

Obínrim: Práxis Educativas Interseccionais com Histórias Insurgentes de Jovens Mulheres Negras

Elionice Ferreira Fagundes *

Jacyara Silva de Paiva **

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo analisar compreensivamente a práxis educativa denominada Obínrim, a qual se desenvolve fundamentada em abordagens educativas humanizadoras, reflexivas, críticas e interseccionais. Se concentra na partilha de histórias, saberes e fazeres de jovens mulheres negras educandas do Núcleo Afro Odomodê, política pública voltada para a juventude negra do município de Vitória. Utilizando a metodologia de pesquisa da História Oral, empregando os procedimentos metodológicos como: diário de campo, giras, rodas de conversas e escrevivências. O Obínrim, enquanto mecanismo epistemológico, emerge como uma ferramenta que promove uma perspectiva interseccional. Essa abordagem busca integrar aspectos educativos, históricos e sociais na luta pela superação da violência de gênero. Além de apontar as interseções entre racismo e machismo, este artigo também fornece subsídios para o debate em torno das políticas públicas de enfrentamento as discriminações de gênero, raça e classe, contribuindo para a construção de saberes capazes de criar tecnologias de resistência a histórica desumanização e violência enfrentadas pelas jovens mulheres negras.

Palavras-chave: Educação Social; Jovens Mulheres Negras; Interseccionalidade; História Oral; Práxis Educativas.

* Mestrado em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3357-6571>
E-mail: leufagundes@gmail.com

** Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professora Adjunta da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2917-7673>
E-mail: jacyarapaiva@hotmail.com

Obínrim: Intersectional Educational Praxis with Insurgent Histories of Young Black Women

Abstract:

This article aims to comprehensively analyze the educational praxis called Obínrim, which is developed based on humanizing, reflective, critical and intersectional educational approaches. It focuses on sharing the stories, knowledge and practices of young black women students of the Núcleo Afro Odomodê, a public policy aimed at black youth in the municipality of Vitória. Using the research methodology of Oral History, employing methodological procedures such as: field diary, giras, conversation circles and writings. The Obínrim, as an epistemological mechanism, emerges as a tool that promotes an intersectional perspective. This approach seeks to integrate educational, historical, and social aspects in the struggle to overcome gender-based violence. In addition to pointing out the intersections between racism and sexism, this article also provides subsidies for the debate around public policies to confront gender, race and class discrimination, contributing to the construction of knowledge capable of creating technologies of resistance to the historical dehumanization and violence faced by young black women.

Keywords: Social Education; Young Black Women; Intersectionality; Oral History; Educational Praxis.

Introdução

“Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje.”
(Provérbio Africano)

Com este provérbio lorubá, mencionado pela historiadora Beatriz Nascimento no documentário “Orí” em 1989, abrimos caminho para discussões e análise das dinâmicas sociais e históricas vivenciadas por mulheres jovens negras¹. Assim Exu, um orixá da mitologia lorubá, nos ensina que nossas histórias transcendem o tempo e podem causar um impacto no presente, somos convocadas a reconhecer as estruturas racistas construídas historicamente e agir no presente para desconstruí-las e transformá-las.

Nessa ótica, nos engajamos de forma colaborativa com mulheres jovens negras no lançamento dessa pedra, transformada em práxis educativas social Obínrim², alicerçada em histórias orais. Essas práxis visam não apenas denunciar as interseções entre racismo e machismo, mas também fornecer elementos para o debate em torno das políticas públicas que combatam as discriminações de gênero, raça e classe. Dessa forma,

contribuir para a construção de conhecimentos capazes de romper com a histórica desumanização e violência enfrentadas por mulheres, sobretudo negras.

Neste estudo fruto de pesquisas conduzidas no âmbito de uma Programa de Pós-Graduação em Psicologia de uma Universidade Federal, tem como objetivo analisar os impactos da práxis educativa denominada Obínrim, a qual se desenvolve fundamentada em abordagens educativas humanizadoras, reflexivas, críticas e interseccionais, por meio da partilha de histórias, saberes e fazeres de jovens mulheres negras assistidas pelo Núcleo Afro Odomodê, uma iniciativa de política pública voltada para a juventude negra do município de Vitória.

Odomodê, que em Iorubá significa “juventude”, é um espaço público municipal integrante do Plano Municipal de Juventudes (Vitória, 2017), subordinado à Coordenação de Política de Direitos da Juventude e vinculado à Secretaria Municipal de Cidadania, Direitos Humanos e Trabalho (SEMCID) no município de Vitória, ES. Cabe ressaltar que este equipamento é a única política pública municipal comprometida a cumprir, simultaneamente, o Estatuto da Igualdade Racial, disposto na Lei nº 12.288/10 (Brasil, 2010), garantindo à população negra igualdade de oportunidades, tanto individuais quanto coletivas, além de combater o racismo desde sua inauguração em novembro de 2006. Portanto, é um equipamento pioneiro na temática da juventude negra e tem por objetivo pautar a temática da juventude como uma política pública focal, voltada para ações socioeducativas que promovam a inclusão socioeconômica de adolescentes e jovens de 15 a 29 anos.

Essas ações ocorrem em formatos de vivências, diálogos, oficinas e grupos de estudos, transversalizados e estruturados em diversas atividades, tais como: Espaço de Convivência Odomodê; oficinas de teatro, danças, escrita criativa de letra e rima, empreendedorismo e geração de renda; Sarau Empretecendo; Afromix; Cine Afro; e Obínrim. Este último é construído como práxis educativa, sendo o *lôcus* desta pesquisa.

Obínrim, que, em Iorubá, significa “mulher”, é uma práxis educativa constituída como um espaço que se pretende seguro, onde diversos movimentos com intencionalidade pedagógica são constituídos. Há articulação e debate de temáticas a partir das realidades cotidianas das mulheres participantes, atuando por meio de instrumentalização teórica que explica o racismo, machismo, e como esses mecanismos de opressão configuram suas realidades.

O Obínrim busca ouvir as histórias orais das jovens participantes, traçando rotas que rompam com as histórias únicas de subordinação racial e de gênero, assim como aponta Chimamanda Adichie (2019) de que nossas histórias possam ser úteis para processos de humanização, recorre aos sentidos africanos, articulando com a cosmopercepção ioru-

bá, como apresentado por Oyèrónké Oyěwùmí (2021), entrando em contato com outras configurações para pensarmos gênero na contramão da lógica ocidental.

No âmbito do Obínrim, a educação social é configurada e habilmente empregada para a superação das opressões, buscando sensibilizar as jovens mulheres negras para a importância da ocupação de espaços de aprendizagem, compartilhamento de experiências e construção de saberes. Sob essa perspectiva, são discutidas questões interseccionais entre gênero, raça, classe e educação social.

