embate das práticas patriarcais, que dão aos maridos o poder de decidir sobre o livre-arbítrio de suas companheiras.

Aí, quando deu um dia, eu tava na comunidade e ele (marido) chegou e disse: “Hoje é o último dia que tu pisa aqui na comunidade”. Eu também não disse nada, não briguei. Eu disse: “Nós vamos discutir quando nós chegar em casa”. Aí quando eu cheguei em casa, eu disse: “Rumbora, senta aí. Agora você vai me dizer dessas três coisa o que é que eu vou participar: se é beber cachaça, participar da macumba ou se é ir pra comunidade. Dessas três coisas, o que você me disser, eu vou participar. Se é pra beber cachaça, eu não vou beber cachaça mais os outros homens não, eu vou beber mais tu, porque tu bebe. E onde tu beber um trago eu bebo outro, e a outra coisa que eu vou te falar: tu sabe como é o jeito de mulher quando tá beba, quando cai, num sabe? Nem calcinha eu não vou vestir”. Aí o resto não vou dizer o que eu disse não (risos). Aí ele ficou calado. Eu digo: “Ah ele consentiu” (Chica Lera, 2025).

Mais uma vez, nossa contadora da própria história, sabendo do poder de sua oralidade, rearticula o seu pensamento e nos traz novamente o fio condutor, o nosso conto *A mulher, o poço e a estrada*, adotado por ela para nos conduzir na aventura escancaradamente real que foi e é a sua *Vida de Palmeira*. Uma vida forjada na luta, emancipada pelos movimentos sociais, que traziam um sentido de unidade na luta coletiva, movimentando suas participantes a questionarem as engrenagens que movem suas vidas, fazendo contestar as injustiças que se apresentam de maneiras variadas. Com essa emancipação, ela encontra forças para modificar a própria vida familiar. Questionando as atitudes opressoras do companheiro, ela vai construindo estratégias, fortalecendo o discurso e, pouco a pouco, se desvencilhando dos desmandos do marido, oferecendo-lhe três opções para que ele escolha de qual delas Chica Lera poderá participar, quando, na verdade, ela já havia tomado sua decisão.

Figura 32 – Chica Lera e o marido



Fonte: *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí* (2019).

Mas sofri igual a mulher que caiu dentro do poço, pra sair de dentro chamava “Socorro, socorro” e dizia: “Uma hora daí tu sai”. Aí fui indo, participando... Outra hora me levantava. Já fui pisada dentro da comunidade porque era casada só civil, porque naquela época aquelas pessoas tinha o preconceito, que quem era casado civil, não era filho de Deus, era filho do diabo e virava não sei que coisa lá. Depois, já avó que eu fui casar no religioso. Então, eu passei por tudo isso pra chegar aqui. Mas a outra coisa que aconteceu, pra emendar a história, é que minha filha saiu pra trabalhar no São Luís só, quando vei ó... (*fez gesto de barriga grande, gravidez*). Aí ela só arrumando e trazendo, e ele (marido de Chica Lera) dizendo que era pra ela deixar o menino e sair de novo, que era pra mim não sair. Até que, do meio pro fim, eu disse: “Não. O negócio agora não tá certo, não”. Quando ela teve o outro menino, eu disse: “Pois agora você vai ficar com ele e eu vou. Tchau”. Peguei as coisas, as trouxinhas e fui. Foi depressa que eu saí de dentro do poço, aí fui. “Que dia tu vem?” (marido perguntou). “Não sei, eu sei a hora que vou sair. A hora que eu vou voltar não sei não”. Aí ele dizia: “Leva a rede!”. Eu disse: “Não, deixa ela aí, quando eu chegar é pra ela tá aí no lugar dela”. A minha vida pra mim chegar hoje, pra mim tá contando essa história pra vocês foi por aí (Chica Lera, 2025).

Tendo enxergado a luz projetada no poço, aprendido a pedir socorro e a recorrer às próprias forças, dizendo a si mesma “tu tem que sair daí”, nossa Griô consegue se firmar na luta coletiva, desempenhando forte liderança comunitária, sobretudo na organização e no fortalecimento das mulheres rurais. À medida que se fortalecia comunitariamente, empoderava-se dentro de casa, deixando de ficar sob o jugo do marido, sem necessariamente romper com a família, mas, sobretudo, dando as cartas do jogo.

Figura 33 – Chica Lera no jardim de sua casa



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Graças a Deus tinha as outras companheiras. Se tinha uma viagem, no começo da semana, eu falava com ela, ela vinha, nós passava dois três dias quebrando coco pra vender, pra comprar o que comer, pra deixar em casa. E, ainda assim, pra mim sair eu ia pedir as outras pra pedir pra ele. Veja a cabeça da gente, da muié. “Pede ele pra mim ir pra lugar tal mais tu”. Era a Vilma, a Maria Alice, a Francisca Martins... Até que um dia eu tomei posição: “Cê sabe de uma coisa? Essas menina num é muié dele não, quem é a muié dele sou eu, eu quem devo partir pra ele. Não venham mais pedir ninguém”. Depois disso eu dizia: “Pois eu vou pra tal lugar!”. Pronto, aí eu não pedi mais a ninguém pra vim pedir pra mim ir para as partes. Me fortaleceu muito andar com as outras mulheres. A mulher que caiu dentro do poço ficou gritando, pedindo a luz e a outra foi com a luz, e disse: “Tu tem que sair, dá um jeito de tu sair”. Quando eu pressenti que a luz subiu, que deu pra mim sair eu saí, quando eu tava no escuro tudo eu pedia que os outros pedissem a ele pra mim ir pros locais. Então desde quando eu tomei a posição de não pedir às pessoas pra irem pedir a ele pra mim ir pros lugares, então daí já foi uma pequena liberdade que, de mim mesma, eu tirei com ele pra mim poder sair (Chica Lera, 2025).

Essas mulheres contavam com o apoio umas das outras, como um movimento de *dororidade*, conceito cunhado pela professora e filósofa brasileira Vilma Piedade. Essa teoria nasce a partir da incompletude do termo sororidade para se referir ao movimento solidário entre mulheres. Para a professora Vilma, a sororidade não abarca os sofrimentos e os desafios enfrentados por mulheres negras que sofrem duplamente as opressões de gênero e raça.

Segundo a escritora, a *dororidade* é quando mulheres negras se acolhem e se movimentam juntas por carregarem os mesmos sofrimentos gerados pelas interseccionalidades do racismo, classismo e sexismo.

As companheiras de luta de Chica Lera exerceram essa dororidade no momento em que a viram precisar de ajuda para deixar comida em casa antes de sair para os movimentos de luta. Juntas, elas adentravam a mata, colhiam e quebravam o coco para vender e deixar os alimentos no lar, numa tentativa de diminuir os impactos da ausência daquela mulher na casa, já que às mulheres costumam ser atribuídos os cuidados com a família, carregando o peso de múltiplas responsabilidades, sem uma divisão paritária com seus companheiros.

Assim, driblando cotidianamente cada desafio, elas seguem na luta, levantando suas vozes e juntas formam um coro, uma só voz, fortalecida e afinada para vocalizar suas reivindicações, cantando em uníssono suas lutas, suas dores, seus afetos e suas pautas. Ao todo, são mais de 20 músicas, com as quais o coral das encantadeiras anima as manifestações e os encontros, compartilhando a dimensão da cultura em seus cantos de trabalho.

Me fortaleceu muito porque eu fui me reconhecer como mulher, que o direito da mulher não é só ela tá na cozinha, não é só ela tá cuidando do marido e dos filhos. Ela tem outra família. A família dela não é só aquela que está dentro de casa. A família maior dela está lá fora. Como a música “Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar” (Chica Lera, 2025).

Em complemento ao seu discurso, Chica Lera cantou uma canção, o que vejo como uma estratégia pedagógica de amarrar o discurso, pois seu canto também é um saber que educa:

*Olê Mariê, olê Mariá
Olê Mariê, olê Mariá*

*Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar
Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar*

*Se o teu marido fala
Se o teu marido fala*

*Se não teu marido fala e tu só faz confirmar
Se não teu marido fala e tu só faz confirmar*

*Olê Mariê, olê Mariá
Olê Mariê, olê Mariá*

Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar

Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar

*Tua classe está na luta
tua classe está na luta*

*Tua classe está na luta e tu vem para ajudar
Tua classe está na luta e tu vem para ajudar*

*Olê Mariê, olê Mariá
Olê Mariê, olê Mariá*

*Estão te discriminando, estão te discriminando
Estão te discriminando e tu vem pra protestar
Estão te discriminando e tu vem pra protestar*

Entra aqui o dom do repasse dos saberes, uma das características que constituem o arquétipo Griô, segundo Amadou Hampaté Bâ, acrescido da experiência de militância, que, tendo participado de muitas formações, construiu a própria forma de repassar os conhecimentos aprendidos. Em sua fala dinâmica, Chica Lera apresenta questionamentos, entoa canções, interpreta diálogos, tecendo sabiamente uma teia de analogias para chamar nossa atenção ao tema central.

Figura 34 – Dia da Mulher em Esperantina



Fonte: Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí (2019).

Esse empoderamento se ampliava conforme ela adentrava as questões centrais para o entendimento da vida social, seja reconhecendo o papel da política na organização da vida em

comum, seja compreendendo a questão da luta de classes e, principalmente, contestando os papéis sociais, a partir da questão de gênero. É também dentro dos movimentos sociais de luta pela terra que Chica Lera desenvolve sua formação política e, na militância, amadurece o discurso da coletividade, não apenas pelo direito ao território, mas também aos direitos à saúde, à educação, à seguridade alimentar e à dignidade humana. Trata-se de um ambiente em que os debates vão se atualizando, com temas como a agroecologia e a agricultura familiar, inclusive trazendo as vozes das mulheres rurais, abordando as questões da violência de gênero.

Como a música “Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar”. Veja que uma música tem a ver com a luta, porque o marido participava... Na minha época, a mulher não podia participar de nada, não podia ser sócia do sindicato. Era só os homens. O marido participava e a mulher perguntava pra ele:

MULHER – Ô marido, como é que foi lá?

MARIDO – Ô mulher, lá foi bom demais!

MULHER – Me leva também?

MARIDO – Não, lá não é lugar pra mulher não, lá só é lugar pra homem.

Então a música diz: “Tua classe está na luta e tu vem pra ajudar. Tu sai daí, tu vem pra cá”. Se não, a mulher conversava com a cumadi dela:

MULHER – Ô cumadi, mas meu marido tá tão sabido que tu não queira nem saber!

COMADRE – Por quê, cumadi?

MULHER – Cumadi, ele foi pra reunião lá do sindicato. Ele disse que lá foi bom demais!

Então, “Estão te discriminando e tu vem pra protestar”. Ele tava discriminando ela. As mulheres têm que estar na luta, ir pra luta, tem que lutar, porque se a gente luta ainda é do jeito que é. E se a gente não lutar, ficar parada? Então eu passei por todos esses momentos difíceis, de vida, de não ter as vestes... Mas eu ia do meu jeito... Quem quisesse me discriminar... Era o que eu tinha (Chica Lera, 2025).

Durante os encontros, são realizadas atividades de natureza variada, como seminários, palestras, oficinas, apresentações teatrais, musicais e místicas, abordando de forma lúdica as questões em debate e trazendo um forte sentido de pertencimento. Dentro das narrativas de Chica Lera, há um pouco dessas aprendizagens vivenciadas nas apresentações teatrais, em que o enfrentamento ao machismo está no centro do debate.

Figura 35 – Em seu ofício de quebradeira de coco



Fonte: *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí* (2019).

Se tivesse seus direitos humanos básicos garantidos, talvez nossa conversa girasse em torno de outras temáticas de sua vida, que não fossem a fome ou a escassez. No entanto, é ela que reaparece constantemente na narrativa de guardiã, como uma sombra onipresente, que define implacavelmente o destino de quem, mesmo diante de tanta terra para cultivar, ainda precisa lutar por esse bem sagrado, considerado pelo capitalismo como recurso, atribuindo valor monetário a tudo o que os povos tradicionais, como a comunidade de Chica Lera, consideram como patrimônio da vida. Sendo uma das principais ações do colonialismo, que até hoje se perpetua, a posse indevida da terra impede os meios básicos de subsistência e deixa uma marca violenta na psique das pessoas e no inconsciente coletivo, fator que dificulta substancialmente uma experiência de vida livre, em harmonia com a natureza. Um direito sagrado arrancado, como em um constante estado de guerra, como aborda Fanon em *Os condenados da terra*:

A guerra continua, teremos de tratar por muitos anos ainda as feridas múltiplas e às vezes indeléveis deixadas em nossos povos pela derrota colonialista. O imperialismo abandona por toda a parte germes de podridão que temos implacavelmente de descobrir e extirpar de nossas terras e de nosso cérebro (Fanon, 1968, p. 211).

Não há nada mais nocivo ao capitalismo do que a consciência de classe, raça e gênero como estratégias de reedição das marcas do colonialismo nesses corpos oprimidos. A reinvenção de si e das outras pessoas na coletividade promove caminhos para o Bem Viver. As mulheres quebradeiras de coco e, aqui em especial, Chica Lera, trazem essa força movente, que não se cala e não se dobra.

Figura 36 – Mostrando o reconhecimento como membro do MIQCB



Fonte: arquivo pessoal (2025).

A vida da quebradeira naquela época, minha filha, era uma vida de sair de manhã pro mato, quebrar coco... Essa hora era hora da gente vir chegando (final da tarde). Levava só uma cabaça com água, uma mucherinha de farinha, se tivesse. Quando a fome apertava botava na boca a mucherinha de farinha e botava água. Quando chegava ainda ia vender o coco, e não recebia nenhum centavo. Davam um papel, com aquele papel, era pra ir comprar a coisa lá, ou ir no outro dia receber o dinheiro pra comprar o que comer. Passava às vezes de dois dias sem comer. Era sofrida a vida de uma quebradeira. Por isso que eu falei: “Vida de palmeira, vida de babaçu”. Então você tem que valorizar aquilo que você conviveu e convive, porque através do coco babaçu que eu já fui longe, adquirindo um pouquinho de um e de outro e hoje está contando essa história pra você (Chica Lera, 2025).

Um aspecto importante que ressaltamos aqui é a habilidade político-estratégica de Chica Lera e de suas companheiras de luta. Diante do impasse que era a “ilegalidade” de adentrarem o território do patrão para continuar retirando o coco babaçu, foram atrás da própria legislação para propor uma lei que as beneficiasse, já que o argumento utilizado pelos donos de terra era

o de crime de invasão da propriedade. Com isso, militaram pela criação da Lei do Babaçu Livre, algo inédito para a constituição do Brasil e para a maioria de outros países, tendo como raro exemplo a Constituição do Equador de 2008, que, em seu Artigo 71, reconhece a natureza como sujeito de direitos, concedendo-lhe o direito à existência, manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, bem como sua estrutura, suas funções e seus processos evolutivos, garantindo-lhe o direito a ser integralmente restaurada em caso de degradação. Essa Constituição reconhece ainda o termo *Pacha Mama* (Mãe Terra) como sinônimo de Natureza, reafirmando seu caráter plurinacional e intercultural.

