

AFROS & AMAZÔNICOS



ORALIDADE, AUTOBIOGRAFIAS, SUBJETIVIDADE E REVELAÇÃO DO RACISMO POR MESTRANDAS QUILOMBOLAS

Oral tradition, autobiographies, subjectivity and revelation of racism by quilombola master students

*Adrian Kethen Picanço Barbosa**; *Andrea Cardoso e Cardoso***;

*Dayane Érica Cardoso Ribeiro****; *Rodrigo Corrêa D. Peixoto*****

Resumo: O artigo traz memórias de mestrandas quilombolas que cursaram uma disciplina em que se buscou a produção de conhecimento a partir de relatos autobiográficos, construídos intersubjetivamente. Escrito na primeira pessoa, valoriza a experiência, o lugar de fala e a autoria, realizando uma proposta epistêmica decolonial. As histórias pessoais revelam o mundo, suas iniquidades, as opressões interseccionais sofridas por mulheres quilombolas que saem dos seus territórios para estudar na capital, onde sofrem racismos e abusos. Mostram a universidade como um lugar onde enfrentam hostilidades, mas também cria consciência para se insurgirem contra a condição subalterna que o racismo estrutural lhes impõe. Na condição de autoras e a partir da oralidade, em diálogos com colegas de turma, revelam memórias de dores e traumas, e fazem essa corajosa exposição de si como ação política, pois o que sofreram muitas outras mulheres na mesma condição também sofrem. Assim as falas remetem a movimentos políticos amplos que se relacionam a políticas afirmativas dentro e fora da universidade.

Palavras-chave: Quilombolas; Universidade; Políticas afirmativas; Oralidade; Produção de conhecimento; Autobiografias; Racismo.

Introdução

Pretendo apresentar uma experiência acadêmica com o objetivo de extrair significados dela. A proposta desse artigo é discutir uma dimensão epistêmica e pedagógica de relatos autobiográficos produzidos na disciplina “Oralidade, escrevivências e produção de textos”, ministrada em um programa de pós-graduação¹, com trinta e

* Mulher negra e quilombola, remanescente das comunidades (limitrofes) São Roque do Ambé e São Pedro dos Bois. Licenciada em História pela Universidade Federal do Amapá e Mestra em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

** Moradora do Quilombo Moju Miri, professora da escola do território e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA.

*** Quilombola da comunidade de Santana no território de Jambuaçu, município de Moju. Licenciada em Geografia pelo Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA)/UFPA e Mestranda no Programa de Sociologia e Antropologia da UFPA.

**** Doutor em Sociologia e Ciência Política pela UFMG e Professor no Programa de Pós Graduação em Sociologia

dois discentes, entre os quais onze mestrandos/as quilombolas. O principal diálogo que desejo encetar é com o grupo de estudantes, no sentido de gerar uma devolução e um agradecimento por terem aceitado produzir conhecimento a partir das suas autobiografias. Epistemologicamente, é muito significativa a circunstância de se produzir conhecimento quando raça, mais que um recorte de pesquisa, é condição existencial. Falando intersubjetivamente e atribuindo significado às suas experiências de vida, as mestrandas quilombolas refletiram sobre as violências e o racismo que sofreram como não haviam feito antes. Dessa maneira, o espaço acadêmico se constituiu meio para a tomada de consciência e a produção de conhecimento antirracista.

e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).

1. A disciplina foi ministrada por mim, Rodrigo Peixoto, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).



A disciplina, realizada no período de agosto a outubro de 2021, com 45 horas/aula, refletiu sobre a relação entre linguagem oral e escrita, noções de escrevivência e pretuguês, conforme Conceição Evaristo (2008) e Lélia González (1984) respectivamente, considerou a escrita biográfica de outras autoras negras e focou nas dissertações de mestrado, teses de doutorado e trabalhos de conclusão de curso do grupo de discentes. A experiência foi levada na forma de um trabalho coletivo, em que autobiografias, elaboradas em duplas, intersubjetivamente portanto, foram apresentadas oralmente à turma para discussão, através do aplicativo WhatsApp.

Assim, dialogando em duplas – e um trio, no caso da Adrian, Andrea e Dayane, coautoras desse artigo, cada discente elaborou sua história de vida, e depois a apresentou ao grupo todo, buscando, a partir da oralidade, uma expressão fluente das suas vivências. Os relatos pessoais, aqui neste artigo com foco nas histórias dessas três mestrandas quilombolas e nos diálogos que elas geraram, dizem respeito à vida nos territórios, falam das experiências como estudantes e professoras de escolas, da necessidade de abandonar o território para estudar na capital, do efeito da universidade na percepção do mundo, de dores e superações individuais que refletem a condição de muitas outras jovens mulheres negras. O eu social dessas discentes tem relação com militâncias em movimentos e causas, com circunstâncias e contextos adversos, e suas histórias de vida acabam revelando muito sobre o mundo, do ponto de vista de quem sofre com exclusões e desumanizações.