Através desse espaço dialogal de partilha de histórias e vivências, mediado pelo debate crítico e libertador, o Obínrim emergiu como um *lócus* para a construção de conhecimento situado e contextualizado, que ultrapassa os limites institucionais da escola, manifestando-se como uma práxis transformadora e insurgente. Nesse sentido, a educação social, contribuiu significativamente para a valorização e respeito às vozes das mulheres negras, possibilitando que suas histórias fossem contadas, assim como nos incita Chimamanda Adiche (2019):

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.

Histórias importam e constituem a essência e o fundamento do caminhar deste estudo, pois “[...] nunca existe uma história única sobre lugar nenhum” (Adichie, 2019). A proposta subjacente a esta pesquisa residiu na abordagem integral das narrativas das jovens mulheres negras participantes do Obínrim, utilizando-se da escuta qualificada para registrar suas histórias. Conforme observado por Kilomba (2019), a mulher negra historicamente tem sido objeto de estudo, frequentemente relegada a uma posição passiva e raramente reconhecida como sujeito capaz de produzir conhecimento.

Nesse sentido, o artigo foi estruturado da seguinte forma: após a introdução será apresentado reflexões sobre a educação social como práxis transformadora, prosseguindo com o caminho da educação social no Brasil em direção à noção de território, e continua com o entrelaçando do estudo na práxis Obínrim. Na sequência acentuado o Obínrim como práxis educativa e seus aspectos históricos, dando seguimento com os caminhos metodológicos, seguido da exposição de breves resultados da produção de dados da pesquisa destacando as quatro giras, seguido das considerações infinitas e finaliza com as referências.

Sankofa³: olhar para trás para seguir em frente: o caminho da educação social como práxis transformadoras

“Sowowerefi na wosankofa a yenkyi”:

“Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás”.

(Provérbio iorubá)

O Sankofa é um dos símbolos adinkras dos povos em Akan, da África Ocidental representado por um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás carregando em seu bico uma pedra. O Conceito de Sankofa em Iorubá consiste em: *“sowowerefi na wosankofa a yenki”* que pode ser traduzido para o português: “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás”. Este ideograma nos ensina a recolher as experiências passadas dos nossos ancestrais, pois é através de sabedorias passadas, que se desenvolvem mudanças futuras.

O provérbio Sankofa, embasa uma percepção de continuidade das ações de nossos ancestrais, eternizando seus saberes. Considerando a proposição do símbolo Sankofa que sugere em revisitar o passado. As reflexões que faremos a seguir entrelaçam o passado e o presente, para uma melhor compreensão do campo da educação, percorrendo o caminho circular sugerido pelo Sankofa em suas dimensões formais, sugerindo que para avançar, torna-se imperativo recuar e assimilar elementos do passado. É sob essa perspectiva circular que trataremos da educação social e da práxis educativa Obínrim.

Neste caminho circular de reflexão teórica vamos junto com Jacyara Paiva (2015), olhar para o passado como nos propõem o pensamento filosófico africano do Sankofa, recuperando o passado e com ele pensar o hoje e o amanhã. A autora, nos dá indicativos que a Pedagogia Social e a Educação Social estão situadas num ponto onde o educativo e o social caminham juntos. Em concordância com o autor Caliman (2009) ao afirmar que a pedagogia social é uma ciência, normativa, descritiva, que orienta a prática socio-pedagógica voltada para indivíduos ou grupos, que precisam de apoio e ajuda em suas necessidades, através da execução de atividades socioeducativas. Desse modo o autor define educação como:

Uma ciência prática e educativa, não formal, que justifica e compreende em termos mais amplos, a tarefa da socialização, e, de modo particular, a prevenção e a recuperação no âmbito das deficiências da socialização e da falta de satisfação das necessidades fundamentais (Caliman, 2009, p. 53).

Para o autor, a Pedagogia Social é uma ciência prática, porque tende a sistematizar os conhecimentos obtidos no cotidiano da práxis socioeducativa; tendo como fonte as práticas pedagógicas que se transformam em teorias e instruem ou reverterem em práticas transformadoras da realidade. Assim, a educação social se volta à formação humana, no intuito de desvelar realidades e, sobretudo, contribuir na transformação e emancipação de sujeitos autônomos e capazes de atuar na mudança em prol de si e da coletividade. Em concordância com o autor Jacyara Paiva (2015) nos aponta que a educação social se caracteriza principalmente por ter perspectiva pedagógica, educativa fincada no social.

A pedagogia social pode ser compreendida como uma área do conhecimento que está dentro do campo do saber que orientam as ações desenvolvidas na prática, na execução e desenvolvimento dos saberes, logo a pedagogia social é a teoria e a educação social a prática que imbricadas se torna práxis. Paulo Freire (1996) nos faz refletir sobre: “A teoria sem a prática vira ‘verbalismo’, assim como a prática sem teoria, vira ativismo. No entanto, quando se une a prática com a teoria tem-se a práxis, a ação criadora e modificadora da realidade” (Freire, 1989, p. 67). Esta relação teórica e prática abre caminhos emancipatórios para a formação de sujeitos que possibilita a transformação de si e de outrem.

Assim, o entendimento assumido neste trabalho é o de que uma práxis educativa não se refere somente às ações pedagógicas, mas também às suas intencionalidades que tem características político-pedagógica do diálogo problematizado, que propõe estimular a reflexão e a ação sobre si e sobre sua própria realidade e intervir nesta. Essa práxis educativa, ou ação de ensinar e aprender coletivamente com finalidade de transformação e libertação, tem grande influências na educação popular freireana.

Percorrendo o caminho da educação social no Brasil em direção à noção de território

Conforme Jacyara Paiva (2015), no Brasil, a educação social é processual, contínua, dialógica e tem como matriz epistemológica a educação popular e comunitária de base freireana, historicamente construídas através dos movimentos populares, constituindo-se em uma ciência em processo de implementação, uma estrada a ser desbravada e compreendida. Segundo a autora esta educação se ocupa do social começa a ser identificada, no momento histórico pós-ditadura militar, em que atores sociais, ocupados em minimizar os efeitos de tais problemáticas sociais começam a reunir crianças e adolescentes em praças, para desenvolver ações educativas. Assim, esses atores sociais passaram a ser chamados educadores sociais de rua, realizando práticas de educabilidade

humana voltada para indivíduos em condições sociais desfavoráveis. Partindo da definição de Educação Social proposta por Jacyara Paiva (2015, p. 76): “A pedagogia social e a educação social não são sinônimas. Pedagogia é disciplina científica, teoria que irá fornecer as ferramentas para a educação social, que é a práxis, na verdade uma está intrinsecamente ligada a outra”.