Figura 37 – Manifestação pela criação da Lei do Babaçu Livre



Fonte: Chica Lera: *a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí* (2019).

Temos aqui um caso incontestável de inteligência estratégica, comparável à Esperança Garcia, que se utiliza da linguagem do colonizador ao alegar a sua necessidade de professar sua fé católica e batizar suas crianças, para se direcionar ao governo provincial da época, contestando a crueldade, ao reivindicar direitos e denunciar maus-tratos.

Por que a gente criou a Lei do Babaçu Livre? Porque a gente só tinha o direito de quebrar o coco e vender pro patrão, não podia vender em outro local. Foi fácil? Está sendo fácil essa questão da Lei do Babaçu Livre? (*gestos com o dedo fazendo sinal negativo*). O que aconteceu que chegou a este ponto, que hoje nós temos a liberdade de vender o coco, fazer do coco, da amêndoa do coco, o que a gente quer? Nessa época, eu fui ser dirigente da comunidade. Eu já tava participando de reunião em São Luís. Então, um dia eu fui na paróquia, recolher assinatura, no culto dominical... Uma folha eu deixei lá e as outras eu deixei em mais dois locais, tentei espichar mais a perna e pegar mais assinaturas. Assim eu fiz, deixei em uma comunidade, reuni o povo, conversei, aí fui pra outras comunidades e lá organizei. Depois eu voltei de novo... Na segunda vez quando eu voltei, pegaram o papel, botaram embaixo de uma

pedra e não fizeram nada. Da outra, o pessoal recebeu com as duas mãos e aí a gente começou. Eu tirei daquela comunidade que não fez nada. Aí disse: “Vou colocar em outra comunidade”. Foi fácil? Não! Porque naquela época não era fácil, porque tinha o pobre como a gente, que era do lado do patrão e não aceitava esse tipo de coisa. Aí eu dizia: “Não, rapaz, aqui ninguém quer tomar a terra de ninguém não. A gente quer só celebrar a palavra de Deus”. Mas o meu sentido já era na questão de todo mundo ter a liberdade do coco, pra vender onde quisesse (Chica Lera, 2025).

Um fator que nos pareceu determinante para a expansão de sua atuação política, no exercício de sua liderança comunitária, foi as inúmeras viagens que Chica Lera fez a diversos lugares do Brasil, participando de palestras, congressos, levantes e manifestações. Sua formação militante ampliou os seus horizontes para os acontecimentos fora de “seu quintal”, sem que, com isso, ela se apartasse de suas origens e de sua identidade; ao contrário, fez dessa Griô uma referência dentro e fora da sua comunidade. Podemos propor, com isso, que sua profunda aderência à causa comunitária teria sido fruto das pequenas porções diárias de uma “revolução molecular” (Guattari, 1985), fermentadas no seio de suas vivências cotidianas, suas relações com a família, seus companheiros e suas companheiras de luta e também consigo mesma, sendo esse poder molecular capaz de produzir uma “micropolítica do desejo”, desejo esse que é a força motriz das pautas coletivas, acionadas pela potência de criar algo novo, nesse caso um novo sistema social, mais justo e equânime.

É a partir desse agenciamento, acionado tanto por um discurso político afiado, na luta pela terra, quanto pela capacidade de mobilização comunitária, empunhando a materialidade das reivindicações com passeatas, cartazes e gritos de protesto, que Chica Lera, tendo o reconhecimento de seus pares, foi aos poucos organizando esses trabalhadores e trabalhadoras na luta pela terra:

Com isso, eu fui numa reunião em São Luís e lá uma pessoa dando palestra, dizendo que se eu quebrasse 10 quilos de coco, o patrão só tinha direito a dois; oito eu podia vender onde eu quisesse. Aí eu segurei isso. Aí cheguei, fui lá na comunidade, falei para as mulheres, nós se reunimos. Antes de eu sair de lá, chegou o pigoreiro (capanga) do Velho Gervásio, que era o dono da propriedade, disse que se eu ainda reunisse as muié pra falar sobre coco ele mandava a polícia me buscar e arrancar os cabelos da minha cabeça tudim... Aí eu parei um pouco porque eu ainda não tinha muita segurança, eu ainda não tava firme na história. Então, eu disse: “Eu vou calmar aqui”. Depois lá da outra, da segunda comunidade, a gente foi lutar. Hoje, através do coco, lá hoje é um assentamento. Através do coco a gente tirou a terra, por que a palmeira está? Na terra. Aí a terceira comunidade, a gente foi lutar, foi celebrando, celebrando e de olho no coco. Aí as mulheres começaram, quebrava o coco e mandava outra pessoa vender noutro local. Moço, isso deu uma bagaceira danada. Mas até que a gente adquiriu, formamos a casa da comunidade. Acompanhei lá dois anos. Aí o povo dizia: “Vamos levantar a casa da comunidade!”. Eu dizia “Não. Ainda não tá no tempo, quando chegar o tempo eu digo pra levantar a casa da comunidade”. Quando chegou no ponto, eu digo: “Agora tá na hora. Estamos no ponto? Estamos, pois pode levantar a casa”. Mas tem outra coisa. Até agora nós não tivemos pressão de nada.

Mas na hora que levantar a casa da comunidade, o Velho Gervásio vai mandar derrubar a casa, e aí? Eles vão chegar aqui e vão perguntar quem é o cabeça, o que é que vocês vão dizer? Não, aqui não tem cabeça, a cabeça somos todos nós. Eu disse: “Pois pode levantar a casa e esperar que o efeito vem”. Foi dito e feito. Quando levantaram a casa da comunidade, fizeram as paredes, os capangas chegaram para derrubar a casa. Mas não derrubaram não. Se reuniu todo mundo e disse: “Não entra ninguém aqui, porque se entrar, vai morrer gente”. Não derrubaram e hoje é a comunidade Assentamento Fortaleza III. Antes era só uma Fortaleza, mas na época que morreu o velho e morreu a mulher dele aí dividiram em sete Fortaleza, é fortaleza que nem presta (*risos*). É onde também tem a capela, que ninguém mexeu mais. Hoje tem a fábrica de tirar o azeite, de tirar o óleo, tirar o mesocarpo. Então, a gente começou trazendo a luz no coco, a luz da palavra de Deus, que ia enlinhando pra gente poder ser uma coisa só. Eu já passei por muitos momentos. Esses assentamentos que tem aqui tudim, eu tenho um dedinho por dentro. Eu só nunca fui presa (*longo silêncio*). Mas fui processada (*risos*) (Chica Lera, 2025).

Chica Lera tem consciência de seu papel, de sua importância para a comunidade, num forte traço matriarcal, conforme adentra na liderança comunitária e se emancipa. Apresenta-se como uma figura catalisadora da comunidade que ajuda a gerir, projetando-se para o futuro, um futuro ancestral (Krenak, 2022). Essa ancestralidade matriarcal intuída por Chica Lera demonstra um forte traço da resistência de uma mulher afro-brasileira, gerindo com força coletiva a vida ao seu redor, como faziam suas ancestrais:

A mulher era emancipada da vida doméstica e possuía uma posição de destaque na comunidade. Através desta organização matricêntrica foram passados valores morais e éticos fundamentados na paz e na cooperação social. Portanto, neste berço de desenvolvimento não era encontrado um sentimento individualista e nem mesmo a agressividade presente no berço de desenvolvimento setentrional (Chamarelli, 2018, p. 323).

Também nos chama a atenção sua incorporação, ao mesmo tempo estratégica, de levar a palavra de Deus para discutir a luta pela terra, ou como ela mesma diz: “Então, a gente começou trazendo a luz no coco, a luz da palavra de Deus, que ia *enlinhando* pra gente poder ser uma coisa só.”. A luz talvez seja um devir (Deleuze; Guattari, 1995), esse devir coco, devir palmeira, tornando-se uma coisa só, natureza e comunidade, sobrevivência e festa, afinal “somos compartilhantes, quando ouço a palavra *confluência* ou *compartilhamento* pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço *troca*, entretanto, sempre digo: ‘Cuidado, não é troca, é compartilhamento’” (Bispo, 2023). É dessa forma que sua luta segue, sendo compartilhada.

Figura 38 – Altar de Chica Lera



Fonte: arquivo pessoal (2025).

Menina, se eu te contar sobre as coisas que eu passei. Eu não sei se é discriminação, ou é racismo, ou outras coisas. Uma vez passamos acampados 21 dias no INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). E tinha uma Comissão pra falar com o governador. Eu era a última da fila, quando eu ia passando a moça disse: “Você não pode entrar, porque você está de chinela”. Eu disse: “Minha filha, a quebradeira de coco não tem tempo de andar com o pé no sapato, não. Porque o sapato tá lá na loja e o dinheiro ela não tem pra comprar. Quando diz ‘Upa, ela monta na garupa!’”. Ela disse: “E o que é ‘Upa, monta na garupa?’”. Eu digo: “Olha, quando diz é pra ir pra luta, ela não vai reparar se ela tá de sapato, se ela tá descalça, se ela tá de chinel, se ela tá vestida ou se ela tá nua. Na hora que diz pra ir pra luta, ela vai embora”. Teve também a história de Brasília. Chegamos lá, era pra ir falar com a primeira mulher do presidente Lula, que era pra fazer uma apresentação com coco, quebrando coco e disseram que não entrava com o machado. Eu disse: “Ou nós entra com o machado ou então não vai ninguém. Nós somos é quebradeira de coco, nós não somos burra não, pra ir bater nessa muié com macete, não. Se não for da gente entrar com o machado ninguém vai lá”. Outra danação foi em Manaus, o Lula mais a Dilma iam fazer a entrega dos títulos de terra, lá do pessoal. E lá é quente igual Teresina e a gente com fome, o sol quente... Aí fomos passar pra ir pra lá, as muié que tavam lá, pegaram as bolsas, começaram a revirar. Eu disse: “Mermã, o que é que tu vai catar aí dentro da minha bolsa?”. Ela disse que ia espiá pra ver se não tinha tesoura. Eu disse: “Nós somos é quebradeira de coco, pra que diabo que nós quer tesoura e agulha? Assaltam um avião lá em cima e vocês não dão fé e vem é escarafunchar nossas coisas

aqui?”. Ah, que diabo! Aí subimos lá com Dilma e Lula, cantemo lá um bocado. Quando descemos, o repórter perguntou: “O que é que vocês estavam conversando com a Dilma?”. Eu disse: “E o que é que tu quer saber?”. O negócio é sério, mulher. A outra diachada que eu passei foi em Teresina. As meninas me chamaram pra dar uma palestra na universidade. Elas iam me buscar, mas o carro deu problema, e era pra mim pegar um táxi e ir pra universidade. Eu perguntei pro taxista: “Ei, dá pra tu ir me deixar na universidade?”. Ele disse: “Onde?”. E eu falei: “Na universidade”. E aquele cara ficou fazendo hora. Eu disse: “Rapaz, tu vai ou não vai?”. “Mas e o que é mesmo que a senhora vai fazer?”. Eu disse: “Eu vou dar uma palestra”. “Uma palestra?”. “Sim, não posso não?”. O que passou na cabeça dele? Ele olhou pra mim, uma velha feia dessa, preta, ir pra universidade, dar uma palestra? Que a universidade, a sala da universidade era só pra quem tava com o pé no sapato, bem-vestido, bem calçado, não uma coisa como eu (Chica Lera, 2025).

Chica Lera não deixa passar despercebidos os episódios de racismo que sofre, enfrentando-os com altivez e coragem e, mesmo diante da violência brutal dos racismos cotidianos, segue sua caminhada. Ela segue falando não só dos saberes que a vida lhe ensinou, mas da importância de repassar cada aprendizado. Afinal, mesmo diante de tantos avanços na luta, tendo adquirido a liberdade de ir e vir e expandindo sua voz a outros espaços sociais, fora do ambiente doméstico, adentrando pelas fissuras os espaços de poder, como é o caso da universidade, ela sabe que a luta não está ganha e que a educação é um caminho fundamental para a continuidade das conquistas.

Sabemos que, assim como aconteceu o episódio de racismo protagonizado pelo taxista ao contestar sua ida à universidade, o racismo também se faz presente dentro dessa instituição. Sendo a base estruturante da sociedade brasileira, o racismo dá suas caras e, por isso mesmo, apostamos na continuidade de pesquisas que tragam essas vozes que o racismo tenta calar para dentro da universidade. Graduada na vida e mestra dos saberes experienciais, dona de uma personalidade marcadamente autêntica, Chica Lera, guardiã da vida de palmeira, nos educa com sua oralidade ancestralmente atualizada.

Então, nós mulheres avançamos muito e precisa avançar muito, porque você hoje tá tendo os direitos, tem o seu marido lhe apoiando, no que você quer e eu não tive essa oportunidade. Não! Eu ia duas vezes na semana pro colégio, porque tinha que trabalhar, porque a mãe não botava as filha mulher pra estudar. Os filho homem botava, mas a filha mulher não. Porque o filho homem ia se formar em médico, engenheiro, advogado, e as muié era pra não aprender a ler, pra não escrever bilhete pra não mandar pros namorados. Mas se eu não sabia ler e tu sabia? Eu te pegava, mandava tu escrever e tu mesmo entregava pra ele (*risos*). E hoje é o que eu digo pra você, aproveite esta riqueza que é o saber, ninguém vai lhe roubar. Valorize cada segundo, cada momento. O que eu vi minha mãe contando do que ela passou e do que eu fui passando também... Fui passando por aquele processo até ele se transformar numa realidade, que hoje é estar aqui dando uma entrevista pra você, como já dei pra várias alunas, pra várias pessoas. Hoje essas pessoas estão valorizando, repassando de geração pra geração. É uma coisa que você vai passar pra várias gerações que vem aí. A história, ela tem que ser contada, como eu estou te contando. Mas muitos hoje, os

filhos não querem contar a história do pai. “Olha, meu pai passou por isso e isso. Meu pai passou por necessidade pra chegar até aqui, aonde ele chegou. Ele lutou muito pra que eu chegasse, eu me formasse, fizesse a universidade, o científico, aquela coisa”. O filho não fala! Se possível dizer: fulano falava isso assim, assim, que no tempo dele era desse jeito, ele me falou que o pai dele passou por isso, o avô, o bisavô disse que no tempo dele era dessa forma e você foi guardando e foi repassando (Chica Lera, 2025).

Nesse relato, vemos a importância que Chica Lera dá à oralidade como forma de educar as gerações. Esse é também um saber ancestral, pois, assim como faziam os antigos mestres e mestras da oralidade em alguns territórios em África, a genealogia de uma família ou de um povo carrega, para além de um contexto educativo, um sentido de pertencimento e uma valorização da própria identidade. O saber de Chica Lera é também um saber *Sankofa*, afinal, ao referenciar sua ancestralidade, ela dialoga com o futuro e demonstra clara preocupação com as gerações futuras. Seu saber é um saber atualizado, e ela reafirma a importância do repasse desses saberes quando afirma “a história, ela tem que ser contada, como eu estou te contando”.