As falas dessas mestrandas quilombolas tocam sempre no tema da educação, abordam a escola e a universidade, onde sofrem intolerâncias e apagamentos. Mas é também na universidade que elas se despertam para uma reexistência, na medida que na graduação, na pós-graduação, nos coletivos discentes e nos movimentos sociais em que ingressaram ganham consciência da sua condição racial e das inter-

seções que marcam suas vidas sociais e pessoais.

Com a oralidade, tivemos fluência, espontaneidade, coloquialidade, emoção e inteireza nas narrativas autobiográficas, que depois foram traduzidas para a linguagem escrita, e todo esse processo foi realizado à luz de uma discussão sobre a fala como forma de produzir conhecimento. Com a experiência do curso, pretendemos alcançar um letramento acadêmico (MARCUSCHI, 2010; PONSO, 2018; Sito, 2018) como prática social e política, e uma compreensão da memória (ABRAHÃO, 2003; POLLAK, 1989) como construção intersubjetiva, em que se reelaborou o eu social na perspectiva dos interesses do presente.

No caso das quilombolas, esse eu social é informado pela presença na universidade, “corpos e culturas negras frente ao eurocentrismo” (DUMAS, 2019, p.1), e pelo lugar que ocupam na fronteira entre universidade e comunidade, que situa o lugar de fala. As falas são de quem está na posição de olhar o mundo para intervir nele, disposição que tem a ver com engajamentos em movimentos, coletivos e nas próprias comunidades, e com a pesquisa-ação (FALS BORDA, 1978) que desenvolvem. Esse chão existencial e a leitura decolonial adquirida na academia informam os enunciados, feitos na primeira pessoa.

O objetivo da construção dessas autobiografias foi informar trabalhos acadêmicos, de modo que a oralidade tomada como base para a produção textual, ainda que espontânea, fluída e reveladora como forma discursiva, foi teórica e politicamente informada, além de planejada e editada pelas duplas em diálogos – “falar com o outro me faz refletir sobre mim e a minha trajetória”; “falar sobre mim mesmo faz a gente entender nós mesmos e o outro e tudo que está em nossa volta”; “o que eu devo contar? Porque a memória também é feita de silêncios”. No transcurso dos diálogos, ocorreram reinterpretações, reelaborações e reposicionamentos.



Os diálogos se estenderam para muito além das horas de aula em trocas sensíveis e receptivas realizadas entre os/as discentes. As interações, informadas por vivências e textos, o escutar o Outro que se sente motivado a falar porque tem quem o ouça, as histórias de vida reelaboradas na perspectiva atual de “o que é ser quilombola hoje?”, tudo isso abriu novas compreensões sobre a condição desses sujeitos no mundo. Esse é um aspecto da reflexão que fazemos sobre autobiografias como método epistêmico, um conhecimento produzido não na forma de um monólogo, mas mediante a escuta ativa e o diálogo.

Falar de si não é algo que flui fácil e sem a necessidade de desvelar dores escondidas em dobras da memória. “Será que eu devo falar sobre isso?”, foi um questionamento que uma autora desse artigo se fez. A decisão, por fim, de se expor foi tomada como atitude política, porque o que aconteceu com ela é algo que acontece com muitas outras jovens mulheres negras que vêm do interior para estudar na capital e se alojam como “crias de família”, onde sofrem explorações e abusos. Esse é um traço racista, uma desumanidade que persiste em Belém, cidade moderna, porém colonial em muitos aspectos. Assim, fatos da história pessoal vêm a lume como ativismo em um feminismo negro que entrelaça o eu pessoal e o eu social, catarse, denúncia e militância. A construção das autobiografias é um processo de elaborações e tomadas de decisão que se relacionam com movimentos maiores.

Por isso as práxis de Lélia Gonzalez e Angela Davis², entre outras autoras, é uma referência para o grupo, porque suas histórias levantam “indagações, observações e

2. “Angela seguia uma tradição negra de narrativas autobiográficas com propósitos políticos, estabelecida nos Estados Unidos desde o século XVII, com as slave narratives, relatos autorais de ex-escravizados(as), incorporadas pelo movimento abolicionista como denúncia da escravidão. Nos séculos seguintes, afro-americanos(as) mantiveram a prática da escrita de memórias e autobiografias, algumas das quais se tornaram obras de referências para os movimentos negros, como a de Malcolm X” (BARRETO, 2019, p. 12).

análises sobre a realidade que só um sujeito histórico socialmente atravessado pela intersecção da raça, gênero e classe poderia identificar” (BARRETO, 2019, p. 13). No diálogo sobre si no mundo, estabelecido pelas duplas, os sujeitos expressam subjetividades e engajamentos políticos em vez de distanciamentos e neutralidades, de tal maneira que essa forma de produção de conhecimento indaga e reflete epistemologicamente, realizando um processo cognitivo que questiona padrões hegemônicos e coloniais de produção científica.