A partir desta definição destaca-se que o principal aspecto da Educação Social é a fundamentação na ação da práxis. Assim como evidencia Freire (1996), toda prática educativa envolve sujeitos: educador e educando; métodos, processos, técnicas e materiais didáticos que devem estar em coerência com os objetivos, com a opção política, com a utopia, com o sonho que está impregnando o projeto pedagógico.

A Educação Social se relaciona com processo, transformação, e mudança considerando que a educação abrange todos os processos de formação dos indivíduos, de modo que, toda troca de saberes constitui uma prática educativa e pode se desenvolver nos mais variados ambientes.

É nessa perspectiva educativa social que atua o Odomodê, espaço empírico dessa pesquisa, através da práxis educativa Obínrim, que desenvolve diversos movimentos com intencionalidade pedagógica, construindo, articulando e debatendo temáticas a partir da realidade cotidiana das jovens negras participantes. É um local político específico e próprio, estando entre o público e privado, e na busca dos espaços dos sujeitos no que diz respeito ao estado de exercício dos seus direitos pessoais e coletivos, bem como o respeito.

Para tanto, a Educação Social que essa pesquisa assume é a que promove a inclusão, justiça social a defesa dos direitos humanos e atuando na promoção dos sujeitos por meio da formação política, tendo como foco a adolescência/juventude e partindo de princípios como a participação política, o compromisso, o respeito, à inclusão radical e o diálogo (Müller; Rodrigues, 2002). Pois, transformar a realidade é preciso, nos incita Bell Hooks, e é nesse sentido que apresentamos aqui a categoria práxis que, conforme a própria autora, retrata o “agir e refletir sobre o mundo a fim de modificá-lo» (Hooks, 2013, p. 26).

Desta forma, é de extrema importância a categoria práxis, visto que a educação não deve se limitar apenas aos muros da escola. Como também nos ensina Jacyara Paiva (2015), a educação deve sempre ser vista de maneira ampla, para além da educação escolar, pois ela “não constitui o único e nem o mais legítimo espaço de formação e informação do ser humano” (Paiva, 2015, p. 15). Sendo assim, a práxis é transformação, um convite para saída de objeto de estudo para protagonista da própria história.

Posto isso, o Obínrim faz interlocução com a educação social em sua práxis educativa através das trocas de experiências e vivências, atuando como mecanismo político que permita que as vozes das participantes ultrapassem as fronteiras impostas pela opressão e articulem estratégias de enfrentamento às formas de dominação e objetificação exercidas pelos grupos hegemônicos. Essa educação social constituída nessa práxis:

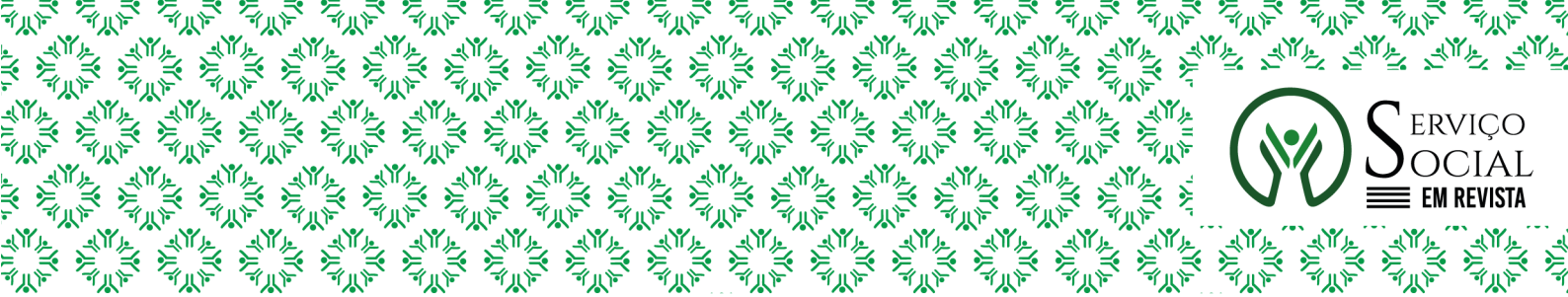
[...] consiste em um modo de educação voltado aos interesses e necessidades dos educandos respeitando sempre o seu saber, sua cultura, seu cotidiano vivido e experienciados, seu meio social, conseguindo forma integral compreender o indivíduo, como este pensa em sua formação e realiza o fazer aprendizagem social, em que o olhar atento para a pessoa e seu capital social se torna condição essencial (Paiva, 2015, p. 80).

Portanto, denominamos as práxis educativas desenvolvidas no Obínrim de educação social, adotando como ponto de partida vivências e processos práticos e teóricos. Nesse contexto, através de estudos, formações, encontros e atuação profissional exercidas nas discussões de gênero e raça junto às jovens mulheres negras participantes da práxis Obínrim, que foram realizadas dentro dos territórios de abrangência do espaço educativo Núcleo Afro Odomodê. Essa abrangência pedagógica é alcançada pela educação social dentro do território como um instrumento de libertação individual e coletiva.

Para ilustrar essa libertação social e coletiva, falo de Baobá⁴, deslumbrantes árvores símbolos do continente e da sociedade tradicional africana, possuindo 30 metros de altura e 7 metros de circunferência e capacidade de resistir a longos períodos de seca. Nas aldeias disseminadas por África, a Baobá desenvolve um papel no território, ocorrendo embaixo de sua sombra reuniões com toda a comunidade, que se encontram para ouvir os contadores de história, os conselhos dos anciãos e até mesmo para buscar soluções para problemas enfrentados na aldeia.

A árvore é o palco de acertos e desacertos, testemunhando tudo o que de importante acontece no território, sendo o cenário de grandes eventos marcantes. Logo, as Baobás constituem um marcador social, indissociável do território. Sendo assim, mais que uma árvore, a Baobá é, por excelência, a guardiã de sentidos e significados endossados pelos povos da África, pelas suas sociedades e culturas, seus modos de ser, suas aspirações, expectativas de vida e religiosidade (Waldman, 2012, p. 2).

Por território, podemos compreender como a união de pessoas engajadas em processos e participações democráticas no exercício da vida em comunidade, abrangendo uma categoria de análise e de prática, e pode ser entendido como um espaço dos aconte-



tecimentos, ou como nos diz Santos (2010, p. 105):

O território usado constitui-se como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes. Daí o vigor do conceito, convidando a pensar processualmente as relações estabelecidas entre o lugar, a formação socioespacial e o mundo.