Tem uma história que vão dizer que nós estamos no século XXI. Eu disse: “Que porra de século XXI?”. Uma outra coisa que tá levando a não contarem as histórias, não quererem saber das histórias, é essa coisinha que nós temos hoje, o celular. Isso tá acabando. Ninguém sabe da agricultura... Quem são os grandes agricultores hoje? São os grandes fazendeiros. Por quê? Porque tem as grandes máquinas pra plantar, pra colher, pra acabar e vão acabando e vão levando é tudo. Aí vem ainda os que acordaram, que acenderam o fogo da questão da agricultura familiar. Agricultura familiar não foi criada agora, gente. Agricultura familiar foi criada desde o começo dos tempos. O que é a agricultura familiar? O que era produzido era em conjunto, era em família. Era produzido para a família! Agora tem a feira da agricultura familiar, foi bom, porque tá valorizando aquilo que o pequeno trabalhador produz lá no fundo do quintal (Chica Lera, 2025).

Seu entendimento da vida também se acentua na forma como avalia o tempo e tudo o que ele carrega: suas alegrias, suas lutas, suas dores e até as dificuldades trazidas pela idade. Ainda assim, ela tem um olhar generoso consigo mesma, celebrando seus feitos e suas próprias experiências. Algo que a sociedade etarista, fruto do pensamento utilitarista do capitalismo, ignora e exclui, sobretudo com os corpos das mulheres pretas, historicamente vistos como ferramenta de servidão infinita.

Uma pena que eu sinto hoje de não poder mais trabaíá. Não poder mais quebrar o coco, mas a vontade vem do fato (entranhas). Meu cercado todos os anos eu prantava o milho, o feijão... Eu mesma capinava, mas não posso, não aguento mais. Já trabalhei muito, trabalhei muito, trabalhei muito, trabalhei muito. Tem dia que eu digo assim: “Eu quero fazer uma coisa”... E não aguento, aí eu digo: “Essa égua não presta mais pra nada”... Às vezes a gente mesmo se discrimina (*risos*). Depois eu volto atrás e digo: “Ah, tu ainda presta, diabo”. Ah, mas eu já fiz muito, já andei muito, ah vai te aquietar. Só em eu ter andado, conhecer, reconhecer a situação não só minha, mas do

outro. Do amor por onde eu já andei e por onde eu ando, a forma de como as pessoas me tratam. Isso pra mim é valioso. Vocês, hoje... Eu poderia estar num outro pensamento, mas vocês trouxeram uma vida hoje pra mim. Pra mim hoje a minha vida se renovou. Porque tô passando o dia junto com vocês, então isso me traz muita alegria. Mesmo uns me jogando, sabendo que eu não sirvo mais. Quem eu ajudei a jogar lá dentro da luta. Mas eu quero estar do meu jeito, desse jeito bem aqui, se eu tiver desse jeito eu tô bem. Daqui se for possível, eu vou pra rua, ou pra outra coisa (Chica Lera, 2025).

A tática colonial de separar para enfraquecer, na tentativa de destituir os oprimidos e as oprimidas da coragem para a luta, é outro ponto de bloqueio rompido pelo movimento organizado por Chica Lera e sua comunidade. Ela sabe do poder da organização popular e, sobretudo, do poder das mulheres em coletivo, reconhecendo a importância de valorizar as irmandades femininas forjadas na luta para o enfrentamento das bases patriarcais, como o domínio sobre os corpos femininos e sobre a terra.

Figura 39 – Manifestação na entrega da Carta de Denúncias e Reinvidicações das Quebradeiras de Babaçu



Fonte: Chica Lera: *a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí* (2019).

Eu gosto muito de cantar, mas hoje eu não tô me garantindo muito não. Mas eu me garantia mesmo na questão das músicas. Que eu aprendi com as mulheres do Maranhão, do Pará e do Tocantins, junto com elas. O movimento daqui de Esperantina é filho do movimento de São Luís do Maranhão, que começou tudo lá. Se hoje a gente tá lutando, se hoje temos a liberdade do coco, veio do Maranhão pra cá. A gente ia daqui pra lá, que nesse tempo tinha uma entidade que se chamava CEPES, que era o Centro de Educação Popular, que trabalhava organizando os trabalhadores... Então, eu fiz parte dessa entidade, fiz parte do Sindicato, fui candidata a vereadora. Rapaz, mas ô serviço pesado, não gostei daquele negócio, não. Foi quando surgiu aquela história da cota, da outra vez quiseram me enrolar e eu disse: “Rum um um, não vou nada”. A política é boa, a política é tudo na nossa vida. Agora, a politicagem que é uma sacanagem. E o que me ensinou é que hoje eu não tenho medo de conversar, não tenho vergonha de conversar com o deputado, com o senador, seja lá o diabo. De

cabeça erguida, eu digo: “Tira teu pé do meu que tá doendo”. Eu vou na minha, não vou me querer entrar sem ver o que dar. Eu vou e vejo. Deu pra mim? Deu, aí eu vou. Mas chegar aqui e querer me enrolar, não me enrola não, menino... Então tem que lutar. As pessoas têm que contar as histórias, as escolas, as universidades, elas têm mais é que buscar esses conhecimentos. Não só isso, mas também tá precisando muito nos colégios, nas universidades, que é a questão da agricultura. Como é que aquele arroz ou aquele feijão chega até a mesa? Eu sei, você sabe, mas essa juventude não sabe. Eles pensam que cai lá do céu, não sabe como ele é produzido pra chegar até a gente. Então é uma coisa que tá precisando muito. Eu acho, né? (Chica Lera, 2025).

Seu conhecimento de conjuntura política atual não deixa escapar os detalhes dos arranjos políticos. Em sua análise, ela reconhece os avanços, mas, ao mesmo tempo, nunca deixa de soltar a voz. Chica Lera não prende mais a voz, pois descobriu que essa voz também é instrumento de luta, quando fala e quando canta. Essa é também a voz reivindicada por Grada Kilomba, em *Memórias da plantação*: “não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido” (2019, p. 51). Ou ainda, como acrescenta Kilomba, representadas por pessoas brancas, que acabam ocupando o lugar de autoridade sobre nossa cultura e nossas vivências. Chica Lera segue entoando um canto de trabalho e de protesto, como quem tenta acordar as mulheres que ainda estão adormecidas:

Hoje também para as mulheres está diferente. Tem mulher candidata a governadora do Estado, mulher que já foi presidente da República, como a Dilma, né? Já tem senadora, ministra, presidente do sindicato, presidente de associação, o direito de estudar, o direito de ela ser o que ela quiser. A mulher tem que saber o que ela quer fazer, não é ninguém que vai dizer o que ela deve ser, não. Ela é quem vai dizer o que é que ela quer ser, não é ninguém dizer pra ela. Ela é quem vai dizer. As mulheres já avançaram muito, mas ainda tem muita mulher drumindo. É como diz a história... (Chica Lera, 2025).

Figura 40 – Coral Encantadeiras



Fonte: Site MIQCB.

*Ó mulher, te chama porque essa luta é tua
Ó mulher, te chama porque essa luta é tua
Deixa esta cozinha e vamos cair na luta
Deixa esta cozinha e vamos cair na luta*

*Essa luta é nossa não desanime não
As nossas palmeiras está tudo no chão
Vamos dar um jeito que eu não aguento
Pra nossos filhinhos quem vai dar o sustento*

*Ó mulher, te chama porque essa luta é nossa
Ó mulher, te chama porque essa luta é nossa
Deixa esta cozinha e vamos cair na luta
Deixa esta cozinha e vamos cair na luta*

*A quebra do coco foi quem me criou
Diziam meus pais também meus avô
Agora estou vendo tudo se acabando
É os gaúcho que estão devorando.*

Hoje é os gaúchos que estão devorando tudo. Então as mulheres têm que avançar mais e olha que tem as mulheres que vai lá e quebram o pau mesmo. Agora, eu não tive oportunidade foi com este governador aí. A Regina não, quando ela era governadora, toda coisinha que tinha a gente tava junto com ela. Agora ele (Rafael Fonteles), só vejo pela televisão. Eu me considero uma mulher griô. A primeira coisa, é uma pena que a gente não conhece a origem da gente, de onde a gente veio. Aqui tem um povoado, que chama Sítio do Alegre, lá todo mundo é crioula, todo mundo é pretim, pretim. É minha família. Todos são preto, preto. Não sei se lá é uma comunidade quilombola. E a coisa quando você é, mesmo sem ninguém dizer, o seu sangue germina, não tem pra onde. Se você é indígena, você vê os índio cantando aquelas coisas, se você faz parte daquele sangue, você não fica só. Pois assim sou eu. Quando eu vejo aquelas músicas dos quilombolas, eles cantando, eu não fico parada. Então eu faço parte daquela nação, me considero mesmo. Agora não aguento mais brincar, mas tambor de crioula eu brincava muito, meu Deus do céu. Outro dia o Padre Ladislau andou aqui e nós brinquemo tambor de crioula pra danar. No Olho D'água dos Negros (comunidade quilombola), quando tem lá, eu caio na baia junto com eles. Padre Ladislau foi o pivô de tudo isso, porque tudo isso que eu falei pra vocês, foi através do Ladislau que incentivou e a gente abraçou a causa. A Regina Sousa é uma pessoa também que começamos juntas a luta, participando. Eu vejo a forma da Regina Sousa que ela foi governadora, mas ela não se sentia aquela pessoa... Ela se sentia uma pessoa como eu, com pé no chão aqui, de não esconder de onde ela veio. Outro dia eu disse pra Aline, que era assessora do Movimento: “Eu tenho grande consideração por ela”. Quando ela foi sair, ela veio aqui e disse que ia sair e perguntou: “O que a senhora me diz?”. Eu disse: “Aline, nunca se esqueça de onde você veio”... E é isso que a gente deve fazer: não esquecer de onde a gente veio (Chica Lera, 2025).

Em seu autorretrato, ela se reconhece como uma mulher griô, uma guardiã de saberes que sente prazer em compartilhar os aprendizados, reconhecendo os avanços nas lutas pelos

direitos das mulheres, rememorando os encontros marcantes que teve com figuras importantes da política estadual, como o caso das conversas que teve com a ex-governadora Regina Sousa, sem esquecer de onde veio e dos seus propósitos. Chica Lera segue com seu canto e suas histórias, com sua consciência de classe em dia e sua resistência em constante estado de atualização.

5 AS VOZES NA ENCRUZILHADA: ANÁLISE DAS ORALITURAS DE NOSSAS GUARDIÃS

O processo de análise de dados nos colocou em um cenário desafiador e, mais ainda, nos levou ao compromisso de buscar estratégias metodológicas e fundamentações teóricas que nos entregassem alinhamento com a pesquisa e as participantes, Dona Depa e Chica Lera, sendo, portanto, o conceito de oralitura nosso suporte de análise.

No âmbito das oralituras, o gesto não é apenas uma representação mimética de um aparato simbólico, veiculado pela performance. Ou, ainda, o gesto não é apenas narrativo ou descritivo, mas, fundamentalmente, performativo. O gesto, como *poiesis* do movimento e como forma mínima, pode suscitar os sentidos plenos. O gesto esculpe, no espaço, as feições da memória, não seu traço mnemônico de cópia especular do real objetivo, mas sua pujança de tempo em movimento. Em África, assim como nas Américas, “o bom dançarino é o que conversa com a música, que claramente ouve e sente as batidas, e é capaz de usar diferentes partes do corpo para criar a visualização dos ritmos”. Dançar a palavra, cantar o gesto, fazer ressoar em todo movimento um desenho da voz, um prisma de dicções, uma caligrafia rítmica, uma cadência. Assim se realiza a emissão da textualidade oral, nos diversos dispositivos pelos quais e nos quais se compõe (Martins, 2021, p. 56-59).

Portanto, a riqueza de seus depoimentos e a observação de como se movimentam em seus territórios nos exigem esforço e sensibilidade para materializar, por meio da escrita desta dissertação, a potência da subjetividade de suas existências e de suas performances.

Nesse percurso, tomamos como perspectiva analógica a ideia da encruzilhada, mostrando que esta pesquisa percorreu alguns caminhos até chegar aqui, no cruzo, lugar de atravessamento, encontros, transposições e contradições. O primeiro caminho percorrido foi o meu como pesquisadora, motivada por todas as vivências e todos os questionamentos citados brevemente nesta pesquisa, em que aparece minha trajetória e como ela me levou ao segundo caminho, em busca de Dona Depa e seu território de pertença, o Quilombo Curral Velho. Já o terceiro caminho foi para o encontro de Chica Lera e sua terra de luta, na Comunidade Fortaleza IV e suas narrativas sobre a lida com a terra e os outros destinos geográficos que percorreu em sua vida-militância.

A cultura negra também é, epistemologicamente, o lugar das encruzilhadas. O Tecido cultural brasileiro, por exemplo, deriva-se dos cruzamentos de diferentes culturas e sistemas simbólicos, africanos, europeus, indígenas e mais recentemente orientais. Desses processos de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos, variadas formações vernaculares emergem, algumas vestindo novas faces, outras mimetizando, com sutis diferenças, antigos estilos. Na tentativa de melhor apreender a variedade dinâmica desses processos de trânsito sógnico, interações e interseções,

utilizo-me do termo encruzilhada como uma chave teórica que nos permite clivar algumas das formas e constructos que daí emergem (Martins, 1995). A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, percepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos enfim (Martins, 2003, p. 69).

É também desse lugar da encruzilhada que as múltiplas vozes teóricas e conceituais se fazem presentes para reafirmar com quais bases epistemológicas caminhamos. Nossa análise, portanto, centra-se no que elas dizem e desdizem, afinal, como mulheres negras, sem esquecer, contudo, o peso do recente colonialismo, cujas marcas ainda persistem em uma estrutura social racista, interferindo no que podem ou não falar e no que podem ou não ser: “A cultura negra nas Américas é de dupla face, de dupla voz e expressa nos seus modos constitutivos fundacionais, as disjunção entre o que o sistema social pressupunha que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas realmente diziam e faziam” (Martins, 2003).

Em minhas andanças, procurei adentrar esta pesquisa, aguçando ao máximo minha capacidade de escuta e observação para sentir, ouvir e perceber as vozes das participantes, remetendo-me a um movimento de *cosmopercepção* (Oyewùmí, 2002). Nessa análise, não podemos esquecer que não se trata somente de encontrar as combinações, repetições ou divergências, mas de compreender o que nos dizem suas vivências, suas performances da voz, do corpo e da presença a partir de sua relação sociocultural, como nos provoca Martins:

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsesto performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralituras, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (Martins, 1997, p. 21).

A partir de então, ao analisar as oralituras contidas nas vozes, nos gestos e nas performances dessas guardiãs, retomamos as categorias saberes, fazeres educativos, afetos, matriarcado e oralidades, sem perder de vista o nosso objetivo geral de compreender os fazeres, saberes e afetos dessas mulheres, a partir de suas narrativas matriarcais advindas da tradição oral. Bem como nossos objetivos específicos, que são: mapear mulheres guardiãs e suas histórias de vida em suas comunidades no Piauí; identificar características matriarcais de Dona Depa e Chica Lera, em suas oralidades; analisar nas oralidades dessas mulheres guardiãs a relação dos processos de transmissão com o fortalecimento do sentido de pertencimento

comunitário, além da criação e apresentação de um conto como dispositivo artístico e pedagógico, como ferramenta de reparação histórica.