O que se pretendeu foi uma escrita nascida do cotidiano, da memória da experiência de vida dos/as discentes, a informar os respectivos trabalhos acadêmicos. Nesse processo, questões teóricas e práticas que relacionam fala e escrita, oralidade e letramento, e o próprio conhecimento como questão política se tornam temas das dissertações e teses. Por isso a concepção freireana que articula a realidade vivida com a sua nomeação pela palavra (Freire, 1994) esteve presente, assim como a busca por uma consciência crítica de si no mundo, na intenção de reexistir e “ser mais” (MELO; NOGUEIRA, 2011).

Textos autobiográficos de pessoas subalternizadas e oprimidas acabam sendo ao mesmo tempo uma escrita de si e uma denúncia das violências e iniquidades do mundo. Dessa maneira as narrativas em primeira pessoa produzem conhecimento e fazem sentido político. Trata-se de estabelecer uma dialética entre o pessoal, o social e o político (Davis, 2019), e então produzir textos que, ao passo que afirmam autoria e identidade, tecem críticas, desconstroem racismos e propõem modos mais humanos de viver. Seguem relatos das mestradas em primeira pessoa.

Autobiografando minha jornada: a ancestralidade gritou-me negra e quilombola!

Eu Adrian Barbosa, queria começar com uma frase que diz muito sobre nossas trajetórias e nossas lutas até aqui, uma frase de Beatriz Nascimento, que é uma in-



telectual, pesquisadora sobre quilombolas. A frase dela diz o seguinte: “a terra é o meu quilombo, meu espaço é o meu quilombo, onde eu estou eu estou e quando eu estou eu sou” (NASCIMENTO, *apud* Ratts 2006, p. 59). Dessa forma nós podemos perceber uma coisa que a Dayane falou numa das reuniões que tivemos: “nossos corpos também são territórios”. Então, independentemente de onde estivermos, esse território estará conosco, porque, para além da materialidade da terra, a ideia de ser quilombola é uma coisa subjetiva, é algo que está ligado não só ao nosso pertencimento, mas à forma como a gente vê o mundo, e a gente tem pensado muito sobre essa ideia de ser quilombola. Não para definir um conceito fechado, estático sobre isso. Porque conversando com as meninas hoje de manhã, a gente chegou à conclusão de que a ideia de ser quilombola é justamente a própria humanidade. Ser quilombola é a nossa humanidade.

É muito difícil escrever sobre a minha própria história. Primeiro porque há detalhes que não sei distinguir se são importantes para expor, depois porque há muitas curvas dolorosas nessa estrada, que faladas ou escritas tocam em feridas que ainda não cicatrizaram completamente. Mas é preciso escrever! Quando foi proposto a escrita de nossas autobiografias na disciplina Oralidade, escrevivências e produção de texto, pensei no conceito de escrevivência da dona Conceição Evaristo como um viés perfeito para tecer a autobiografia de uma mulher preta como eu. *Escrevivências para Conceição Evaristo* (2008) é o que toma como referência a própria vivência, do ponto de vista pessoal ou coletivo. Autobiografar a minha jornada é apresentar pontos de vistas pessoais e coletivos por jamais caminhar sozinha.

Eu sou resultado de vários processos de descoberta, sou produto da sensibilidade das mulheres negras que passaram na minha vida, pois não sei se sem elas eu já teria enxergado quem eu sou. Nascida em Macapá, em uma família numerosa, filha de mãe solo, rejeitada por meu pai bioló-

gico desde a barriga, esse foi um trauma com que eu aprendi a conviver. Mas apesar dele, a vida me deu muitas pessoas e afetos para suprir essa falta.

Na minha casa são 15 pessoas, eu moro com basicamente todos meus tios e tias, minha mãe, meu padrasto, meu avô, meu primo e as minhas primas (fora os agregados!), moramos todos juntos, na capital. Mas a família toda é de origem quilombola ou ribeirinha. A maioria de nós trabalha ou estuda na capital. Apesar dos meus tios e tias trabalharem na Comunidade Quilombola de São Pedro dos Bois, uma das comunidades das quais remanesço, boa parte da família também está na comunidade vizinha, que é São Roque do Ambé. Minha avó, a pessoa mais importante da minha vida, nasceu e foi criada na comunidade do Ambé. Com essas origens tenho convivência e memórias dos referidos quilombos, principalmente de São Pedro dos Bois, onde morei mais tempo com a minha madrinha e com a minha tia. Essa comunidade se tornou também meu loco de pesquisa, mas essa é uma história para mais adiante.

Agora que já delimito de onde venho, minhas origens familiares, é importante destacar que eu sempre estudei na capital. Hoje meus primos e primas fazem o caminho inverso, estudam na escola da comunidade, mas eu e a minha prima mais velha, Tainar Barbosa, sempre estudamos juntas nas escolas de Macapá. Essa convivência mais apartada, pela necessidade do “progresso, uma boa educação”, me deu muitas coisas, é verdade, mas também me tirou outras.