Nesse espaço produzimos novas formas de olhar, nos constituímos enquanto sujeitos e ao mesmo tempo vamos constituindo o território na mesma medida em que somos construídos por ele. Os sujeitos vão sendo fabricados e por sua vez vão fabricando, modificando o entorno e o conjunto das relações sociais, logo o território nos afeta da mesma maneira que somos afetados/as por ele.

Assim vamos nos compondo e sendo corpo com esse território, na formatação subjetiva dos modos de ser/estar/ e perten(ser). Diante disso, Guattari (1985) anuncia o território como espaço vivido como um sistema percebido no qual um sujeito se sente parte, “em casa”. Dessa maneira, a subjetividade é atravessada pelos elementos que constituem este território, na medida em que faz atravessamento neste. Por essa razão podemos apreender o território proposto por Félix Guattari:

Os territórios estariam ligados a uma ordem de subjetivação individual e coletiva e o espaço estando ligado mais às relações funcionais de toda espécie. O espaço funciona como uma referência extrínseca em relação aos objetos que ele contém. Ao passo que o território funciona em uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita (Guattari, 1985, p. 110).

Isto posto, há uma dimensão do que é um território relacionado justamente nesse aspecto de onde a vida se faz e se desfaz no palco dos acontecimentos, não no sentido de um palanque estático, mas das movimentações que se inscrevem, um lugar de onde se desenrolam os episódios cotidianos. Onde as cenas institucionais se dão, onde emergem os conflitos, na produção e reprodução das diversas violências e desigualdades, onde se ensaiam resistências/existências. Sendo assim, não trataremos o território apegado à dimensão “geográfica”, mas como um espaço relacional de construção, reconstrução e produção de subjetividade, espaço-temporal que está presente nas práticas humanas.

Tecendo e entrelaçando meu estudo, na práxis educativa⁵ Obínrim

A objetificação do corpo negro remete ao passado colonial, pois quando o povo negro foi traficado de África para o Brasil, ele é trazido como objeto, coisa de alguém, tendo um dono, ou seja, não humano. A partir das leituras de Frantz Fanon (2008), é

possível compreender o sistema colonial hierárquico que divide humanidades e não humanidades, tendo, como correspondência respectiva, colonizadores e colonizados. Para Fanon (2008), o projeto colonial instituiu uma separação de forma descomunal em duas zonas: a do humano (zona do ser) e a do não humano (zona do não ser). Sendo a zona do ser a do padrão de humanidade determinado pelo indivíduo branco, convertido em sujeito de direito e, a zona do não ser, aquela onde não há constituição de sujeito de direito.

Nesse contexto, as mulheres negras além da escravização, eram estupradas, como aponta Ângela Davis (2016), em seu livro “Mulheres, Raça e Classe”. Cor do pecado, mulata, marrom bombom, são alguns estigmas reforçados para se referir a mulher negra. O que me remete à frase de Carla Akotirene (2019, p. 3) “a forma como as opressões do racismo e machismo se interseccionam produz vulnerabilidades específicas às mulheres negras”. Sendo assim, quanto mais características fenotípicas do povo negro, e menos características distantes do europeu, mais as violências são sentidas.

De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022), no que tange ao recorte de raça, as jovens negras de 15 a 29 anos tem 2,19% mais chances de serem assassinadas no Brasil que as jovens brancas da mesma faixa etária. Esses dados evidenciam a violência sobre as mulheres, sobretudo negras. Conforme dados da pesquisa realizada pelo Ministério Público do Estado do Espírito Santo⁶, o mapa de mortes violentas de A até Z (Espírito Santo, [2023]), apresentam em seus dados a evidência de 44,86% são mulheres pretas/pardas com idade entre 15 a 29 anos, além da raça/cor outro fator evidenciado nos dados é faixa etária, demonstrando que as mulheres jovens são mais vulneráveis a todos os tipos de violência, o que evidencia possível um feminicídio juvenil.

No contexto da violência, os números deixam explícito que o quesito raça é determinante para que essas mulheres sofram agressões, situação está que tem se agravado conforme análise de dados do Sistema de Informação da Secretaria Estadual de Segurança Pública⁷, onde é possível verificar um grande aumento de feminicídio. Indubitavelmente existe, nesse contexto, uma relação entre racismo, machismo e feminicídio, e essa violência afeta a sociedade de forma desumana, ambos são heranças do passado colonial, escravista e machista, ainda presente na atualidade. Nesse traçado histórico de injustiças do não ser, a população negra, sobretudo mulheres, são as que se encontram em situação mais vulneráveis. Não se tratam apenas de índices ou números, estamos falando de episódios de racismo cotidiano, segundo Grada Kilomba (2019):

O termo “cotidiano” refere-se ao fato de que essas experiências não são pontuais. O racismo não é um “ataque único” ou um evento discreto, mas uma “constelação de experiência da vida”, uma “exposição constante ao perigo”, um “padrão contínuo de abusos” que se repete insistentemente ao longo da biografia de alguém (Kilomba, 2019, p. 80).

As mulheres estão na ponta do iceberg da violência. Os dados no Brasil e no Espírito Santo determinam um lugar de sujeição para as jovens mulheres negras instalando-as na base da pirâmide social e no topo dos indicativos de violência e feminicídio. Diante das problemáticas específicas relacionadas ao aumento dos índices de violência contra as jovens negras, advindas dos conflitos na zona do não ser (Fanon, 2008).

Obínrim é uma práxis educativa e em seus aspectos históricos. Obínrim, é uma práxis educativa constituída como um espaço que se pretende seguro, onde diversos movimentos com intencionalidade pedagógica são constituídos. Há articulação e debate de temáticas a partir das realidades cotidianas das mulheres participantes, atuando por meio de instrumentalização teórica que explica o racismo, machismo, e como esses mecanismos de opressão configuram suas realidades.

Tais articulações e debates envolvem um posicionamento ativo em prol de movimentos insurgentes de resistência, e de existência. Nesse processo, quer ser um espaço aquilombador criado e pensado por/com mulheres negras, numa ação de encontro com as intelectuais negras e com nossas ancestrais. Envolve a ideia de partilha de histórias cotidianas na luta interseccional contra as opressões, onde as participantes possam se ver como pessoas de transformação, e não meras objetos ou sujeitas de pesquisa.

Minha experiência profissional em políticas públicas voltadas para a juventude, com um enfoque específico na juventude negra e feminina, foi a principal motivação para a seleção deste campo de pesquisa em educação social. Esta escolha decorreu da minha atuação como profissional de Serviço Social no Núcleo Afro Odomodê, onde exerci a função de assistente social, essa experiência despertou em mim a pulsão em aprofundar os estudos, sobre gênero, raça, classe e educação social.