Durante esse processo, também consensuamos que os diversos marcadores sociais que atravessam essas mulheres influenciam diretamente seus modos de estar no mundo. Seria impossível construir uma análise que não enfatizasse nosso entendimento acerca das violências de classe, raça, gênero, idade e território, marcadores de opressão que a história oficial tenta apagar, seja através dos silêncios ou dos mitos de que somos um país sem racismo. Como afirma Lélia Gonzalez, “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra” (Gonzalez, 1984, p. 228).

Portanto, mesmo historicamente destituídas desse lugar da razão, essas guardiãs não deixam de produzir saberes e de criar modos de educar em sua comunidade e para além dela. Em uma de suas histórias, Chica Lera traz o peso dessa negação em um episódio que vivenciou, quando foi convidada para dar uma palestra na universidade:

A outra diachada que eu passei foi em Teresina. As meninas me chamaram pra dar uma palestra na universidade. Elas iam me buscar, mas o carro deu problema, e era pra mim pegar um táxi e ir pra universidade. Eu perguntei pro taxista: “Ei, dá pra tu ir me deixar na universidade?”. Ele disse: “Onde?”. E eu falei: “Na universidade”. E aquele cara ficou fazendo hora. Eu disse: “Rapaz, tu vai ou não vai?”. “Mas e o que é mesmo que a senhora vai fazer?”. Eu disse: “Eu vou dar uma palestra”. “Uma palestra?”. “Sim, não posso não?”. O que passou na cabeça dele? Ele olhou pra mim, uma velha feia dessa, preta, ir pra universidade, dar uma palestra? Que a universidade, a sala da universidade era só pra quem tava com o pé no sapato, bem-vestido, bem calçado, não uma coisa como eu (Chica Lera, 2025).

Mesmo tendo consciência do racismo que a acompanha, Chica Lera não baixa a guarda. Após o episódio, seguiu seu destino e, horas depois, estava em um auditório da Universidade Federal do Piauí, falando para uma plateia de centenas de pessoas, entre estudantes, professores, artistas e demais membros da comunidade. Foi nesse momento que ressignificou o episódio de racismo compartilhando seus saberes. Seu corpo de mulher negra, historicamente marcado para o lugar da servidão e destituído da razão, furou todos os bloqueios e se colocou na universidade, mostrando como o corpo do trabalho pode ser o corpo do saber, que também produz conhecimento. Para acompanhar esses saberes, atestando suas potências, é necessário se desafiar a um descentramento cognitivo, como nos convida à reflexão a professora Maria Sueli Rodrigues de Sousa:

O que foi considerado como descentramento cognitivo foi a busca de resistências ao modelo que revelam outras finalidades da vida e outros meios de alcançá-la...As duas dimensões refletidas possibilitam o descentramento cognitivo anunciado no texto ao apresentar aspectos ocultados pelo eurocentrismo de culturas e povos que foram vistos como não civilizados, selvagens quando, de fato, eram povos, culturas, economias, políticas, tecnologias, filosofias e ciências que foram dominadas nos processos de colonização, resultando em subalternizações que permanecem replicadas e alimentadas como colonialidade nas estruturas racializadas de poder e de domínio de povos e de territórios. Pensar sobre os temas podem nos levar a insurgências que conduzam a modificações da cultura hegemônica vivida (Sousa, 2020, p. 67).

Seguindo nessa perspectiva de entender, nas oralidades de Dona Depa e Chica Lera, modos de insurgências, refletimos a potência dessa oralitura, sobretudo em sua capacidade de dar continuidade, mesmo que de modo reeditado, aos conhecimentos constituídos antes da diáspora negra, numa *Práxis*, definida por Paulo Freire como a *teoria do fazer*, pois, para ele, “é a práxis, que implica a ação e reflexão dos homens [e das mulheres] sobre o mundo para transformá-lo” (Freire, 1987, p. 93). Dessa forma, essas mulheres apresentam a práxis como modo de recusa ao apagamento. Assim, quando falam e se movimentam, reexistem, não só pela forma que pensam, mas, sobretudo, pelo modo como materializam suas existências dentro do cotidiano.

SABERES – Na categoria saberes, analisando o conhecimento dessas mulheres como atos de insurgências, utilizamos como aporte teórico o conceito de *saber iniciático* (Hampâté Bá, 1997). Para o autor, o conhecimento experienciado e repassado de geração em geração torna-se um saber, um conhecimento compartilhado coletivamente em suas comunidades, tendo os mais velhos e as mais velhas, aqui no caso Dona Depa e Chica Lera como as guardiãs de saberes, *bibliotecas vivas* (Hampâté Bá, 1997). Quando guardam esses saberes, não é porque os trancam e os privam das outras pessoas; ao contrário, guardam porque zelam esse saber aprendido e experienciado. Também do mesmo teórico utilizamos a ideia de *saber generalista*, em contraponto ao *saber especialista*, pois trata-se de um saber múltiplo que transversaliza e se manifesta nos diversos segmentos da vida.

A exemplo desse saber generalista, conforme fomos adentrando Curral Velho, conhecendo as pessoas da comunidade e colhendo o relato das outras mulheres, ouvimos o nome de Dona Depa ser citado por diversas vezes, seja como parteira, que aparou ou trouxe ao mundo muitas crianças, ou como costureira (modista), que fez a camisa de casamento para o noivo de uma das entrevistadas, ou também como líder, ao organizar as novenas e iniciar a construção de uma igreja. Já no encontro com Chica Lera, vimos essa pluralidade de saberes na sua habilidade política em organizar a comunidade, sobretudo as mulheres, para a luta pela

terra. Além disso, com seu pensamento imperativo sobre os caminhos para a preservação do bioma das palmeiras, ela traz os saberes da terra e de quem vive em sincronicidade com ela, sendo, portanto, em ambos os casos um saber generalista.

Para entender todas as dimensões nas quais elas manifestam seus saberes, foi preciso reorganizar o pensamento e estabelecer um critério de análise mais apropriado para a dinamicidade da vida das guardiãs Dona Depa e Chica Lera. A esse respeito, constantemente me reorganizo com a pesquisa de Amadou Hampâté Bâ (1997, p. 212).

A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se “à escuta”. Através da boca de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara, a África dos velhos iniciados avisa o jovem pesquisador:

*“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes”* (Hampâté Bâ, 1997, p. 212).

Para seguir aprendendo, foi preciso analisar de forma ampliada, a partir de suas oralidades, os saberes de Dona Depa e Chica Lera, que se trata também de um saber comunitário, cujas bases de aprendizagem são apresentadas ainda na infância, no estabelecimento das relações comunais. No caso de Dona Depa, foram as mulheres mais velhas da comunidade, numa atividade coletiva, que repassaram para ela o saber da olaria, que não se restringia a modelar os potes ou demais utensílios, exigia delas um conhecimento da natureza, entendendo qual o melhor período, clima ou localização poderiam retirar o barro do Riacho dos Negros, ou qual seria o melhor barro, cuja textura garantisse a feitura de um objeto mais resistente. Trata-se de um saber que molda, burila, dá forma, que, para além de um saber artístico, traz em seus processos características de um saber múltiplo, generalista, que dá forma à vida. Tudo isso construído em bases comunais, pois era no forno comunitário que todas podiam fazer a queima de seus potes para vender no *tempo duro* e, embora cada uma pudesse vender seus objetos fabricados, todas usariam o mesmo forno, o que exigiria uma organização coletiva, na busca pela lenha e na organização das peças para a queima.

O mesmo aprendizado coletivo é apresentado por Chica Lera quando relata as decisões comunitárias que tomaram sobre a construção da palhoça, que abrigaria a sede da Associação de Moradores. Em sua conversa com os companheiros e companheiras de luta, ela sabia que a empreitada só daria certo quando todo mundo estivesse preparado para enfrentar a violência do

fazendeiro “dono” da terra. A participação nos movimentos de luta pela terra deu a ela a possibilidade de observar o próprio fazer de quebradeira de coco, junto com suas companheiras, e identificar a exploração de sua mão de obra, mobilizando-a para a organização coletiva, tornando-se, portanto, em um agente de mudança de sua realidade em coletivo. Além de um conhecimento estratégico e olhar de conjuntura, ela sabia que a luta só seria possível se fosse com engajamento comunitário. Apresenta-se aqui um saber ancestral da coletividade, um saber mutirão, cujas bases se construíram no além-mar, e elas, como mulheres afro-brasileiras, reafirmaram esse saber em seus cotidianos, aprendendo com os novos territórios de pertença, um saber que não se aprende sozinha, como nos provoca Nego Bispo:

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas (Bispo, 2023, p. 32).

Trata-se, portanto, de um saber compartilhado com o território e os outros modos de vida, confluenciado por ambas. Tanto Dona Depa quanto Chica Lera, diante das adversidades impostas pela vida, tiveram de acionar seus saberes, aprendendo com a natureza e sua comunidade, para a manutenção da vida. Nessa encruzilhada, a confluência desses saberes se reafirma, embora cada uma venha de uma estrada diferente, sendo Dona Depa de uma comunidade quilombola e Chica Lera de um assentamento rural. Ainda assim, elas confluem no território de pertença dos saberes ancestrais; o DNA africano ainda corre em suas veias de mulheres pretas. Além disso, seus modos de produção coletivos possibilitam uma dialogia permanente e, enquanto as mãos produzem, as vozes denunciam as cercas, as violências dos fazendeiros e as demais injustiças, além de se acolherem em suas dores e se alegrarem.

O que os seus saberes nos trazem é uma legítima forma de educação. Essas guardiãs nos educam por meio de seus modos de estar no mundo, e as bases comunitárias reforçam suas potências como mestras, que diferem do que as bases epistemológicas ocidentais escrevem como educação.

Enfrentamos um grande desafio porque os nossos contratos, que eram feitos pela oralidade, sofreram um ataque brusco para que fossem transformados em contratos escriturados. As nossas mestras e os nossos mestres da oralidade foram considerados desnecessários pelo sistema, e tentaram substituí-los pelos mestres da escrituração (Bispo, 2023 p. 13).

O conhecimento da melhor região para a retirada do barro e o tempo de queima do pote no fogo, a exemplo da experiência de Dona Depa, é um saber prático e também um saber teórico, um saber pote, formatado a partir de um fazer que se repetiu diversas vezes, até se tornar um saber de mestra, que aprendeu com a natureza a entender sobre o tempo: o tempo da terra, da lua, das chuvas e da seca. Com isso, analisamos que a necessidade de continuidade desses saberes, iniciando as novas gerações, sendo também uma preocupação de Chica Lera, e ela nos afirma:

Então tem que lutar. As pessoas têm que contar as histórias, as escolas, as universidades, elas têm mais é que buscar esses conhecimentos. Não só isso, mas também tá precisando muito nos colégios, nas universidades, que é a questão da agricultura. Como é que aquele arroz ou aquele feijão chega até a mesa? Eu sei, você sabe, mas essa juventude não sabe. Eles pensam que cai lá do céu, não sabe como ele é produzido pra chegar até a gente. Então é uma coisa que tá precisando muito. Eu acho, né? (Chica Lera, 2025).

FAZERES EDUCATIVOS – Há que se considerar, mais uma vez, a inseparabilidade desses conhecimentos, reiterando que, para Dona Depa e Chica Lera, os saberes e fazeres caminham juntos. Por isso, pensando também os fazeres educativos poderíamos nos ater às reflexões de Michel de Certeau, que nos aponta, na obra *A invenção do cotidiano*, as estratégias utilizadas pelas pessoas comuns em seus cotidianos. Para ele, “as práticas cotidianas estão na dependência de um grande conjunto, difícil de delimitar e que a título provisório, pode ser designado como o dos procedimentos (Certeau, 1998, p. 109). Ou seja, com táticas e estratégias, a população vai construindo modos de fazer, produzir, consumir e existir, subvertendo a lógica da normalidade ou oficialidade estabelecida e criando um jeito próprio de vivências e interferências no cotidiano.

No entanto, para tratar dos fazeres educativos e refletir as práticas cotidianas de Dona Depa e Chica Lera, voltamo-nos mais uma vez às contribuições de Amadou Hampâté Bâ, reafirmando o desejo de seguir por caminhos epistemológicos mais alinhados a um pensamento afrocentrado.

Entre quebrar o coco, engajar-se na luta política, organizar um grupo de mulheres e trazer a mística dos cantos de trabalho, Chica Lera nos remonta aos saberes iniciáticos em África, onde o repasse dos conhecimentos estava diretamente ligado a um fazer manual. Embora o relato seja um pouco longo, trazemos aqui para elucidar melhor o caminho que percorremos na análise dos seus fazeres educativos:

Em bambara, chamam-nos de Doma ou Soma, os “Conhecedores”, ou Donikeba, “fazedores de conhecimento”; em fulani, segundo a região, de Silatigui, Gando ou Tchiorinke, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor”. Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador, etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Assim, existem Domas que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da savana – por exemplo, no Mali, o Komo, o Kore, o Nama, o Do, o Diarrawara, o Nya, o Nyaworole etc. Mas não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmogonia, psicologia etc. Trata-se de uma ciência da vida cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática (Hampâté Bâ, 1997, p. 175).

Assim, sempre relacionando conhecimento e prática, se apresentam os fazeres cotidianos, sem cortes em fatias, sem classificação teórica; tudo está interligado, seja a dimensão do espiritual ou do material, tudo está em sincronicidade com a vida, como nos relata Chica Lera: “Então, a gente começou trazendo a luz no coco, a luz da palavra de Deus, que ia *enlinhando* pra gente poder ser uma coisa só”. Ou seja, enquanto continuavam o ofício de quebradeira de coco, aproveitavam os encontros religiosos, onde podiam professar sua fé e falar dos direitos do povo aos frutos do seu próprio trabalho, usurpado pelos fazendeiros da região. Nesse caso, mais uma vez percebemos que não há essa separação do fazer quebradeira de coco com o fazer política: tudo segue junto em função de viabilizar a vida.

No caso de Dona Depa, vemos as múltiplas atividades que exercia dentro da comunidade. O ofício de parteira, por exemplo, havia sido ensinado a ela por Dona Maurícia, moradora já falecida, mas que ainda está na memória das outras mulheres da comunidade. Foram essas mesmas mãos de Dona Depa que apararam diversas crianças do Quilombo Curral Velho, que também moldaram os potes de barro, costuraram roupas e trançaram a palha para fazer chapéus e esteiras, ofício repassado para sua filha mais nova através de um fazer educativo, compartilhando o conhecimento que um dia recebeu. Do mesmo modo, refletindo a inseparabilidade de um saber com um fazer, também podemos adentrar na categoria afetos, diluindo mais uma vez a tentativa de separação dos saberes, fazeres e afetos. Através de um afeto, podemos nos motivar a algo e, enquanto o fazemos, podemos seguir um fluxo reflexivo, uma linha de pensamento sobre essas realizações, embora seja possível também que essa ordem mude.