Longe da comunidade para estudar, e isso de não estar presente ali a minha infância toda, de não ter essa sequência durante esse tempo – porque depois eu voltei e fiquei morando na comunidade com a minha tia –, me fez, principalmente durante o ensino fundamental, desligar, essa é a palavra, dessas origens. Porque para nós que somos jovens mulheres negras a história de pertencimento e memória é



negada. A partir do momento que nossos corpos são marginalizados, tudo é negado pra gente. Então eu fiquei distante, eu não reconhecia uma coisa que eu gosto muito que é o Batuque e o Marabaixo, eu não reconhecia nem o meu cabelo, justamente para me encaixar num espaço que não era meu. E mesmo tentando me encaixar nesse mundo, as minhas experiências da infância não eram nem um pouco parecidas com as dos meus colegas de turma, nem no ensino fundamental, nem no ensino médio e nem na universidade.

Na universidade foi quando eu consegui fazer esse processo de volta. Fiz esse processo de volta quando eu tinha 18 anos, quando eu comecei ver e percebi que, mesmo que tentasse, não conseguiria ter experiências de vida parecidas com a de pessoas que não têm um pertencimento como o meu, no sentido de ser quilombola. Percebi, e isso não era uma coisa que eu denominava na época, percebi que naquele período eu negava a minha própria humanidade. A partir do momento que negava o meu pertencimento eu negava a minha humanidade. Isso foi uma ação muito dura e muito incisiva do racismo na minha vida. Mas isso era uma coisa que eu não conseguia enxergar. Havia a venda do racismo nos meus olhos. E esse caminho de volta só foi feito quando eu consegui entrar na universidade.

Assim, estudar nas escolas do centro da cidade e viver mais tempo na capital, me colocou de frente com um fenômeno que eu só consegui nomear quando estava na universidade. Que é o apagamento das minhas origens e o silenciamento de qualquer experiência que remetesse às minhas ligações com o quilombo. Esses atravessamentos acontecem porque o racismo estrutural e cotidiano endossa o ato de negar a pessoas negras o direito de se identificar, de criar e preservar memórias e laços, e até mesmo viver e manifestar sua cultura de maneira livre.

Como eu disse, aos 12 anos de idade eu alisei meu cabelo que, antes cheio

e cacheado, ficou liso e ralo. Fiz tal procedimento para “ficar mais bonita”. Sem perceber o tamanho dessa descaracterização, passei mais de 6 anos com o cabelo alisado. Nós mulheres negras, e eu ainda quilombola, não somos seres universais, não estamos no padrão, logo, esse alisamento foi talvez o primeiro rompimento que de fato tive com minhas origens. Daí pra frente eu pouco gostava de ir à comunidade, não gostava de estar nas rodas de Batuque e Marabaixo, não tinha muitas referências negras, nada!

Quando eu entrei no ensino médio, comecei a usar faixas e turbantes, como adereços na cabeça. E eu era chamada de “Cristina Almeida”, uma deputada estadual do Amapá, negra retinta que anda sempre com turbantes e roupas com estampa africana. Eles usavam o nome dela para me ridicularizar, e eu parei de usar os adereços. Hoje eu consigo ver que ser comparada a ela não é uma ofensa e a admiro por continuar a manifestar sua negritude com tanto orgulho.

Ainda no ensino médio eu também tive alguns episódios de me sentir feia e insuficiente diante de pessoas que se diziam “amigas”, brancas e magras que sempre se colocavam como modelo de beleza e boas ações. Episódios que provocaram reverberações na minha saúde mental, a insegurança, o receio em me relacionar está diretamente ligado à ação de meninas brancas e racistas do meu passado escolar.

Terminei o ensino médio e me preparei para o Enem, talvez este tenha sido o arco mais tranquilo da minha jornada até aqui. Passei na universidade para o curso que sempre quis, Licenciatura em História na Universidade Federal do Amapá (Unifap), e comecei a me reconectar com a minha negritude, com as minhas origens. Principalmente durante as aulas de História Oral e História Africana e Afro-Brasileira, que abriram meus horizontes e me fizeram ter a sensibilidade de perceber minha negritude. Nesse caminho inicial destaco



ainda o papel do Núcleo de Estudos Africanos e Afro Brasileiro (NEAB) da Unifap que teve um papel político e educativo muito importante na minha construção identitária e educacional, porque daí pude nomear minha ligação e vivência com os quilombos como ancestral.

Nesse período, curiosamente, meu cabelo parou de aceitar química de alisamento. Eu alisei 3 vezes no mesmo mês e o cabelo simplesmente continuava enrolado. Essa foi a chave de virada, onde eu me questioneei tal como os versos de Djonça na música *Hat-trick*: “tu vai ser mais um preto que passou a vida em branco?”. Deixei o cabelo enrolar, passei pela transição de maneira muito rápida, em 6 meses eu já estava com o cabelo todo encaracolado e cheio. E a partir daí foi um caminho sem volta com as minhas origens.