A experiência no Obínrim me fez perceber que, dentro do território, as jovens subvertem padrões e caminhos, rompendo com o que está posto, insurgindo caminhos, realidades, manifestações/outras. Em meio a toda a violência, as jovens mulheres, em especial negras, parecem inventar tecnologias de resistência em seus territórios, contrariando, por vezes, a política de morte a elas destinada.

Nesse contexto, este espaço emerge da necessidade urgente de compreender e confrontar as experiências de opressão vivenciadas por mulheres que, em muitos con-

textos, são privados do direito fundamental de existir. Nesse sentido, a práxis educativa Obínrim, se revela como um espaço de educação e humanização, destinado a instigar reflexões críticas. Com isso, Jacyara Paiva (2015) indica que a educação deve ser concebida de forma abrangente, ultrapassando os limites da educação formal, uma vez que esta não representa o único nem o mais genuíno cenário de formação e informação para o indivíduo.

A prática supracitada Obínrim é habilmente utilizada como ferramenta de educação social, suas ações visam sensibilizar as jovens mulheres negras, acerca da importância de ocuparem espaços de formação, troca de histórias, vivências e saberes, discutindo as temáticas gênero, raça e classe, pois o ato de falar: “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta” (Hooks, 2019, p. 38-39).

É crucial ressaltar que essas práxis promove uma abordagem fundamentada nos princípios do pensamento feminista negro decolonial e humanizador, mediada pelo diálogo. Em consonância com essa abordagem, Freire (2016, p. 71) enfatiza a importância da comunhão na busca pela libertação, ao declarar que “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, [os seres humanos] se libertam em comunhão”. É dentro dessa perspectiva que adotamos a metodologia da história oral, juntamente com os procedimentos metodológicos como o diário de campo, giras, rodas de conversas e escrevivências.

Percorrendo caminhos metodológicos

Para estar neste caminho de encruzilhadas, percorro utilizando a metodologia de pesquisa **da História Oral** (HO), com os usos do diário de campo⁸, das giras, das rodas de conversas e das escrevivências como procedimentos metodológicos para produção e análise de dados. Para assim, beber da rica fonte da oralidade, pois para a tradição africana, a oralidade é considerada uma dádiva, regulando a vida social e comunitária, englobando aspectos do contexto de uma comunidade com um agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência” (Hampaté Bâ, 2010, p. 169).

Para Hampaté Bâ (2010), a oralidade é uma matriz cultural africana que transcende a própria escrita, moldando a palavra como elemento de poder manifestado em narrativas que nunca se apagam. Desta forma, reflete-se que o caminho trilhado por jovens mulheres negras podem ser mais bem compreendidas ao se considerar a história oral

como método de pesquisa, que visa registrar suas histórias, sonhos, as maneiras de criar outros modos de viver, consolidar, construir caminhos e encruzilhadas de resistências.

Portelli (2010) salienta o trabalho político do uso da história oral. Para o autor, não se trata de dar voz aos excluídos, mas em recolher essas vozes e amplificá-las levando-as a ter um papel no discurso público e nas discussões políticas e democráticas. Assim, num contexto de pesquisa, “os entrevistados nos deram a voz, não fomos nós que a demos a eles” (Portelli, 2010, p. 7). Nessa direção, a história oral parte dentre muitas ferramentas metodológicas de conhecimento histórico, assim, “tende a representar a realidade não tanto quanto um tabuleiro onde todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico, uma colcha de retalhos, em que pedaços são diferentes, porém forma um todo depois de reunidos” (Portelli, 2010, p. 16). Nesse contexto, usamos como procedimento metodológico as **rodas de conversa**, assim, tecemos narrativas e histórias com os encontros entre caminhos que se atravessaram com a pesquisa, e também que se inter cruzam na escuta das vozes de muitas de nós.

Dessa maneira, quando partilhamos nossas vivências com outras mulheres negras, estamos também ouvindo a nós mesmas. Nos saberes da filosofia africana, a roda simboliza a horizontalidade dos saberes e vínculos afetivos, que possibilitam a troca de conhecimentos, emerge como um instrumento pedagógico significativo, destacado por sua potência de promover a inclusão e a diversidade dentro do contexto educacional, caracterizado pela partilha e registro das experiências individuais e coletivas, que proporciona um espaço aberto e acolhedor, permitindo que diferentes vozes sejam ouvidas e respeitada e o diálogo se ergue como o eixo central dessa prática, permeando todas as interações e trocas entre os participantes.

Importante destacar que a roda se constitui em uma práxis reflexiva e emancipatória, o que possibilita o diálogo como pensado por Paulo Freire e revisitada por Bell Hooks (2013), no livro *Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade*. A roda é circular e se configura como uma ferramenta ancestral, que evoca valores fundamentais, incorporando princípios intrínsecos da oralidade, conforme (Hampaté Bâ, 1982) é na essencialidade da circularidade, que se revela crucial para o resgatar e fortalecer as epistemologias africanas e afrodiaspóricas, proporcionando uma perspectiva enriquecedora para a compreensão das tradições e conhecimentos que permeiam esses saberes.

A circularidade da roda, por sua natureza intrínseca, manifesta-se em um movimento contínuo de girar, em que sugere continuidade e interconexão, assim, podemos compreender a expressão “a roda gira” não apenas como um movimento físico, mas também rememora reflexão, mudança, movimento, direção, interconexão, interdependência, in-

ter-humanização, elementos baseados no conceito africano “Ubuntu”: eu sou porque nós somos. Este termo, conforme observado por Tempels (1959, p. 21), tem suas raízes nas línguas bantu, que são amplamente faladas por diversos grupos étnicos na região da África subsaariana. Tempels (1959) descreve o Ubuntu como um conceito filosófico e cultural que condensa a ideia fundamental da inter-humanização, como aspecto central do Ubuntu, sugerindo que a verdadeira humanidade é alcançada por meio das relações com os outros.

Dentro desse sistema de crenças culturais e filosóficos dentre os quais se destacam valores fundamentais como respeito, reciprocidade e interconexão, portanto a gira emerge como uma manifestação intrincada de movimentos de interdependência, delimitada por meio de cerimônias, festas, encontros e rituais. Por meio dessas práticas, os/as participantes não apenas celebram, mas também reafirmam a tradição lorubá.

Sendo assim, para a condução desse ritual epistemológico lanço mão da gira, enquanto ferramenta sistêmica de produção de dados, fundamental em uma perspectiva afrodispórica que se caracteriza pela sua natureza coletiva, ancestral e plural “como uma proposta de abordagem metodológica, epistêmica, afrodiaspórica, e teórica para conduzir uma pesquisa delineada por movimentos de conviviabilidades entre [pesquisadores/as (co)elaboradores/es]” (Teixeira; Mesquita, Santos, 2023, p. 12).