AFETOS – Para tratar da categoria afetos, inicialmente apontamos as noções de afetamento ou afetos (Deleuze, Guattari, 2010), que é o resultado, ou a mudança, que acomete

os corpos a partir dos encontros com outros corpos e as relações dele com o mundo. Mas também trazemos a ideia de Bell Hooks sobre o amor como um afeto construído a partir de bases comunais. Assim, nossa abordagem sobre afeto considera as duas ideias, sendo, portanto, os afetos de nossas guardiãs os sentimentos reverberados emocionalmente em seus corpos a partir de suas relações cotidianas, sociais e com a natureza.

Dessa forma, pensando o amor comunal como um afeto, atemo-nos aos momentos em que os depoimentos de nossas matriarcas traziam seus atravessamentos surgidos das relações com seus pares, suas famílias, seus desafetos e sua comunidade, nos acontecimentos de suas vidas. Nessa análise, construiu-se uma ponte com o pensamento de Bell Hooks, para ela “é o amor que estabelece as bases para a construção de uma comunidade com estranhos. O amor que criamos em comunidade permanece conosco aonde quer que vamos. Orientados por esse conhecimento, fazemos de qualquer lugar um local em que podemos regressar ao amor” (Hooks, 2021, p. 148).

No campo dos afetos, existe uma confluência quando elas trazem para o discurso a família, cada uma com um afetamento ou atravessamento diferente. Dona Depa apresenta a memória do seu casamento, um acontecimento de grande felicidade, compartilhado comunitariamente com duas festas que contemplaram as comunidades do noivo e da noiva, todas com muita fartura: “A gente se conheceu na rua, muié, a gente ia pra missa, assistia à 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 o dia em que nós se casemo, foi duas festas, uma aqui e outra lá na Vereda, e tudo de comida, comida pra valer, todo mundo comeu!”.

Já Chica Lera relata que o casamento foi um engano: “Eu digo: ‘Eu vou me casar, que se eu me casar, pra mim a coisa vai melhorar’, mas eu me enganei”. Para ela, o engano se confirmou pela opressão do marido, proibindo-a de sair de casa para as atividades da comunidade com o grupo de amigas. Chica Lera afirma que ele chegou a buscá-la em uma reunião: “Aí, quando deu um dia, eu tava na comunidade e ele (marido) chegou e disse: ‘Hoje é o último dia que tu pisa aqui na comunidade’”. A ideia que ela tinha do casamento como o lugar seguro e capaz de trazer o alívio dos traumas sofridos na infância, com o desamparo familiar, foi abalada pela estrutura patriarcal em que essa instituição familiar está baseada, tendo esse conflito movimentado Chica Lera para buscar outros lugares em que pudesse pertencer com autenticidade e liberdade. Nessa busca, ela se organiza entre mulheres e se insere na militância camponesa.

Portanto, embora exista uma confluência ao trazer, como lugar de produção de afetos, a família, por outro lado, há uma bifurcação nos modos dos acontecimentos e na natureza desses afetos: o que para uma apresenta-se como felicidade compartilhada, para a outra aparece como frustração e desengano. Ambas trazem as relações e acontecimentos familiares: Dona Depa fala de modo risonho e contemplativo de como se deu a celebração de seu casamento, sendo a partitura inicial de sua canção familiar, mas Chica Lera fala com uma recusa a esse modelo patriarcal de família nuclear, contestando os papéis de gênero, quando aos poucos vai se desvencilhando da opressão do marido e se libertando da prisão do lar, como ambiente destinado a ela no casamento. Nossa segunda guardiã carrega ainda uma ideia de família ampliada, destinando seus afetos ao coletivo de mulheres, que seguem com ela na militância política. Para ela, a mulher não deve buscar o pertencimento somente em sua família, mas nas amizades femininas. Ela afirma que, estando entre mulheres, sentiu uma motivação coletiva para a luta, sobretudo por passarem por sofrimentos parecidos pela questão de gênero, pois, sendo mulheres, se viram impelidas a romper com o lugar reservado a elas, estabelecido pelo acordo social patriarcal, misógino, racista e capitalista, que destina às mulheres o lar e o cuidado da família:

Me fortaleceu muito porque eu fui me reconhecer como mulher, que o direito da mulher não é só ela tá na cozinha, não é só ela tá cuidando do marido e dos filhos. Ela tem outra família. A família dela não é só aquela que está dentro de casa. A família maior dela está lá fora. Como a música “Mulher, tu sai da cozinha, vai ocupar teu lugar” (Chica Lera, 2025).

Portanto, fazer parte de um grupo de mulheres deu a ela forças para sair das opressões que sofria em casa, fortalecendo seu espírito, numa produção de afeto na busca pela liberdade. Uma liberdade capaz de ampliar o compartilhamento de seus afetos com a comunidade, a família, as amigas ou consigo mesma.

Quando vemos o amor como o desejo de alimentar o próprio crescimento espiritual ou o de alguém, demonstrado por gestos de carinho, respeito, conhecimento e tomada de responsabilidade, a base de todo o amor em nossa vida é a mesma. Não há amor especial reservado exclusivamente para parceiros românticos. O amor verdadeiro é a base de nosso envolvimento com nós mesmos, com a família, com os amigos, com companheiros, com todos que escolhemos amar. Embora necessariamente nos comportemos de forma diferente dependendo da natureza da relação, ou tenhamos diferentes graus de compromisso, os valores que orientam nosso comportamento, quando baseados numa ética amorosa, são sempre os mesmos para cada interação (Hooks, 2021, p. 141).

Já o depoimento de Dona Depa nos apresenta afetos da mesma ordem, que é a família, no entanto com um atravessamento diferente por aquele passado por Chica Lera. Ao nos contar do seu casamento, apontando para o porta-retrato com a foto dela e do seu companheiro, já falecido, ela solta um riso longo, que nos faz pensar tratar-se de um riso carregado de memória daquele momento especial de sua história:

É, sou eu e esse aí é meu esposo, João (*risos*), João Vereda. 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, assistia à 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 o dia em que nós se casemo, foi duas festas, uma aqui e outra lá na Vereda, e tudo de comida, comida pra valer, todo mundo comeu! (Dona Depa, 2025).

Quando ressalta que o casamento contou com duas festas, uma em sua comunidade e outra na comunidade do noivo, enfatizando a partilha e a fartura da comida, compreendemos que esse momento de felicidade precisava ser comemorado pela comunidade, ampliando o sentido de pertencimento da nova família que se formava dentro daquele universo comunal, onde as dores e alegrias também seriam compartilhadas, como tudo o que afeta e faz parte da vida, criando mais uma vez pontes com o pensamento de Bell Hooks (2021):

Para garantir a sobrevivência humana em todos os lugares do mundo, mulheres e homens se organizam em comunidades. Comunidades alimentam a vida — não as famílias nucleares nem o “casal”, e tampouco a dureza individualista. Não há lugar melhor para aprender a arte do amor que numa comunidade (Hooks, 2021, p. 136).

Ainda no campo dos afetos, desde muito cedo as mulheres são ensinadas a ser boazinhas e suportar as adversidades que a vida apresenta. Crescer em um ambiente familiar que não é seguro traz experiências que nos acompanharão para sempre, como foi a infância de Chica Lera, marcada pela desestrutura familiar, de uma mãe que teve que criar os filhos sozinha, dentro de um cenário de escassez, sendo afetada pela dor da fome e das outras violências que se construíram ao seu redor:

Aí tinha uma vizinha que começou a tomar amizade com ela e foi arrumando serviço pra ela, aí ela foi começando a trabalhar de roça. Aí, já foi melhorando um pouquinho (Chica Lera, 2025). Numa saída dela, minha vó, que era madrastra da minha mãe e a gente tinha como vó, ela pegou e espaiou nós três. Deu uma pra uma pessoa, me deu pra outro, o meu irmão ela deu pro dono da terra onde a gente morava. Eu sofri muito, porque era uma família de gente que queria ser rica, queria ser branca e me surravam, me batiam, porque eu era negra e aquela coisa toda. Mas eu não fiquei lá durante a vida, eu fugi da casa. A minha mãe já tinha criado asa, já andava de festa em festa, aí uma mulher me falou que tinha visto ela na festa. (Chica Lera, 2025).

Aqui, os afetos produzidos são acompanhados por medo, solidão e tristeza, produzidos pela pobreza, que faz parte de um projeto político de manutenção dos poderes já estabelecidos. A infância roubada de Chica Lera foi produzida politicamente pelo Estado Colonial brasileiro, que, mesmo séculos depois de oficialmente declarar o fim da escravidão, manteve sua estrutura opressora e racista funcionando a todo vapor. O corpo negro, ainda sendo uma criança, já era marcado para a servidão, criando marcas profundas pela impossibilidade de viver uma infância plena, com direito ao brincar e ao cuidado. Hoje, esse direito é assegurado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), instituído pela Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que estabelece a proteção integral de crianças e adolescentes, reconhecendo-os como sujeitos de direitos e garantindo-lhes prioridade absoluta. Cabe ao Estado assegurar tais direitos, mas sua efetivação também deve ser um compromisso de toda a sociedade. No caso de Chica Lera, a única coisa que a salvou da casa onde foi enviada para ser empregada doméstica, além do seu desejo por liberdade e sua coragem, foi a vizinha que lhe deu notícias de sua mãe e levou o recado da criança, avisando que ia fugir. Nesse caso, alguém da comunidade, que provavelmente experimentava o mesmo cenário de privações, vendo o sofrimento da criança, comprometeu-se em ajudar, trazendo mais uma vez o papel fundamental de uma comunidade não só para o sentido de pertencimento e companheirismo, mas para a proteção de seus membros, como nos aponta Bell Hooks:

O movimento que parte do estar só para a comunidade aumenta a nossa capacidade de companheirismo. Por meio do companheirismo, aprendemos como servir uns aos outros. O serviço é outra dimensão do amor comunal (Hooks, 2021, p. 146).

Outro ponto que aparece de forma marcante na narrativa de Chica Lera são as marcas do racismo em sua vida. Por isso, retomamos mais uma vez esse relato, carregado de múltiplas camadas passíveis de análise: “Eu sofri muito, porque era uma família de gente que queria ser rica, queria ser branca e me surravam, me batiam, porque eu era negra e aquela coisa toda”. Sabemos que o racismo à brasileira não dorme, mas vive em profundo estado de negação, o que dificulta muito a possibilidade de uma sociedade curada do trauma colonial, afinal, ninguém pode tratar de uma ferida escondida, negando sistematicamente às populações negras sua humanidade, como nos aponta Fanon (1968):

Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado se

interrogar constantemente: “Quem sou eu na realidade?”. As posições defensivas nascidas deste confronto violento do colonizado e do sistema colonial organizam-se numa estrutura que revela então a personalidade colonizada. Para compreender essa “sensitividade” basta simplesmente estudar, apreciar o número e a profundidade das feridas causadas a um colonizado no decorrer de um único dia passado no seio do regime colonial. É preciso recordar em todo o caso que um povo colonizado não é somente um povo dominado. Sob a ocupação alemã os franceses continuaram homens (Fanon, 1968, p. 212).

MATRIARCADO – Ainda assim, diante de tais acontecimentos, tanto na vida de Chica Lera quanto na vida de Dona Depa, tendo as vidas marcadas por um sistema de escassez, causado pela desigualdade social e ausência de políticas reparadoras, essas guardiãs foram capazes de subverter a lógica, forjadas na resistência ancestral de mulheres afro-brasileiras, características de suas potências matriarcais.

Com isso, para dialogar sobre o matriarcado, utilizaremos o artigo “O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos”, de Fernanda Chamarelli de Oliveira, que traz a análise de três teorias sobre o matriarcado em diversas sociedades africanas. Chamareli (2018) faz a confluência entre as teorias de matrifocalidade, matricentricidade e nos apresenta uma visão afrocentrada das questões de gênero, com base na experiência de sociedades matriarcais africanas, analisando a história africana feita de dentro do continente pelas pesquisas de Cheik Anta Diop, Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi. A autora nos propõe a possibilidade de pessoas afro-diaspóricas em todo o mundo, aqui com recorte para o Brasil, buscarem outros modos de viver, a partir dessa reivindicação identitária ancestral.

Para comprovar sua teoria, Diop lista várias rainhas guerreiras africanas que participavam ativamente das questões públicas e políticas, em oposição às mulheres indo-europeias, subjugadas pelo poder masculino. Na Etiópia, a rainha de Sabá expressa o poder feminino desde os tempos primordiais. A rainha Candace, que lutou contra o exército invasor de Augustus César. No Egito, a rainha Hatshepsout, descrita como “a primeira rainha na história da humanidade”. Cleópatra, chamada “Rainha dos Reis”. Até mesmo no enorme e poderoso império de Gana, no século III, os valores matriarcais eram a norma. Isso vale para o poderoso Império do Mali, que se apoiava nas instituições matrilineares (Oliveira, 2018, p. 3).

Trazendo para nossa análise essa fundamentação a partir de levantamentos historiográficos e sociológicos sobre a natureza do matriarcado em diversas sociedades africanas, acreditamos que essas guardiãs apresentam, em suas oralidades, uma presença marcante em sua comunidade, trazendo em suas histórias diversos momentos em que foram seus posicionamentos, suas ideias e formas de organização que motivaram e movimentaram

ações coletivas de bases comunitárias, sendo um forte marcador dessa governança matriarcal, a exemplo do que nos diz Chica Lera: “Então, a gente começou trazendo a luz no coco, a luz da palavra de Deus, que ia enlinhando pra gente poder ser uma coisa só. Eu já passei por muitos momentos. Esses assentamentos que tem aqui tudim, eu tenho um dedinho por dentro” (Chica Lera, 2025).

Outra perspectiva que atesta esse lugar matriarcal ocupado em sua comunidade é a forma como as mulheres do Quilombo Curral Velho se referem a Dona Depa, tanto em sinal de respeito quanto ao relembrares suas diversas participações na vida coletiva daquele povo. Ser referenciada por seus pares e, sobretudo, por tantas mulheres, evidencia um forte marcador de matriarcalidade, o que se observou em alguns relatos quando Dona Maria Antônia disse que Dona Depa era modista e foi quem costurou a camisa do seu marido para o dia do casamento, ou o relato de Dona Ivanilde afirmando que foi Dona Depa quem “aparou” alguns dos seus meninos, referindo-se a ela como parteira. Outras lembraram da novena de Nossa Senhora da Aparecida, organizada por Depa. Já Dona Maria de Lourdes, apontando para o pote de barro encostado no quintal, disse que o objeto, já em desuso, havia sido comprado na mão de Dona Depa, há muitos anos.

Nesse mesmo viés investigativo, correlacionamos esse lugar comunitário ocupado por Dona Depa à posição de matrifocalidade, entendido aqui como o detalhamento de outras bases organizativas do matriarcado, apresentada por Ifi Amadiume:

A matrifocalidade é entendido como princípio organizador da sociedade, e só pode ser compreendido enquanto tal considerando as questões estruturais endógenas da mesma. O princípio matriarcal não estaria ligado a questões como baixo *status* econômico, ausência de homens ou na exclusão econômica das mulheres. O matriarcado está ligado a uma estrutura matricêntrica de organização social, que tem na mulher a sua unidade central e mais relevante (Oliveira, 2018, p. 326).