Nesse processo também me envolvi com o movimento estudantil, fui coordenadora do Centro Acadêmico de História da Unifap, e convivi com uma pluralidade de estudantes de diversos grupos sociais. O ponto que quero destacar aqui é que, de todos esses movimentos na Unifap, eu sempre mantive uma certa distância dos movimentos de mulheres, porque eles eram majoritariamente brancos, o que, claro, fazia com que houvesse uma universalização de pautas que ocultava a voz e as demandas das mulheres negras.

No mundo ocidental o sujeito universal é o homem branco e seu sujeito outro é a mulher branca, e depois dessas duas máximas brancas é que são colocados como “outros” da branquitude o homem negro e a mulher negra. Para Grada Kilomba (2019)

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer em si mesmo (...) Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como parte “boa” do ego – enquanto manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins”. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto “ruim”. (KILOMBA, 2019, p. 37)

Partindo dessa análise, as mulheres negras são “o outro do outro”, estando na posição mais subalternizada da “pirâmide social”. Este espaço imposto denota uma série de opressões dentro de uma sociedade baseada na colonialidade que estão distribuídas nas ordens econômicas, sociais, culturais e históricas. Neste sistema patriarcal-capitalista-racista é roubado o direito de fala e legitimação do conhecimento a mulheres negras, suas produções e narrativas passam por contínuos processos de invisibilidade e silenciamento. Justamente por isso, me mantive distante de movimentos sociais onde a maioria era liderada por brancos, não havia representatividade.

E nesse cenário todo de reafirmação eu escolhi falar nas minhas pesquisas da comunidade São Pedro dos Bois, e falar da educação escolar quilombola naquele espaço. A escolha por esse objeto e temática está ligado a dois elementos importantes na minha trajetória: o quilombo e a educação, este último foi ferramenta que me ajudou a reafirmar o sentimento de pertencimento quilombola em toda a minha subjetividade. Não posso esquecer de mencionar que este tema de pesquisa escolhido foi muito rechaçado, por não trazer os cânones brancos para a leitura de educação e ensino de história.

Por fim, gostaria de dizer que o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) está aí e ao passo que nós vamos ocupando espaços e formulando epistemologias outras conseguimos aos poucos ir abalando esses alicerces sólidos que atravessam nossa vida de maneira negativa e nos tira sonhos e oportunidades de viver de maneira equânime no Brasil. Resistiremos, sempre, tal como nossos ancestrais.

Quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também: memórias reveladas

Aos 8 anos de idade a menina deixa sua casa para estudar na capital, isso foi algo que marcou muito minha história, eu, Dayane Ribeiro, da comunidade de Santana no território de Jambuaçu, município de



Moju (PA). O que aconteceu comigo acontece também na história de vida de outras meninas que vêm dos interiores para estudar na capital e sofrem abusos de toda ordem como “crias” em casas de família, onde trabalham em troca de cama e comida e são tratadas como objeto, sem o respeito que sua humanidade exige. Uma prática tida como natural ainda hoje em Belém, cidade que carrega traços coloniais não só na arquitetura, mas também nas relações sociais, e naturaliza muitas formas de racismo. Vou superando as dores que minha trajetória produziu. Me levantei e quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também. Na disciplina Oralidade, escrituras e produção de texto, as minhas falas geraram uma série de diálogos, alguns dos quais vou reportar aqui, trazendo outras vozes para junto dos meus relatos.

Em uma ocasião, eu recitei uma poesia – “a oralidade é um afeto”, contribuiu minha colega Fiama Góes, com quem compartilho afinidades e também dores, que a violência de gênero nos causa. Isso afeta nossa dignidade. A violência silenciosa que existe no território. Quando se faz uma roda de conversa com as mulheres é que se vê como a violência tá presente. Tem corpos feridos em todo esse processo. A gente quer conversar, quer falar das nossas dores. Eu estou escrevendo com as mulheres do território, com o coletivo de que faço parte, nossa escrita é coletiva.

A palavra carrega a memória, que vive em cada uma de nós e é repassada. A memória é uma arma para que a gente consiga construir o que o branco destruiu. Ao construir essa memória estou destruindo a consciência que foi formada como submissa ao homem branco. Isso é o que eu tento fazer no meu trabalho. É uma honra viver no mesmo tempo que Conceição Evaristo.