Para tanto essa pesquisa foi conduzida a partir de uma abordagem que promoveu movimento de afeto, visando estabelecer conexões emocionais genuínas entre pesquisador/a e os/as (co)elaboradores, convertendo-se a empatia, a sensibilidade e a escuta qualificada, laços fundamentais para essa cerimônia, para isso cada encontro da práxis educativa Obínrim denominamos de **Gira**.

A Gira nesses encontros foi conceptualizada como um movimento circular de engajamento, manifestada por meio de elementos intrínsecos, como a circularidade, encontros, celebração e o compartilhamento de saberes e saberes/fazer, fenômeno este que transcende a dinâmica do movimento físico, mas representa uma interconexão simbólica entre os/as participantes, emergindo como um espaço fundamental para a ressignificação de corpos que resistem ao racismo e ao patriarcado.

Nesse contexto, as atividades promovidas pela práxis educativa Obínrim abrangem os conhecimentos de figuras femininas com significância histórica na diáspora africana, ao passo que apresenta as escritoras negras contemporâneas enquanto também destaca as narrativas pessoais e experiências das próprias mediadoras e participantes. Desse modo, a escritora mineira negra Conceição Evaristo afirma que a escrevivência “não é uma escrita narcísica, pois não é uma escrita de si, que se limita a uma história de um

eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso” (Evaristo, 2020, p. 38). Assim utilizei também o procedimento metodológico da **escrevivência** para narrar histórias de vida de mulheres

No desenvolvimento desta pesquisa, foi proposta a adoção de uma práxis engajada, onde atuei ativamente no cenário das quatro giras/encontros da práxis Obínrim. Para tal empreendimento, as análises do histórico das atividades desenvolvidas nessas giras foram conduzidas a um diálogo para a produção de escrevivências, junto às participantes do Obínrim, tendo o círculo como uma base comunicativa encontrada no território afro-atlântico pelas cosmopercepções (Oyěwùmí, 2021).

Posto que as rodas são elementos circulares de significativa representatividade nas culturas afro-brasileiras, as giras de Obínrim, descritas a seguir, ocorreram em meio a rodopios, círculos e giras constantes. Escolhemos iniciar cada gira com uma escrevivência de uma das jovens mulheres negras envolvidas com a práxis educativa. A seguir breves resultados da produção de dados com os momentos em que elas erguem suas vozes!

Breves resultados da pesquisa

Ser mulher é não poder atravessar uma rua deserta, sem sentir medo. Se um homem vem na sua direção então, aí é desesperador Nerfertiti (Diário de campo, 17 de janeiro de 2024).

A primeira gira com reflexos no Abebé de Oxum, centrando-se na apresentação e exploração da práxis educativa Obínrim, sendo fornecida uma explicação abrangente sobre seus princípios e objetivos, enquanto pesquisa em processo de construção. Foi elaborada em conjunto com as jovens mulheres à construção dos encontros subsequentes, garantindo que suas vozes e interesses fossem considerados na definição do conteúdo e das atividades futuras dentro do contexto da práxis educativa Obínrim.

Uma parte significativa desta etapa foi dedicada à exposição e desenvolvimento de um diálogo acerca do arquétipo de Oxum, uma divindade da mitologia Iorubá associada aos atributos como beleza, amor, fertilidade e poder feminino. A oralidades e o compartilhamento de histórias, nesse contexto, emergiu como uma poderosa ferramenta de resistência e transmissão de conhecimento não-hegemônico.

Dessa maneira, a escolha do mito de Oxum como ponto de partida para início do diálogo nesse primeiro momento da gira de Obínrim não apenas enriqueceu a compreensão das participantes sobre os aspectos mitológicos, mas também estimulou reflexões

críticas sobre a construção de saberes não-hegemônicos, reforçando a importância da tradição oral como veículo de resistência e transmissão de saberes/fazeres.

Na Segunda Gira tornar-se mulher negra é uma identidade em processo onde as histórias, narrativas e experiências das jovens mulheres compartilhadas na segunda gira da práxis educativa Obínrim, contribuíram significativamente para a ampliação da compreensão e análise dos processos identitários nesse estudo.

Sou mulher preta, multiartista e mãe solo. Quando criança, minha mãe trançava seus cabelos e sem seguida aplicavam a alfazema entre a fronte e a nuca. Ela dizia que além de ficar cheirosa, ficaria livre de piolhos. Risos Zacimba Gaba (Diário de campo, 7 fev. 2024).

Ao apresentar para as participantes o conceito de identidade por intermédio dos pensamentos da autora Nilma Lino Gomes, no qual a autora ressalta que:

As primeiras relações estabelecidas no grupo social mais íntimo desempenham um papel fundamental nesse processo, onde os contatos pessoais são permeados por sanções e afetividades, contribuindo para a elaboração dos primeiros ensaios de uma visão de mundo futura (Gomes, [2012], p. 5).

Esta gira tornou-se um espaço significativo para que diversas vozes, somassem na construção do conhecimento, promovendo assim, uma análise mais profunda e contextualizada das histórias/experiências vividas e compartilhadas, não apenas compreendendo os processos da construção da identidade, mas também examinando essas histórias individuais e coletivas, que se tornaram instrumentos de resistência e transformação. Com o compartilhar dessas histórias foi possível explorar as nuances e complexidades na construção de uma identidade positiva das jovens mulheres negras participantes.

A Terceira Gira questionando a estrutura ideológica de gênero almejou contribuir, significativamente, para o entendimento mais amplo e inclusivo das dinâmicas de gênero, promovendo assim uma discussão enriquecedora e crítica sobre as complexidades que permeiam a compreensão da identidade feminina e suas implicações socioculturais. Destacamos a importância cultural intrínseca atribuída à terminologia “mulher”, como um classificador social dinâmico e, ao mesmo tempo, opressivo.

Sou bicha, preta e favelada, e sei bem o que é sofrer com essas várias opressões, mas carrego em mim muitas estratégias para sobreviver e resistir. Cleópatra (Diário de campo, 29 fev. 2024)

Nesta gira reconhecemos e celebramos a diversidade que transcende as fronteiras restritas impostas por concepções convencionais, examinando o termo “mulher” ultra-

passando as convenções normativas estabelecidas, desafiando os paradigmas vigentes. Nesse contexto, a terceira gira de Obínrim ouviu histórias como um meio de desafiar o silenciamento que permeia as histórias de pessoas oprimidas e marginalizadas, pois, ao nos silenciarmos, nos impedimos de “revelar [...] verdades” (Kilomba, 2019, p. 42). Portanto, a iniciativa de ouvir histórias emerge como uma estratégia crucial para facilitar um diálogo mais profundo e significativo sobre as complexas interseções entre gênero, raça, transfeminismo e interseccionalidade.