Um ponto interessante é que, nas diversas conversas que tivemos no Quilombo Curral Velho, com Dona Depa e as outras mulheres da comunidade, bem como no encontro com Chica Lera, não existiu um discurso de exclusão dos homens, tampouco uma exaltação de seus papéis comunitários. Em ambos os casos, embora haja uma presença marcante das mulheres na organização dessas duas comunidades, a figura masculina aparece no cenário discursivo como parceira e coparticipante das atividades comunitárias. Isso, no entanto, não anula o fato de que essas mulheres ainda estão inseridas dentro de uma cultura machista, cuja marcas se revelam no cotidiano. Nesse contexto também encontramos vestígios na pesquisa de Ifi Amadiume:

A matrilinearidade não é definidora do matriarcado, podendo este existir em sociedade patrilineares. Para Amadiume, existe uma justaposição entre estes sistemas, existindo, por exemplo, sociedades matriarcais em que as autoridades políticas são homens. É a primazia dos laços uterinos presente no ambiente doméstico que possibilita esta construção. A figura do pai não é a base do status da criança, sendo a matrifocalidade o laço mais forte, estabelecendo-se em sua força moral. A matricentricidade é, nas sociedades africanas, uma construção cultural, mesmo tendo sua base no papel reprodutor da mulher. Essa construção tem em sua ideologia os valores de amor, coletivismo e proteção (Oliveira, 2018, p. 328).

Aqui, é necessária cautela nas interpretações, pois, embora se constate a presença de fortes traços matriarcais nessas guardiãs — sem que isso tenha apagado a participação coletiva dos homens nas questões da comunidade —, elas não estiveram, por isso, a salvo das disjunções provocadas por questões como a violência de gênero e o racismo, por exemplo. O estado brasileiro ainda estrutura sua base social e política nos diversos marcadores de desigualdade, como raça, classe e gênero. Buscar as referências matriarcais para validar o reconhecimento de Dona Depa e Chica Lera como matriarcas é uma estratégia política de trazer aportes epistemológicos afrocentrados em busca de um devir griô, um devir matriarcal de mestras e guardiãs de suas comunidades, para pensar outros modos de educação, que não sejam de bases euro ocidentais.

As interpretações produzidas a partir de conceitos e categorias europeias não dão conta de compreender as especificidades na organização social e política e nas ideologias presentes nas sociedades do continente africano. Em sua principal obra, lançada em 1997, Oyeronke Oyewumi discute o conceito de gênero presente na narrativa ocidental e argumenta que existe uma lógica cultural no Ocidente que categoriza os papéis sociais de acordo com um determinismo biológico. Os gêneros masculino e feminino são diretamente associados ao sexo biológico e determinam os papéis exercidos por homens e mulheres na sociedade. Para a autora, essas categorias foram impostas nas leituras e interpretações realizadas sobre as sociedades africanas. O gênero não era, portanto, o princípio organizador desta sociedade até a colonização europeia. Essa característica podia ser também identificada na própria linguagem. Na língua yorubá não existe uma tradução para feminino e masculino, pois existiam poucas associações relacionadas à construção social com essas categorias. O princípio organizador da sociedade era a senioridade, baseada na idade cronológica, sendo este não relacionado ao gênero, podendo estar no centro do poder da família com um homem ou uma mulher. Esse princípio baseado na senioridade é fluido e dinâmico, ao contrário daquele baseado no gênero, que se apresenta de forma rígida. (Oliveira, 2018, p. 329).

Ter acesso a esses aportes históricos nos possibilita entender o quanto as dimensões sociais são móveis e como a cultura se constitui no movimento do cotidiano. Assim, a educação pode, sim, ser um vetor de novas possibilidades de estar no mundo, construindo novas formas de se relacionar e reaproximando-nos das bases comunais, como fizeram Dona Depa e Chica

Lera como modos de resistência. Nesse sentido, olhar para suas trajetórias traz a possibilidade de pensar que o lugar da luta não anula o lugar do sonho, e que o devir é justamente um projeto gerido nos cotidianos. Essas reflexões nos foram possíveis a partir das oralituras dessas griôs, por meio das quais elas criaram uma escrita própria, uma escrita experienciada.

ORALIDADES – A partir da categoria oralidades, trazemos tanto o pensamento de Leda Maria Martins quanto o de Amadou Hampâté Bá, uma vez que não há divergência quanto à raiz fundante da tradição entre povos africanos e afrobrasileiros, atestando a oralidade como modo dialético de inscrição no mundo.

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra... 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 Bá, 1997, p. 168).

Em sua oralidade prodigiosa, Chica Lera nos educa logo no primeiro encontro, ao me orientar sobre o nome que gostaria que eu usasse para intitular o capítulo desta pesquisa que trataria da sua trajetória: “vou dar uma dica, o nome *Vida de Palmeira*, porque a Palmeira foi a minha vida”. Após sua solicitação, explicou de forma poética sua profunda relação com a natureza, à qual ela se refere como parente. Numa narrativa comovente, ela nos levou a uma reflexão profunda do que é estar em conexão com as múltiplas formas da vida. São saberes da oralidade que, de forma simples, educam nosso pensamento. A potência de sua oralidade, por muitas vezes, me desloca do lugar da análise para o lugar da imaginação, para pensar outros devires, e é nesse instante que imagino um grupo de crianças de escolas públicas formando uma meia-lua, sentadas ao redor de Chica Lera, ouvindo suas histórias e aprendendo com seus saberes-fazer-fetos.

Porque minha mãe me criou a partir dos filhos da palmeira e eu criei meus filhos também com a mesma coisa e criei os meus netos com a vida da palmeira, e ela nunca me cobrou nada. A palmeira, pra mim, é a minha mãe. Muita gente me pergunta: “Por que você diz que a palmeira é a sua mãe?”. Eu tenho quatro mães, a mãe do céu, a minha mãe biológica, a minha mãe carnaúba e a minha mãe palmeira (babaçu). (Chica Lera, 2025).

As oralidades de Dona Depa e Chica Lera estruturam e organizam os seus saberes-fazeres-afetos numa metodologia orgânica, possibilitando o repasse de seus conhecimentos para as futuras gerações. Ela é, portanto, a tecnologia desenvolvida no saber experiencial para não deixar o conhecimento morrer. Suas oralidades enganam a morte, como faziam os meninos *Ibejis* no conto africano, trazido na introdução deste trabalho. É enganando a morte que elas salvaguardam a memória.

Há que se afirmar também que as experiências cotidianas que moldam a cultura dessas matriarcas partem do impulso da materialidade da própria vida (as condições da existência), onde a sobrevivência constrói uma ética pautada no trabalho. Este, por sua vez, acontece dentro de um cenário permanente de disputas, no qual a opressão da negligência do Estado e o peso do latifúndio estabelecem um estado permanente de luta e resistência na vida dessas mulheres oprimidas. Seus fazeres educativos são também fazeres da economia para viabilizar a sobrevivência, seja moldando potes, seja quebrando o coco; em ambos os casos, suas bases são comunais. Enquanto o sistema capitalista impõe uma lógica individualista de produção e consumo, elas apresentam uma economia da partilha, como forma de resistência pautada no coletivo, seja no forno coletivo da olaria, seja na quebra coletiva do coco. O saber generalista dessas matriarcas, portanto, contrapõe-se ao saber fragmentado, que aliena quem produz e, por consequência, despolitiza, desestruturando as maiores bases de resistência: a coletividade, o sentido de pertencimento comunitário.

Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social (Marx, 2008, p. 47).

SABER-BALAIIO – Dona Depa e Chica Lera produziram uma espécie de trança com suas resistências, cujas urdiduras — estruturas fixas que compõem a base desse trançado —, caracterizadas aqui como as categorias dos saberes, dos fazeres educativos, dos afetos e da matriarcalidade com as quais gerem suas vidas, formaram a base por onde elas entrelaçaram, um a um, os fios que compõem a grande trama de suas existências.

Podemos pensar, ainda, que dessa trança fizeram um balaio. Usando como perspectiva metafórica, mais uma vez, a história da mulher que pega a estrada, percorrendo um território

inteiro, passando por veredas, atalhos e clareiras, enquanto carrega consigo um balaio feito de um trançado de palha, artefato cujo objetivo é guardar algo.

Nesse percurso, a mulher com seu balaio vai colhendo o que encontra no caminho, como frutas, raízes, mel, palhas, cipós, gravetos, plantas, barro e tudo aquilo que julga ser necessário. Ao retornar de sua jornada para casa, ela não esconde o balaio; ao contrário, vai tirando tudo aquilo que recolheu no balaio e vai organizando cada item para atender quais as necessidades serão sanadas com o que ela trouxe, seja alimentação, remédio, plantio e confecção de utensílios. Nesse movimento, ela compartilha o que havia guardado, pois para ela não faria sentido ficar só para si. Na relação comunal, a ideia da partilha é uma espécie de código de conduta. Ao tempo que damos, também recebemos. Essa ética molda os comportamentos comunitários, criando um modo próprio de educação, um jeito específico de estar no mundo. Talvez seja uma espécie de fórmula da sobrevivência, dessa e de outras tantas comunidades espalhadas pelo Brasil, aqui especificamente no Piauí, como uma forma de sobreviver ao sistema capitalista, que segue funcionando como uma espécie de reedição do sistema colonial. É dentro desse sistema opressor que a desigualdade escancara suas mazelas, negando a garantia de direitos sociais, a distribuição de renda, a reforma agrária, o acesso a uma educação de qualidade e tantos outros direitos humanos básicos para a garantia de sua dignidade. Essas forças antagônicas, de base opressora, forçam Dona Depa e Chica Lera a superarem a negação de suas existências, olhando para os próprios fazeres, como forma de reedição da vida.

Pensando assim, trazemos, como sistematização e compilação das análises apresentadas, **o conceito de saber-balaio** para nomear a transversalidade de conhecimentos e acontecimentos vividos pelas matriarcas Dona Depa e Chica Lera, manifestos em suas oralituras. Saber-balaio é um modo de educação cujas bases principais que o estruturam são os saberes, os fazeres educativos, os afetos, o matriarcado e as oralidades.

Os **saberes** trazem a ideia de saber-palmeira, que significa a relação com a natureza, o entendimento dos seus ciclos, do tempo, entendendo a natureza como parente, numa perspectiva de biointeração. **Os fazeres educativos** dizem respeito aos trabalhos manuais repassados de geração em geração, como a modelagem dos potes, o trançado das palhas, a quebra do coco, a feitura do azeite e tantos outros fazeres que chamamos aqui de fazeres da partilha, já que identificamos o aspecto coletivo no momento desses repasses. **Os afetos** são todos os afetamentos gerados do contato com o outro, dentro das relações comunitárias, identificados principalmente nos momentos celebrativos, como as festas, os rituais religiosos, os encontros e os confrontos. As **oralidades** são as narrativas, as oralituras das matriarcas, bem como o que

elas carregam e relatam de suas vivências, incluindo as performances sociais geradas desse movimento híbrido ser-fazer-falar. Por fim, dentro do balaio, temos também a ideia de **matriarcado**, na qual aparecem todas as evidências e manifestações individuais e coletivas que nos apontam para uma gestão matriarcal, tendo a mulher como eixo organizador da vida social. Nesse contexto, compartilham entre si todas as dimensões da vida, considerando também um aspecto de senioridade, valorizando as mulheres mais velhas pela soma de suas experiências, em um movimento de solidariedade e *dororidade*. É dentro do balaio que elas são capazes de organizar as dores do racismo, da escassez e do machismo, tendo na encruzilhada uma parada estratégica para entender a conjuntura e as diversas opressões que se apresentam. Assim, podem refazer suas rotas, encontrando novos caminhos de resistência e repassando seus saberes, através de fazeres da partilha, regidos por rituais de afeto, seja no trabalho, na festa, nos nascimentos ou nos ritos religiosos.

A partir do conceito de **saber-balaio**, é possível percorrer outras comunidades, pesquisando outras mulheres e conhecendo o que cada uma apresenta em seu balaio, podendo, assim, estabelecer convergências e divergências que se apresentam, no sentido de ampliar a dimensão do conhecimento que temos sobre outras guardiãs de saberes espalhadas pelo Piauí.

Por isso, provocada pela necessidade de apresentar, de forma lúdica e em linguagem simples, os resultados desta pesquisa, recorri à IA — recurso tecnológico conhecido como Inteligência Artificial — capaz de acessar bancos de dados, por meio do processamento de algoritmos transmitidos via internet, para gerar respostas em forma de textos, gráficos, imagens e outros resultados. O objetivo era compactar, em uma imagem, outra IA: a Inteligência Ancestral, tecnologia humana que nos trouxe até aqui. Essa Inteligência Ancestral é responsável por dar continuidade aos mais antigos saberes experiências, acessando a memória como um banco de dados acumulado ao longo da vida de diversas gerações, transmitidos em redes comunitárias, através das oralituras da voz e do corpo, que, mesmo diante de toda tentativa de apagamento histórico, não se perderam com o tempo. O resultado dessa investida é a imagem apresentada a seguir.

Figura 41 – Saber-balaio



Fonte: imagem gerada por Inteligência Artificial (2026).

É, portanto, seguindo na contramão desse projeto de apagamento histórico das vozes de mulheres negras que a ideia do saber-balaio se projeta no mundo como uma possibilidade de olhar esses saberes comunitários e matriarcais com mais atenção e compromisso, permitindo que a roda desse saber ancestral continue girando para as próximas gerações, como se preocupa Chica Lera em seu discurso, no dia da defesa desta dissertação, diante da banca e dos demais presentes. Na ocasião, em que nos agraciou com suas memórias e reflexões vivas e pulsantes, ela também cantou, nos fez rir e chorar com suas palavras de sabedoria profunda, tecidas pela experiência de sua vida de quebradeira de coco:

Então, eu tenho essa preocupação pra essa nova geração que vem. Quem são as mulheres? As jovens que vão contar essa história, vão contar a história da mãe que foi quebradeira de coco? Eu tenho duas filhas mulher e dois filhos homem, mas todos quebraram coco e estudaram. Eu disse, eu não vou criar minhas filhas sem elas estudarem, tem que estudar, mas também quando chegar tem que trabalhar, tem que quebrar o coco. Será se minhas filhas, netas, bisnetas e tataranetas vão se identificar como bisneta de quebradeira de coco? Hoje, apesar de não quebrar mais o coco, as vezes falam que eu estou perdendo a minha identidade. Eu digo, não a minha identidade está aqui, como quebradeira de coco. Alguém acha que eu falo errado, eu digo não, eu falo do meu jeito e ele ali fala do jeito dele. Então aquilo que você recebeu de graça, devolve de graça. Qual a riqueza que você me deu? Só em você ter ido pegar a minha pequena riqueza, minha própria riqueza que eu tenho e hoje você estar me apresentando aqui com esse trabalho que você fez, então você me deu tudo, tudo. Obrigada e quando precisar estarei às suas ordens (Depoimento de Chica Lera na defesa desta dissertação, UFPI, 2026).

6 NO CRUZO – PRENHEZ DE MUNDO

Perdemo-nos de nós mesmos e, nos interstícios, criamo-nos de algum modo, pois criar tem a ver com a capacidade de superar problemas, criar em meio ao caos, apontar alguns novos inícios tocados em nós pela experiência, sendo produzidos movimentos do corpo-pensamento-chão. Assim, concluir nada tem a ver com um fim, mas com inícios e meios, com intensidades desejantes, pois, como em um rizoma, não se sabe onde começa nem onde termina. O início pode ser no meio, no final, tanto faz, com a condição de ser entre (Silva, 2017, p. 293).