Eu quero na minha pesquisa valorizar o protagonismo da mulher quilombola e também valorizar a oralidade. Percebi, vivendo no território, o quanto as mulheres protagonizam a luta, tomando a frente, dis-

cutindo produção, os viveiros, nosso mingau, elementos de resistência, porque se alimentar é um ato político. São as mulheres que fecham a estrada porque está tendo a poluição no rio. Precisamos colocar as nossas jovens para aprender a nossa história. A contação de história é muito importante. Eu e Fiama, falando das nossas vivências e memórias, e da consciência de ser mulher preta, dialogamos com Lélia Gonzalez, que questiona de formas de dominação e subjetivação:

A gente tá falando das noções de *consciência* e de *memória*. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (GONZALEZ, 2020, p. 78)

Quero falar do Jambuaçu, meu território. São 15 comunidades e o território sofre com as investidas do capital agromineral. Nosso território está sob ataque e em processo de divisão. As comunidades do Jambuaçu são cercadas por empresas de mineração, a norueguesa Norsk Hydro e a francesa Imerys Capim Caulim. E também pelo agronegócio, com os dendezaís da empresa Marborges, que processa e exporta o óleo de palma. Durante a pandemia, esses grandes empreendimentos econômicos não pararam e continuaram a provocar a poluição das águas, a suprimir território, em função dos minerodutos subterrâneos, e a colocar as comunidades umas contra outras, porque a mineradora negocia, com algumas comunidades apenas, pequenas compensações decorrentes dos impactos socioambientais dos minerodutos, deixando outras comunidades de fora, e isso cria conflito e divisão, além da destruição da natureza.

Mas quero falar também de lutas pessoais. Eu perdi parentes queridos para a pandemia de coronavírus, tristeza que pe-



gou muitos quilombolas. Eu luto no contexto de conflito do território de Jambuaçu com nossos vizinhos capitalistas e busco agitar um movimento no território com as mulheres e os jovens. Sou sonhadora, acredito mesmo que podemos mudar o mundo. Por isso sigo a tradição de insurgência de Lélia Gonzalez que articula pensamento e ação, e minha história leva à mesma indagação: “Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise” (Gonzalez, 2020, p. 77). A condição de mulher quilombola soma uma opressão a mais na cadeia das interseccionalidades. A gente vai percebendo como nós mulheres vamos sendo marcadas desde a nossa infância, e que isso faz parte da nossa trajetória, que muitas vezes nos deixa caladas, né.

Na minha história busquei por uma educação melhor e por oportunidades de emprego, que as escolas e a vida nos territórios não oferecem. Minha história transborda uma dor que não é só minha, por isso compartilho, porque essa também é a realidade de muitas meninas da Amazônia. Eu comecei meus estudos na escola da comunidade com 7 anos e então me mudei pra Belém. Eu tinha a dificuldade de não ter um professor formado na minha comunidade, né. E aí meus pais acharam que eu não estava aprendendo e que era melhor eu ir para a capital, ir para a cidade estudar.

A menina quilombola ribeirinha – eu gosto de pontuar isso porque já nos foi questionado qual era a nossa identidade, e sim, são as duas – deixa sua casa com alguns pares de roupas e uma boneca nova na mochila. Rosto molhado de lágrimas, coração apertadinho e assim lentamente ia descendo pela escada, pedindo pra não ir. Minha mãe me dizia que aquilo era o progresso. É o que é nos vendido até hoje, que precisamos sair do nosso território para então ter uma vida melhor, ter um emprego melhor, vender uma ideia de que o progresso é longe do lugar onde a gente nasceu, longe do sítio, longe das nossas comunidades. E que era pro meu bem.

Meu pai carregava a esperança de que um dia eu teria uma educação de qualidade, e que mais tarde teria boas oportunidades de emprego na vida. E assim eu fui morar na casa da irmã do meu pai.

Ao chegar na capital, fui morar em um bairro periférico e fui matriculada numa escola luterana, na primeira série, pois a família que me acolheu dizia que eu não teria capacidade de acompanhar a turma da cidade, da segunda série, e ao longo das aulas a professora questionava, dizia que sim, que eu tinha capacidade, que era pra eu estar na segunda série. Mas permaneci na primeira. Os primeiros dias foi de estranhamento absurdo. Depois fui me adaptando às rotinas da casa, contribuindo com as atividades domésticas e também num pequeno comércio que ela possuía com seu esposo. Aos poucos fui percebendo os olhares maldosos, toques indevidos e o medo passou a habitar dentro de mim. O marido da minha tia começou a me aliciar. Aquele mesmo homem, que nos fazia todos os dias levantar antes das 6 da manhã para rezar a dezena do terço, era capaz de desejar uma criança e roubar todos os sonhos. E hoje eu digo que o abuso sexual nos coloca em posição de medo, culpa, e pedir socorro é um ato difícil, e mais difícil ainda é encontrar pessoas dispostas a ajudar, dentro do círculo familiar.

Conversei com a minha colega Adrian sobre essa parte da minha vida e ela perguntou se eu realmente queria falar sobre isso. No momento falei que não, mas hoje eu conversei e penso que sim, porque isso também é a realidade de muitas meninas da Amazônia, e aí eu lembro que a primeira colega falou um pouco sobre as violências no Marajó, e aí eu conheci também uma realidade em Barcarena, fiz uma vivência, e aí a gente vai percebendo como nós mulheres vamos sendo marcadas desde a nossa infância, e que isso faz parte da nossa trajetória, que muitas vezes nos deixa caladas.