Em consonância com a visão de Letícia Nascimento (2021), que se destaca a crítica à concepção homogênea e universal da «mulher», Nascimento (2021, p. 17) argumenta que essa concepção está em constante estado de transformação e fluidez, assumindo assim a natureza de um classificador social dinâmico, porém, ao mesmo tempo, opressivo.

A Quarta Gira Aqui é Encruzilhada! Mulheres Negras como mote da interseccionalidade, apresenta a abordagem interseccional e foi caracterizada pelo reconhecimento da interconexão entre diferentes sistemas de opressão, tais como raça, classe social, gênero e outros marcadores sociais. Esta abordagem destacou como esses elementos se entrelaçam de maneira complexa nas histórias das jovens mulheres negras participantes, cujas narrativas, baseadas em suas próprias vivências, desempenharam um papel fundamental na produção de conhecimento contra hegemônico.

Eu sou filha de uma trabalhadora doméstica e pertenço a uma família composta exclusivamente por mulheres, sendo minha mãe e minhas tias as figuras principais. Embora elas não tenham tido acesso à educação formal, demonstraram o desejo e empenho em proporcionar essa oportunidade para mim. Graças aos seus esforços, consegui me formar em psicologia. Desde jovem, ouvia minha mãe afirmar que eu não seria uma faxineira. No entanto, o conceito de “casa de família”, frequentemente mencionado por ela ao se referir ao local onde trabalhava, gerava em mim um certo receio. Eu me questionava se uma residência habitada por pessoas negras na periferia também poderia ser considerada uma “casa de família” Tiye (Diário de campo, 26 mar. 2024).

Dentro deste contexto, a interseccionalidade emergiu como uma ferramenta crucial, proporcionando uma abordagem complexa e contextualizada para compreender as interações entre diversas formas de opressão. Dessa forma ao examinar as narrativas e experiências dessas mulheres, é possível elucidar os desafios únicos que enfrentam dentro de contextos sociais, pois falar sobre a interseccionalidade se faz referência às maneiras “pelas quais as pessoas, como indivíduos ou parte de um grupo, produzem, recorrem ou aplicam estruturas interseccionais na vida cotidiana” (Collins; Bilge, 2021, p. 52).

Considerações infinitas

Este estudo investigou os efeitos da Práxis Educativa Obínrim com base nas histórias orais de jovens mulheres negras. A pesquisa envolveu a realização de quatro giras da prática educativa mencionada. Adotou-se uma abordagem qualitativa para analisar as histórias orais coletadas por meio de registros e dados obtidos no campo empírico desta Práxis Educativa.

Os resultados deste estudo evidenciaram um conhecimento tecido e compartilhado no cotidiano do campo investigativo da prática educativa Obínrim, revelando em uma infinita circularidade de saberes e práticas emergidas nas histórias orais das jovens mulheres negras, as quais podem ser consideradas fontes de conhecimento e existência, tanto coletiva como individual, exercendo senso de pertencimento territorial, delineadas por redes de suporte, interações sociais e políticas. Conforme sugerido pelo autor Milton Santos, tais práticas são essenciais para as trocas materiais e espirituais, exercendo, assim, uma influência direta na condução da vida (Santos, 1999, p. 8).

Assim, o pertencimento territorial e as implicações cotidianas na vida das jovens mulheres negras envolvem o princípio de ubuntu, uma tecnologia africana que nos ensina que a humanização é alcançada por meio da vida comunitária e que somente se consegue humanizar verdadeiramente quando se reconhece a humanidade do outro. Nesse contexto, como Nogueira (2012) destaca, “uma pessoa é uma pessoa através, por intermédio, de outras pessoas” (p. 147), evidenciando a interconexão, interdependência e responsabilidade para com a comunidade a fim de libertá-la dos aspectos que a desumanizam.

Portanto, ouvir as histórias orais das mulheres jovens negras e periféricas é também acessar tecnologias que nos conectam às suas ancestralidades, ao mesmo tempo em que compreendemos suas experiências atravessadas pelas opressões de gênero, raça, classe e outras estruturas de opressão. É por meio do reconhecimento da interconexão entre raça, gênero e classe (Davis, 2016) que essas mulheres conseguem discernir e compreender as diversas formas de opressão presentes em suas histórias, assim como a interseção de dois ou mais eixos de opressão. Nesse contexto, a perspectiva interseccional emerge como fundamental, pois possibilita desvelar a interseção das estruturas de poder que colocam as mulheres negras, por exemplo, em situações diversas de subordinação (Akotirene, 2019).

Essas histórias orais não apenas promoveram uma jornada rumo à humanização, mas também se constituem como um meio de educação e transmissão de conhecimento, desafiando as narrativas dominantes e suas estruturas de poder, portanto são vozes de mulheres jovens negras insurgentes.

Referências

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Tradução Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/enfrentamento-ao-racismo/obras_digitalizadas/chimamanda_ngozi_adichie_-_2019_-_o_perigo_de_uma_historia_unica.pdf. Acesso em: 17 jul. 2023.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **A frágil redução das mortes violentas intencionais no Brasil**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/07/01-anuario-2022-a-fragil-reducao-das-mortes-violentas.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2023.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil03/ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm>. Acesso em: 17 jul. 2023.

CALIMAN, G. A pedagogia social na Itália. In: SILVA, R.; SOUZA NETO, J. C.; MOURA, R. A. (org.). **Pedagogia social**. São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2009.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA, V. B. A significação do Baobá na cultura africana e suas transmutações ideológicas pós-contato europeu. **Paradigmas**, Santos, ano 12, n. 39, jul./ago. 2012. Disponível em: <https://www.paradigmas.com.br/index.php%20/revista/edicoes-31-a-40/edicao-39/492-significacao-do-baoba-na-cultura-africana>. Acesso em: 17 jul. 2023.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ESPÍRITO SANTO. Ministério Público. **Mapa de mortes violentas de mulheres no ES**: de A a Z. Vitória: Ministério Público, 2023. Disponível em: https://www.mpes.mp.br/Arquivos/Modelos/Paginas/NoticiaSemFoto.aspx?pagina=6400_. Acesso em: 17 jul. 2023.

EVARISTO, C. A escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, Conceição Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução Renato da Silva. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, P. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se complementam. 23. ed. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

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

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 62. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2016.

GOMES, L. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações racial no Brasil**: uma breve discussão. p. 39-62, São Paulo: Observatório de Educação, [2012]. Disponível em: <https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/cedoc/detalhe/alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-relacoes-raciais-no-brasil-uma-breve-discussao,baf17c8d-1b72-46fc-a3b7-fdab0bf2a748>. Acesso em: 17 jul. 2023.