Vi-me acionando as últimas forças para finalizar esta dissertação e, nesse momento, me reencontrei na sala de pré-parto da maternidade Evangelina Rosa, no ano de 2004, sozinha, sentindo a dor do corpo em dilatação. Nesse momento, apeguei-me aos ensinamentos do teatro sobre acionar a respiração e o estado de presença e, seguindo um fluxo lento e contínuo, fui me acalmado. Não havia grito nem choro, somente o movimento silencioso da respiração e o movimento da pequena Sol se preparando para vir ao mundo. Todo parto é morte e nascimento, assim como a pesquisa é atravessada por um sentimento de morte e incertezas para, no instante seguinte, sentir o gestar de uma nova possibilidade. E, assim como na vida, em que o nascimento é só o começo, a dissertação também é o início de uma nova jornada, com infinitas possibilidades.

Nesse caso a terceira filha parida, a dissertação, durante todo o processo anterior teve acompanhamento e, a cada encontro com minha orientadora-doutora, um pré-natal, sempre verificando o posicionamento fetal, com indicações de novas leituras e exercícios reflexivos. Com Chica Lera, muitas caminhadas percorrendo, em sua oralidade, as andanças de sua vida militância, trazendo o tônus dos exercícios experienciados, somado ao acolhimento e alegria sentidos pelos cantos de trabalho e pela mística. Com Dona Depa, as mãos grandes da parteira, com os saberes múltiplos, transversalizando com o cotidiano. Quatro mulheres para trazer a luz uma pesquisa-devir como possibilidade de reparação histórica, pedindo a benção das mais velhas.

Com essa experiência, adubamos sonhos possíveis, como um dia a vontade de fazer essa pesquisa já foi sonhada. Hoje, pensamos na circulação desse saber-balaio percorrendo as escolas, praças, teatros, encontros onde as histórias de Chica Lera e Dona Depa possam ser compartilhadas. Se existe a possibilidade, e nós acreditamos nela, de uma criança se encantar com a histórias dessas matriarcas, identificando personagens semelhantes em suas famílias e comunidades, aguçando sua curiosidade em aprender mais com suas mais velhas, ou se pessoas adultas se inspirarem nessa pesquisa para registrar as oralidades de outras matriarcas espalhadas

por esse mundão, então teremos alcançado um recomeço, ou como dizia Nego Bispo, um começo-meio-começo.

Hoje é possível olhar para os diversos desdobramentos deste trabalho graças aos desvelamentos que experienciamos com as novas leituras, encontrando outras epistemologias do lado sul, contestando certezas incrustadas no pensamento, reaprendendo com a filosofia, a sociologia, a poesia, a música, a psicanálise, a geopolítica e tantos outros aportes teóricos que tivemos que acionar.

Reafirmamos, nesse processo, que a negação dos saberes das mulheres guardiãs como Dona Depa e Chica Lera faz parte de um projeto político secularmente estruturado no baldrame da colonialidade. A representação de pessoas negras, sobretudo mulheres negras, como o não ser, ou o outro, que não é um ser pensante e, portanto, não produz conhecimentos, foi e continua sendo o plano mais cruel e aviltante da dignidade humana. Vale ressaltar que esse projeto ainda não fracassou; ao contrário, ganhou robustez, uma vez que se retroalimenta dessas desigualdades seculares para gerar o capitalismo, um colonialismo revisitado, com capacidade bélica e aterrorizante. Ele vem tramando diuturnamente a manutenção do *status quo*, onde as peças do xadrez não se movam, continuem no mesmo lugar, com os donos do capital acumulando mais riquezas, reafirmando desigualdades e concretando qualquer forma orgânica que pense diferente.

Mas a natureza tem suas astúcias e faz nascer flores no concreto. Os sonhos de um mundo diferente, com outras possibilidades de gerência e organização da vida pelo bem viver, encontram suas brechas, fazem fissuras e se reorganizam numa capacidade criativa de descortinar novos horizontes. No centro dessa resistência estão os modos de vida em comunidade, em que o sentido de pertencimento comunitário desvia do sentido do enriquecimento trazido pelo capitalismo, que coloca como única meta e ideário humanos produzir e consumir, destituindo as populações de sonhar outros mundos e outros modos de vida. Enquanto, no sistema capitalista, o individualismo e o desejo de acúmulo dão as cartas, na comunidade é a partilha que traz a fartura e, por sua vez, um forte sentido comunal e solidário à vida. É nessa perspectiva que caminhamos com esta pesquisa.

Metodologicamente, foi fundamental caminhar nesses territórios com a cartografia, possibilitando a abertura de caminhos para que pudéssemos reconhecer os saberes de nossas guardiãs como um campo rizomático, observando as múltiplas conexões de conhecimento e fazimento de uma educação experienciada cotidianamente na emergência da vida. Outro caminho metodológico foi o aporte da história oral, trazendo delimitações importantes e,

sobretudo, o outro caminho metodológico ao qual nos orientamos mais recentemente no andar da pesquisa: a oralitura, trazendo uma perspectiva sem a qual não imagino uma análise mais alinhada para a reflexão do que foi produzido como dados no campo de pesquisa. São as performances do corpo de Dona Depa e Chica Lera, em movimento nos seus territórios de pertença, que inscreveram um jeito próprio de construção de uma literatura própria, capaz de nos ensinar. Um jeito único de educação.

Chegar a essas reflexões exigiu da artista itinerante a renúncia do próprio fazer artístico. Por muitas vezes, tive que renunciar a apresentações. São quase dois anos em que o nariz da palhaça esteve guardado, os bonecos empoeirando nas malas e a escrita dos livros infantojuvenis parada pela metade. Uma angústia filosófica em busca de um sentido existencial de um corpo que, muitas vezes, pensou em largar a pesquisa e voltar aos palcos e às estradas da itinerância da arte. Também o senso prático da luta cotidiana pela sobrevivência me fez contestar a materialidade dessa pesquisa, ao ter que negar contratos de apresentações com cachês significativos, indispensáveis para pagar as contas acumuladas. Mas, diante de tudo isso, o apoio familiar e dos amigos e amigas, acreditando na potência dessa pesquisa, foi indubitavelmente um regulador das emoções, gerando resistências diárias para seguir em frente. Então, foi neste seguir em frente que chegamos ao lugar das considerações “finais”, propondo um amarrado dos fios espalhados para apresentar, mais uma vez, nossas guardiãs de saberes, Dona Depa e Chica Lera, trazendo, por hora, os últimos apontamentos e últimas reflexões de suas potências educadoras.

De onde Dona Depa fala? De uma comunidade quilombola, cuja distância da cidade mais próxima é de aproximadamente 30 km, sendo, portanto, um território cuja sobrevivência era garantida majoritariamente com o que o território oferecia, estando os saberes muito relacionados com as experiências cotidianas e a natureza. E Chica Lera? Fala de um território de grandes disputas pela terra, cercado de violência, cujos modos de produção e acesso aos recursos naturais eram apropriados pelo grande latifúndio. Portanto, ainda vemos a continuidade da luta para permanecer em seus territórios como garantia de continuidade dos modos de produção da vida. Elas ainda presenciam essa luta de classes, que trazem em seu processo histórico a disputa entre oprimidos e opressores, onde a garantia da sobrevivência passa constantemente por esses campos de tensão, em que o capitalismo se reinventa constantemente para o crescimento do grande capital.

Em ambos os contextos comunitários, essas guardiãs produziram modos de resistência, subvertendo a lógica de dominação apregoada pela colonialidade. Esses modos de resistência

foram viabilizados por um profundo conhecimento da natureza e tudo o que ela oferece como possibilidade material de viabilizar a vida, a sobrevivência. Não há, nesse contexto, uma separação; o que temos é um saber-fazer-afeto, ou seria um fazer-afeto-saber? Vemo-nos, mais uma vez, no lugar da encruzilhada, como possibilidade de unir caminhadas para seguir rumo ao horizonte e, nele, o que se vê é a própria vida.

Com esta dissertação fazemos um convite ao descentramento cognitivo, reafirmando a possibilidade de coexistência entre a oralidade e a escrita, sem grau de hierarquia, mas, sobretudo, dentro de uma dialogia coletiva e permanente. Diante desse cenário, acreditamos ter cumprido nosso objetivo geral, compreendendo que ambas carregam em seu balaio os saberes generalistas de uma raiz iniciática, reverberando suas ancestrais em África, tendo uma inseparabilidade desses saberes com os fazeres educativos, bem como com os afetos gerados de todos os atravessamentos vividos. Ainda sobre os objetivos, ao mapear as guardiãs Dona Depa e Chica Lera e os seus territórios de pertença, identificamos, em suas oralidades, fortes traços matriarcais, além de um profundo sentido de pertencimento em suas comunidades, pelas pessoas que aprenderam e aprendem com seus ensinamentos. Com isso, criamos como dispositivo pedagógico o conto *A mulher, o poço e a estrada*, tendo sua versão, por hora, finalizada no Apêndice D desta dissertação.

Contudo, entendemos os inúmeros desafios que se seguem após essa pesquisa, com os modos e processos de resistência que permanecem buscando avançar no sentido do acesso aos direitos humanos fundamentais, como também os direitos da natureza, para sua preservação e recuperação, aprendendo com as matriarcas Dona Depa e Chica Lera que resistir é reeditar a vida. Acreditamos ainda que, enquanto essa pesquisa abordou os saberes, fazeres e afetos de Dona Depa e Chica Lera, muitas matriarcas, espalhadas pelo Piauí, ainda precisam ser trazidas aos registros historiográficos, para que possamos nos conhecer melhor a partir dos olhares e vivências que elas trazem ao mundo. Ter essa consciência nos coloca em estado de atenção permanente, não somente para olhar nossas trajetórias com mais respeito, mas, sobretudo, para senti-las com as nossas *cosmopercepções*, ideia trazida pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, contrapondo o conceito de cosmovisão e superando a ideia de ter a visão como único sentido para perceber a vida. Na ideia da cosmopercepção, entendemos que as vidas dessas matriarcas podem ser sentidas e, com esta pesquisa, tivemos o privilégio de ouvir suas narrativas, ver seus gestos, comer e beber do que produziam em suas cozinhas, pisar em seus territórios, sentir o cheiro dos seus quintais, reconhecendo em suas micro revoluções cotidianas uma modelagem permanente da vida.

Assim, afirmamos que Dona Depa e Chica Lera trazem um saber-balaio que é também um saber-sankofa, como o desenho africano de um pássaro, com a cabeça para trás, carregando um ovo no bico. Trata-se de uma filosofia que diz ser preciso buscar no passado os saberes para construir o futuro. É pelos ensinamentos dos mais velhos e mais velhas, bem como com sua ancestralidade, que podemos resgatar as pérolas das aprendizagens para seguir adiante, aprendendo e compartilhando seus saberes, afinal: “Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo (Bispo, 2023, p. 71). Portanto, nossas mestras não precisam de canetas, papéis, computadores, livros, teorias, conceitos, epistemologias ou uma academia para validar seus saberes, atestando se seus fazeres são educativos, afinal elas são guardiãs do balaio; lá dentro estão todos os seus saberes-raízes, fazeres-cipós, afetos-mel. Nossas mulheres guardiãs-griôs-matriarcas são a escola; quando contam suas histórias, nos ensinam a arte da vida. Adentramos essa pesquisa para evocar e convocar. Evocar nossa ancestralidade, de mulheres resistentes a todos os processos históricos de opressão, na mesma medida em que convocamos a universidade brasileira a se voltar para as comunidades, reconhecendo outras experiências matriarcais de educação e gestão da vida, como nos trazem Dona Depa e Chica Lera, unindo os dois mundos: o mundo do saber acadêmico, através da universidade, e o mundo do saber ancestral, através das experiências comunitárias dessas guardiãs; entendendo que, quanto mais fragmentados, separados e em estado de oposição estiverem esses mundos, mais eficaz será essa ideia capitalista de mundo individualista, consumista, binário, racista, misógino, patriarcal, que violenta as diferenças e massacra qualquer projeto de respeito a transversalidade da vida. As oralidades de Dona Depa e Chica Lera enganam a morte porque sabem partilhar a vida com o seu saber-balaio, uma tecnologia de sobrevivência piauiense; afinal ao retirar do balaio e entregar a outras pessoas, esse saber não morre, ele se transforma em novos devires.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angélica Ferrarez de. As griôs no Brasil: saberes e fazeres de mulheres negras através da categoria Tia. *Revista Calundu*, v. 4, n. 2, jul./dez 2020.

BÂ, Amadou Hampâté. A educação tradicional na África. Tradução de Daniela. In: *Aspects de la Civilization Africaine*, Paris: Présence Africaine, 1972. Publicado em português na *Revista THOT*, n. 64, 1997.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. Ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BISPO, Antônio dos Santos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BISPO, Antônio dos Santos. *Colonização Quilombos: modos e significações*. Brasília: Editora Ayô, 2019.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí*. Perspectiva histórica do século XVIII. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 2015.

BRASIL. Ministério da Igualdade Racial. *Informe MIR: monitoramento e avaliação – nº 2 – Edição mulheres negras*. Brasília, 2023.

CANDAU, V. (Org.). *Educar em Direitos Humanos: construir democracia*. Rio de Janeiro: DP&A.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2023.

CASTRO, Mary Garcia. Alquimia de categorias na produção dos sujeitos políticos: gênero, raça e geração entre os líderes do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos em Salvador. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, n.º 0, p. 57-59, 1992.

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

CUNHA JUNIOR, Henrique. Africanidade, Afrodescendência e Educação. *Revista Educação em Debate*. Fortaleza, v.2, n. 42, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DOCUMENTÁRIO. Parque Ecológico Cachoeira do Urubu – Esperantina-PI, 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1kgwTlsXxLI>. Acesso: 13 set. 2025.

ECO NORDESTE. Filme documental conta história sobre massacre de ciganos no Piauí. 8 dez. 2020. Disponível em: <https://agenciaeconordeste.com.br/povos-tradicionais/filme-documental-conta-historia-sobre-massacre-de-ciganos-no-piaui/>. Acesso em: 16 fev. 2026.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A, 1968.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. *et al.* Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223- 244, 1984.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Tradução ROLNIK, Sueli Belinha. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.

IBGE. *Cidades — histórico de Esperantina (PI)*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/esperantina/historico>. Acesso em: 16 fev. 2026.

IBGE. *Estimativas populacionais para os municípios brasileiros em 01.07.2014*. Rio de Janeiro: IBGE, 2014.

IPEA. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 4. ed. Brasília: Ipea, 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. Iphan firma parceria para registro de batuques das comunidades negras e quilombolas do interior do Piauí. Brasília, 22 fev. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/iphan-firma-parceria-para-registro-de-batuques-das-comunidades-negras-e-quilombolas-do-interior-do-piaui-1>. Acesso em: 16 fev. 2026.