Tudo isso eu digo e hoje, assim, pensar na educação, trabalhei numa escola, e aí esses acontecimentos, e ainda tinha re-



latos de meninas, e sempre com essa necessidade – ah, ou eu paro na quarta série na minha comunidade ou preciso procurar uma outra. E aí tem os modelos de ensino que já foi até colocado aqui. Quando chega nas nossas comunidades não atende a nossa realidade. Então é o que resta vir para a cidade. Depois que aconteceu tudo isso comigo, volto para a minha comunidade, para acordar às 3 da manhã pra então conseguir estudar. E aí eu cursei o ensino fundamental e o ensino médio já na sede do município, na cidade de Moju.

Como eu disse, minha fala gerou diálogos com meus colegas e com teóricos militantes. Racismo é a desumanização do outro segregado na zona do não ser, como mostrou Fanon (2008). A minha história é a mesma história de desumanização que caracteriza o racismo, que situa negros abaixo da linha do humano. E dentro de todo esse processo vem a depressão, vem a ansiedade, vem momentos de querer desistir mesmo. E aí a minha trajetória enquanto mulher, negra, quilombola do movimento social vai se iniciar lá pelos 14 anos de idade, que é por meio das organizações religiosas. E é muito interessante porque hoje eu questiono algumas coisas, na verdade eu já questionava lá com 14 anos. E aí nessa possibilidade de sair da depressão fui convidada, e aí eu consegui, era uma mulher que dizia que nós mulheres em movimento a gente se fortalece, partilhando as dores. E ela dizia assim: sempre vai ter um ombro. E hoje eu sinto que é isso. E a gente conversava sobre as nossas dores, muito para além de tudo isso, e aí com a Andrea e com a Adrian, como é que a gente vai se amparando. E quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também. Uma mulher preta ela nunca levanta sozinha, isso é uma coisa que eu tenho aprendido muito.

Com um pano amarrado na cabeça, ser quilombola pra mim é um legado

No território quilombola de Moju Miri, eu Andrea Cardoso e Cardoso pesco, rezo, canto, danço, lido com plantas me-

dicinais, trabalho no coletivo, converso com os jovens e uso turbante. Por usar um pano amarrado na cabeça, que hoje a gente chama de turbante, eu fui chamada a atenção por um pastor da igreja que fazia a evangelização no território, que considerou não ser o turbante um adereço próprio para uma evangélica. Mas do alto da minha ancestralidade e da minha identidade como mulher preta eu resisti e enfrentei o pastor. A minha identidade enquanto mulher preta, enquanto professora, não me impede também de ser evangélica.

Eu vi muitas vezes a minha vó, as minhas tias, irmãs do meu pai, até hoje nós temos isso no nosso território de tá o tempo todo com um pano amarrado na cabeça. Minha vó quando ela ia tirar azeite de andiroba, primeiro ela amarrava a cabeça com um pano, quando ela ia amassar açaí ou bacaba, ela amarrava um pano na cabeça, quando ela ia fazer comida, quando ela ia pro roçado, enfim, quando ela ia pra festa, ela colocava um pano na cabeça, com aqueles tecidos lindos. Então isso pra mim é ser quilombola. Eu ouvia muito meu pai falar sobre isso também. Então é isso, é a história, é a memória, é a resistência.

Eu me reconheço como uma liderança na comunidade e busco com minha pesquisa-ação alcançar um diálogo com a igreja. Eu procuro respeitosamente debater com os pastores evangélicos sobre esse tema tão importante para a comunidade de Moju-Miri, como também para muitas outras comunidades quilombolas que, principalmente a partir dos anos 1980, passaram a sofrer fortes influências evangélicas. A minha vivência como professora da escola quilombola no território, minha entrada na pós-graduação e minha militância na Malungu (Coordenação das Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Pará) produziram em mim uma leitura de mundo politicamente informada e crítica com relação ao apagamento da ancestralidade que esse tipo de evangelização dominadora provoca na identidade quilombola.



Quero falar da minha militância, da minha formação, e também por ser evangélica, porque a minha pesquisa é na minha comunidade, e eu trago, tento na verdade trazer, conquistar um diálogo, essa aliança com a igreja evangélica Assembleia de Deus dentro do meu território. E eu me aprofundi mais na militância a partir da minha formação enquanto professora, e eu consegui ter uma compreensão melhor, fazer uma leitura da tentativa de apagamento da história, da memória, da ancestralidade, da cultura, do ser, do fazer, pela igreja. E aí sempre entro nesse debate com as lideranças evangélicas dentro do território. Mesmo eu sendo evangélica, mesmo estando na igreja. Eu consigo ter uma compreensão do que é ser evangélico e também ser quilombola. E a partir dessa formação eu consigo contemplar melhor, ver melhor, na verdade. E a minha luta também, sempre falo que é a favor do respeito, do sujeito em toda a sua integridade, aquilo que ele traz, aquilo que ele tem, aquilo que ele é. Eu aprendi isso ao longo dos anos.