GUATTARI, F. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. **Espaço & Debates**, São Paulo, ano 5, n. 16, p. 109-121, 1985.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília, DF: Unesco Brasil, 2010.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (ed.) **História geral da África**: metodologia e pré história da África. São Paulo: Ática, 1982.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, B. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cabogó, 2019.

MÜLLER, V. R.; RODRIGUES, P. C. **Reflexões de quem navega na Educação Social**: uma viagem com crianças e adolescentes. Maringá: Clichetec, 2002.

NASCIMENTO, L. C. P. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NOGUERA, R. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. **Revista da ABPN**, Curitiba, v. 3, n. 6, p. 147-150, 2012.

ORÍ. Direção de Produção: Raquel Gerber. Produção Executiva: Ignácio Gerber, Raquel Gerber. São Paulo: Canal Curta, 1989. 1 vídeo (93 min). Documentário.

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

PAIVA, J. S. **Caminho do Educador Social do Brasil**. São Paulo: Paco Editorial, 2015.

PORTELLI, A. História oral e poder. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 2-13, 2010.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 13-49, abr. 1997.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SANTOS, M. O papel ativo da Geografia. Um manifesto. **Revista Tamoios**, São Gonçalo, v. 2, n. 1, p. 1-6, 2010. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/tamoios/article/view/601>. Acesso em: 28 maio 2024.

SILVA, F. A. da. Obinrin: o simbolismo do feminino dentro dos sistemas psíquico e religioso do povo Yorubá. **Flores no ar**, Recife, 1 set. 2020. Disponível em: <https://portalfloresnoar.com/floresnoar/obinrin-o-simbolismo-feminino-dentro-dos-sistemas-psiquico-e-religioso-povo-yoruba/>. Acesso em: 12 jun. 2025.

SOBRE o Sankofa. SANKOFA: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, São Paulo, ano 6, n. 12, dez, 2013. Disponível em: <https://revistas.usp.br/sankofa/issue/view/6859/1691>. Acesso em: 18 jul. 2023.

TEIXEIRA, Juliana Cristina; MESQUITA, Juliana Schneider; SANTOS, Anderson Souza dos. Pemba, Atabaque e Oferenda pra Àiyé brasileira ser nossa Ilê: a proposta da gira como processo vivo na pesquisa decolonial afrodiaspórica nos estudos organizacionais. In: ENCONTRO DA ANPAD – EnANPAD, 47., 2023, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: ANPAD, 2023. Disponível em: https://anpad.com.br/pt_br/article_search/?search%5Bq%5D=Pemba%2C+Atabaque+e+Oferenda&search%5Bsubmit%5D=. Acesso em: 12 jun. 2025.

TEMPELS, P. **Bantu Philosophy**. Paris: Présence Africaine, 1959. Disponível: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/mae-stella-de-oxossi/>. Acesso: 3 ago. 2019.

VITÓRIA. Decreto nº 17.005 de 30 de março de 2017. Estabelece a forma de organização e regulamenta o funcionamento das Unidades Administrativas da Secretaria de Cidadania e Direitos Humanos e dá outras providências. **Diário Oficial do Município de Vitória**, Vitória, edição nº 845, 29 dez. 2017. Anexo Único.

WALDMAN, M. O Baobá na paisagem africana: singularidades de uma conjugação entre natural e artificial. **Revista África**, São Paulo, p. 223-235, 2012. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0iespp223-235>.

FONTES ORAIS:

Bernardino, Jaciara. Entrevista oral realizada por meio de envio de Carta Pedagógica. [jun. 2024]. [Entrevista cedida a] Eleonice. Vitória/ES, 2024.

Bernardino, Jaciara. Entrevista oral realizada por meio do Meet e ZAP. [jun. 2024]. [Entrevista cedida a] Eleonice. Vitória/ES, 2024.

Gomes, Brenda. Entrevista oral realizada por meio de envio de Carta Pedagógica. [jun. 2024]. [Entrevista cedida a] Eleonice. Vitória/ES, 2024.V

Lima, Franciely. Entrevista oral realizada por meio de envio de Carta Pedagógica. [jun. 2024]. [Entrevista cedida a] Eleonice. Vitória/ES, 2024.V

Silva, Gleiciane. Entrevista oral realizada por meio de envio de Carta Pedagógica. [jun. 2024]. [Entrevista cedida a] Eleonice. Vitória/ES, 2024.V

Notas

¹ Neste texto usaremos a categoria negra como afirmação política para indicar a junção de pretas e pardas de acordo com o IBGE.

² “Obínrim – a mulher – na cultura yorubá pode assumir vários papéis; uma mãe, uma esposa, uma filha, uma sacerdotisa, ou mesmo uma bruxa. O caminho trilhado, então, depende da percepção da posição por ela ocupada. E, essas diferentes percepções se refletem através das mais variadas manifestações como arte, canções, linguagem, música, religião entre outros (Silva, 2020).

³ De acordo com o perfil da Revista Sankofa (2013), “O conceito de Sankofa (Sanko= voltar; fa= buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan ‘se wowerefi na wosankofa a yenki’ que pode ser traduzido por ‘não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu’. [...] Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro” (Sobre [...], 2013).

- ⁴ O Baobá é uma árvore originária das estepes africanas e regiões semiáridas de Madagascar, seu nome científico é *Adansoniadigitata*; pode atingir até 30 metros de altura por 7 metros de circunferência. É resistente, sobrevivendo por longos períodos de estiagem, devido à sua capacidade de armazenar água, cerca de 120 mil litros e atinge até seis mil anos de idade. Pela magnitude e força, o Baobá é para muitas etnias africanas a árvore da vida (Costa, 2012).
- ⁵ Para Freire (1996), práxis significa que, ao mesmo tempo, o sujeito age/reflete e ao refletir age, ou se desejarmos, o sujeito da teoria vai para a prática e da sua prática chega à nova teoria, sendo assim, teoria e prática se fazem juntas, perpetuam-se na práxis.
- ⁶ Para maiores informações consultar página do Ministério Público do Estado do Espírito Santo nas referências (Espírito Santo, 2023).
- ⁷ Para obter informações acerca da Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres (Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2022).
- ⁸ Na pesquisa, foi utilizado como procedimento metodológico a construção de um diário de campo. Ele foi elaborado em todos os momentos em que realizamos a pesquisa em campo, por meio de anotações e registros em um caderno, que aqui denominamos de diário de campo para registrar os dados da pesquisa e, posteriormente, sistematizá-los de acordo com os objetivos do trabalho e reforçar a legitimidade da escrita.

Recebido em: 04/06/2024

Aprovado em:25/06/2025