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

LEONEL, P. Art: revendo imagens da cerâmica africana – A história da cerâmica na arte brasileira. *Imagem: Revista De História Da Arte*, 1(1), 2022.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MARTINS, Leda. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Revista Letras, n. 26, 2003.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENSAGENS DA TERRA. Disponível em: <https://www.youtube.com/@MensagensdaTerra>. Acesso em: 14 dez. 2025.

MOURA, Clóvis. *A sociologia do negro brasileiro*. Editora Ática, São Paulo, 1988.

MOURA, Naira Lopes. *As educações sociais e o ensino de Sociologia na formação das identidades de jovens do Quilombo Salinas-PI*. Dissertação de Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional - PROFSOCIO) - Universidade Estadual Vale do Acaraú / Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Sobral, 2020.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIQCB. Encantadeiras. Disponível em: <https://miqcb.org.br/encantadeiras/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

OLIVEIRA, de Fernanda Chamarelli. O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade* – UESB. Ano 2018, v. 3, n. 6, jul./dez.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (orgs.). *The African Philosophy Reader*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

PAYAYÁ, Yala. Inteligência Ancestral. Thydewa. Disponível em: <https://thydewa.org/ancestral/>. Acesso em: 16 fev. 2026.

RICHARDSON, R. et al. *Pesquisa Social: métodos e técnicas*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

RODRIGUES COSTA, Zenilde; BORGES DA SILVA, Maria do Socorro. A insurgência da cartografia na produção de saberes experienciais de docentes indígenas no educar em direitos humanos. *Revista Teias*, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/86972>. Acesso em: 21 dez. 2024.

ROLNIK, Suely. *Cartografia do desejo: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo. Ed. Estação Liberdade, 1989.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Rearticulando Gênero e Classe. In: COSTA, Albertina de Oliveira & BRUSCHINI, Cristina (org.) *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p.183-215.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Francisca Rodrigues dos. *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das Quebradeiras de coco babaçu no Piauí*. Org. Carmen Lúcia Silva Lima & Arydimar Vasconcelos Gaioso; Edição de Alfredo Wagner Berno de Almeida. 1. Ed. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2019.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SÃO JOÃO DO PIAUÍ (PI). In: ENCICLOPÉDIA dos municípios brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE, 1959. v. 15. p. 604-605. Disponível em:
https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_15.pdf. Acesso em: 31 ago. 2024.

SILVA, Maria do Socorro Borges da. *Vida nua, Direitos Humanos e Educação em tempos de tanatopolítica*. v. 9, n. 8. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i8.6780> Acesso em: 12 jul. 2025.

SILVA, Maria do Socorro Borges da. *Educar em Direitos Humanos de “Mãos Dadas”: filosofia do chão, experiências e criações de professoras entre crianças e adolescentes* / Maria do Socorro Borges da Silva. – 2017. 318 f. : il.

SINJUS. *Luta antirracista*. Disponível em: <https://www.sinjus.org.br/conheca-as-leis-antirracistas-e-saiba-como-contribuir-para-essa-luta>. Acesso em: 23 dez. 2025.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. Quem precisa de identidade? In: BOAKARI, Francis Musa; SILVA, Francilene Brito da; BATISTA, Ilanna Brenda Mendes (org.). *Políticas públicas e diversidade*. Teresina: EDUFPI, 2020.

SOUZA, Emanuella Geovana Magalhães de; BOAKARI, Francis Musa. Mulheres afrodescendentes também podem ser cinderela e branca de neve? *Revista Fundamentos*, v. 2, n. 2, 2015.

TCE, Tribunal de Contas do Estado do Piauí, 2022/2023. Disponível em:
<https://www.tcepi.tc.br/tce-divulga-levantamento-sobre-comunidades-quilombolas-no-piaui/>. Acesso em: 15 nov. 2025.

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

TRIBUNA EM FOCO. Disponível em: <https://tribunaemfoco.live/noticia/2713/dona-eulina-morre-aos-87-anos-a-rainha-do-folclore-castelense>. Acesso em: 15 nov. 2025.

VASCONCELOS, G. A. N. Puxando um fio. In: VASCONCELOS, G. A. N. (Org). *Como me fiz professora*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi, 1902-1996. *Lendas Africanas dos Orixás*/ Pierre Fatumbi Verger; Ilustrações Carybé; tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª ed. Salvador: Corrupio, 1997.

APÊNDICE A – IDENTIFICAÇÃO DA PARTICIPANTE E APRESENTAÇÃO DA QUESTÃO-PROBLEMA

Título do projeto: Guardiãs de saberes do Piauí: fazeres educativos e afetos das matriarcas Dona Depa e Chica Lera.

Pesquisadoras responsáveis: Profa. Dra. Maria do Socorro Borges da Silva e Thallyta Castelo Branco Vasconcelos.

Instituição/Departamento: UFPI/PPGE.

Contatos: (86) 99864-1914; (86) 98825-1208.

Informações gerais:

Participante: _____

Nome fictício: _____

Data e local de nascimento: _____

Autodeclaração de cor: _____

Natural do Quilombo Curral Velho: () Sim. () Não.

QUESTÃO-PROBLEMA

A problemática surge a partir da inquietação em busca de conhecer, compreender, valorizar e significar os fazeres, saberes e afetos de mulheres negras que carregam um arcabouço de saberes inerentes a esse arquétipo ancestral griô, de mestras da cultura de seu povo. Deve-se considerar que, para garantir uma melhor percepção das oralidades dessas matriarcas, é imprescindível alcançar um conhecimento sobre as suas histórias de vida, de suas vivências, dos seus vestígios culturais e das suas experiências do cotidiano. Dessa forma, delineamos a questão-problema: **quais são os saberes, fazeres educativos e afetos constituídos nas oralidades matriarcais, bem como os dispositivos que podem ser criados como ferramenta de reparação histórica e difusão dessas oralidades matriarcais?**

APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

PERGUNTAS DISPARADORAS

Saberes experienciais

- Na sua experiência, quais os maiores saberes/aprendizados a senhora adquiriu durante sua vida?

Afetos e afetamentos

- Quais foram as grandes alegrias que marcaram a sua vida?
- Quais foram as grandes dores que marcaram a sua vida?

Fazeres experienciais

- Qual o seu ofício? O que a senhora faz para sua sobrevivência e da sua família (artesanato, agricultura, medicina alternativa)?
- Com quem você aprendeu?
- A senhora acha que o seu ofício é importante para a comunidade? Por quê?

Oralidade matriarcal

- A senhora se acha uma pessoa importante para a sua família e sua comunidade, aqui em Curral Velho? Por quê?
- A senhora se considera uma mulher guardiã de saberes, “sábua”, aqui para a comunidade Curral Velho? Por quê?
- Quais são as experiências que mais marcaram a sua vida com a sua família e aqui na comunidade?
- O que eu não perguntei que a senhora gostaria de falar?

APÊNDICE C – RODAS DE CONTAÇÃO DE HISTÓRIA

Título do projeto: Guardiãs de saberes do Piauí: fazeres educativos e afetos das matriarcas Dona Depa e Chica Lera.

Pesquisadoras responsáveis: Profa. Dra. Maria do Socorro Borges da Silva e Thallyta Castelo Branco Vasconcelos.

Instituição/Departamento: UFPI/PPGED. **Contatos:** (86) 99864-1914; (86) 98825-1208.

IDENTIFICAÇÃO DAS RODAS	OBJETIVOS	DESENVOLVIMENTO
Introdução: o que estou fazendo aqui? 1ª roda: na sua experiência, quais os maiores saberes/aprendizados a senhora adquiriu durante sua vida? Quais foram as grandes alegrias que marcaram a sua vida? Quais foram as grandes dores que marcaram a sua vida?	• Conhecer as participantes e apresentar a pesquisa e sua metodologia. • Coletar as assinaturas para o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). • Compreender os fazeres, saberes e afetos das mulheres Griôs do Piauí, a partir de suas narrativas matriarcais advindas da tradição oral.	Dinâmica de boas-vindas e apresentação: da pesquisadora e das participantes. Em seguida, apresentação do projeto de pesquisa e esclarecimentos sobre a metodologia de desenvolvimento das rodas, assinatura do TCLE. Iniciar a primeira contação de história e, por fim, fazer as perguntas disparadoras.
2ª roda: qual o seu ofício? O que a senhora faz para sua sobrevivência e da sua família (artesanato, agricultura, medicina alternativa)? Com quem você aprendeu? A senhora acha que o seu ofício é importante para a comunidade? Por quê?	• Analisar nas oralidades das mulheres Guardiãs do Piauí a relação dos processos de transmissão dos saberes, fazeres educativos e afetos com o fortalecimento do sentido de pertencimento comunitário.	Dinâmica de boas-vindas. Segunda contação de história e, depois, fazer as perguntas disparadoras.
3ª roda: a senhora se acha uma pessoa importante para a sua família e sua comunidade, aqui em Curral Velho? Por quê? A senhora se considera uma mulher guardiã de saberes, “sábia”, aqui para a comunidade Curral Velho? Por quê? Quais são as experiências que mais marcaram a sua vida com a sua família e aqui na comunidade? O que eu não perguntei que a senhora gostaria de falar?	• Identificar características matriarcais das mulheres guardiãs do Piauí, a partir de seus fazeres, saberes e afetos descritos em suas oralidades.	Dinâmica de boas-vindas. Terceira contação de história e, depois, fazer as perguntas disparadoras.

APÊNDICE D – O CONTO COMO DISPOSITIVO PEDAGÓGICO

A mulher, o poço e a estrada

Era uma vez a mulher, o poço e a estrada. Dizem que certa vez uma mulher estava dentro de um poço. O poço era profundo, fundo, fundo, fundo, o poço era escuro e a mulher estava lá dentro, sozinha, morrendo de medo. Passava gente pra lá, passava gente pra cá, passava gente pra todo lado e ninguém ajudava essa mulher a sair desse poço. A pobre véia já estava se tremendo toda, já estava querendo chorar, então ela percebeu que desse monte de gente que estava passando lá por cima, alguns eram amigos, amigas e até gente da família. Mas desse tanto de gente que passava, muitas até eram conhecidas, mesmo assim, ninguém ajudava essa mulher a sair do poço.

O tempo passou, passou, até que a mulher refletiu e percebeu que ninguém fazia nada porque não sabia que ela precisava de ajuda.

— Como é que alguém vai me ajudar se eu nunca pedi ajuda? Afinal, ninguém sabe o que calado quer.

Então ela se preparou para gritar, abriu a boca, colocou força e a voz não saía, ela se preparou, fez grande esforço e nada de voz. De repente, um grito engasgado irrompe o silêncio.

— Socorroooooo!

No momento seguinte aparece uma mulher lá em cima, perguntando.

— Quem está gritando?

Lá de baixo a voz respondeu.

— Sou eu, a mulher do poço, me ajude a sair daqui!

Rapidamente a mulher acendeu uma lanterna, iluminando tudo. Pela primeira vez aquela prisioneira pôde enxergar o poço, seu tamanho, sua profundidade, a densidade das paredes que a rodeavam.

— Me ajude a sair daqui, pode jogar uma corda, ou uma escada, qualquer coisa...

Mas a Mulher-Lanterna disse calmamente:

— Eu não posso tirar você daí, mas posso lhe ajudar segurando a lanterna e iluminando o poço. Veja ao seu redor, prisioneira. Você deverá aprender a sair sozinha.

Diante do medo de tentar e não conseguir, ela insistiu e recebeu a seguinte resposta:

— Você vai conseguir sim, porque você é uma mulher e não há nada no mundo que uma mulher queira fazer, que ela não consiga, ou pelo menos, que ela não possa tentar. Ande, suba! O que a vida quer da gente é coragem!

E assim, por ser encorajada, a Mulher do Poço acionou suas forças, até as que ela não sabia que tinha e com grande esforço saiu do poço.

Ela viu pela primeira vez o horizonte e achou a coisa mais linda, aquela paisagem árida, mas cheia de vida. Retomando o diálogo, com a Mulher-Lanterna elas se despediram.

— Agora que você saiu do poço, fortaleça suas pernas para a grande caminhada!

— Caminhada, mas que caminhada?

— Não é você que gosta de contar histórias? Pois agora, além de contar histórias pelas estradas você também deverá ouvir outras histórias.

— Mas de quem eu vou ouvir essas histórias?

Nesse instante, a Mulher-Lanterna já do outro lado da estrada, seguindo o seu caminho respondeu:

— Das outras mulheres que estão espalhadas pelo Piauí!

Entusiasmada, a Mulher do Poço pegou a estrada e andou que andou, subiu que subiu, desceu que desceu, passou por uma cancela, fechou a cancela, passou por outra, fechou a outra cancela e continuou numa estrada longa de asfalto, depois uma estradinha cheia de pedras...

Sabem onde essa mulher foi parar? No Curral Velho. Foi lá que encontrou Dona Depa com os seus saberes quilombolas. Depois seguiu rumo ao norte, outras estradas, novos caminhos e encontrou Chica Lera, com muitas histórias para contar de sua vida de palmeira.

Juntas, elas seguiram os rumos que essa pesquisa-caminhada apontava e em meio às oralidades dessas mulheres guardiãs se viram na encruzilhada, lugar de atravessamentos, encontros, transposições. Foi lá que a Mulher do Poço escutou outras vozes, das mulheres da comunidade quilombola, uma mestra-voz-orientadora, assim como as vozes-teorias que lhe ajudaram a reorganizar a rota da viagem como Amadou Hampâté Bâ, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Bell Hooks, Muniz Sodré, Sueli Rodrigues, Socorro Borges, Nego Bispo, Angélica Ferrarez, Fernanda Chamarelli, Deleuze, Guattari, Boa Ventura, Franz Fanon, Paulo Frei, Francis Musa Buakari, Mbembe, Leda Maria Martins e muitas, muitas outras vozes. Cada uma ao seu modo orientando a viagem-pesquisa. Às vezes, era confuso ouvir tantas vozes ao mesmo tempo.

— Se queres aprender, ouças os mestres e as mestras da oralidade, como o mestre Tierno Bokar; pense nas performances das oralituras; tentaram nos destituir da razão, mesmo assim o povo negro segue construindo conhecimento, sem falar nos atravessamentos de raça, classe e gênero que temos que enfrentar, né não neguinha? Rum, apagamento? Eu é que o diga, ainda não entenderam, mas eu repito, é começo, meio e começo. É, meu amigo, pra entenderem é preciso haver um descentramento cognitivo e eles só sabem aprender usando as bases eurocêntricas de educação. Podiam ao menos entender que as bases do amor estão nas relações comunais. Não tem problema, mesmo com todas essas máquinas de morte colonial ninguém conseguiu impedir um povo capaz de se reterritorializar. Mesmo assim deixou marcas profundas em nossa alma, nós precisamos nos curar do trauma colonial. Não se esqueça de pensar em um devir, você quer chegar com tudo pronto. É como eu disse pra você, Talita, sua dissertação é o conto *A mulher, o poço e a estrada*, veja bem, ham!

E foi dali do lugar da encruzilhada que essas mulheres seguiram em frente segurando nas mãos um balaio, um saber-balaio, como um jeito especial de educar e é de dentro do balaio que elas tiram as histórias de vida de nossas guardiãs Dona Depa e Chica Lera com seus saberes, fazeres e afetos.