Eu, assim como minhas colegas Dayane e Adrian, com quem construí intersubjetivamente minha autobiografia, achei importante falar sobre identidade, na conversa que tivemos sobre o que é ser quilombola. A gente tem isso em comum, os valores ancestrais e os hábitos. Ser quilombola pra mim não tem um conceito pronto, acabado. São várias coisas, trazendo pra minha vivência, pra minha realidade, para o dia a dia dentro do território. Ser quilombola é cantar, porque o canto faz parte da nossa cultura. Dentro da nossa comunidade a gente canta quando nasce alguém, a gente canta quando morre alguém, a gente canta quando tem uma conquista, nas rezas, nos cultos, nas festas, então é um hábito, uma cultura que nós herdamos desde lá dos nossos ancestrais.

A identidade quilombola tem a ver também com solidariedade e calor humano, valores muito presentes durante a pandemia. Nossas histórias, nossas memórias, é o calor humano, e no período

da pandemia em que nós precisamos ficar em isolamento nós não tivemos a oportunidade de velar, de chorar por nossos entes queridos, aqueles que nós perdemos pra esse vírus, e assim a gente tem muito isso, esse calor humano de quando morre alguém a gente tá ali durante os sete dias, durante quinze dias, sendo solidários uns com os outros.

Com o diálogo que tive com Adrian e Dayane, vimos que nossas vidas têm muitas coisas em comum. O desejo de estudar, por exemplo. Eu me casei com 19 anos e já fui mãe. Mas eu não tinha esquecido esse sonho, esse desejo de estudar, de me formar, e quando eu tive a oportunidade de voltar a estudar eu segurei essa oportunidade com as duas mãos. Mas tive a necessidade de sair de casa para realizar isso. Essa situação foi comum na nossa história, e pra mim trouxe muitas dificuldades, embates e dores.

Por não ter escola na minha comunidade, eu fui morar na comunidade de Laranjituba, que é uma comunidade próxima da minha, e minha madrinha era professora na época, ela dava aula na sala da casa dela, professora Osmarina, morei com ela desde os 5 anos de idade até os 9 anos, onde consegui fazer da primeira até a quarta série. E depois de terminar a quarta série não tinha mais a oportunidade de nós estudarmos as outras séries, pra dar continuidade aos estudos.

E aí foi quando eu também venho pra capital, pra morar em casa de família, pra então tentar dar continuidade nos meus estudos. E eu me deparo em uma situação, quando venho pra capital, morar em casa de família, de pessoas nunca vistas antes, e esse foi um dos momentos mais doloridos da minha vida, porque quando fui tirada da casa dos meus pais, pra morar com a minha madrinha, ainda tinha assim uma ligação, que às vezes eu encontrava com meus pais, com minhas irmãs, via a minha vó materna, nós sempre tivemos uma ligação de alma, eu aprendi muito com ela. Minha vó e meu pai. E isso me causou uma



dor e um sofrimento muito grande, inclusive até hoje eu em alguns momentos me pego pensando, nessa dor e nessa situação tão difícil que eu vivi na minha infância. E eu não consegui estudar porque eu vim morar em casa de família, eu precisava, mesmo criança, eu precisava fazer todas as tarefas diárias da casa, e eu sofria ameaças constantemente, porque ela, a senhora dona da casa com quem eu morei, ela dizia sempre pra mim: “se você não terminar suas atividades a tempo, você não vai pra escola”. E eu dificilmente eu conseguia terminar, porque era muita coisa pra fazer, e eu era uma criança.

Como disse, fui mãe muito jovem e tenho um filho que entrou recentemente no curso de direito da UFPA pelo processo seletivo especial (PSE). Ele então foi perguntado sobre o que é ser quilombola. Eu ouvi o relato de vários jovens falando sobre isso, sobre o que é ser quilombola, e uma das coisas que me chamou muito a atenção, meu filho, quando ele foi pra entrevista, ele é estudante de direito, e aí foi questionado pra ele, foi perguntado pra ele lá, o que é ser quilombola? E aí ele disse: “no meio de tantas outras respostas que eu poderia dar a vocês, eu escolho o legado”. Pra mim também ser quilombola é um legado. E quando eu me refiro a legado eu lembro das lutas, eu me lembro dos enfrentamentos, dos movimentos que os meus ancestrais fizeram para chegar até aqui. E uma vez eu estando aqui, no meio acadêmico, eu não deixarei morrer essas lutas. Eu continuarei essa luta.

Considerações finais: dando significado epistêmico e político às autobiografias

Os relatos autobiográficos revelam processos de sofrimento, resistência e superação que atravessam com especificidades, mas também semelhanças as histórias de vida de Adrian, Andrea e Dayane. As experiências relatadas revelam a condição de mulheres quilombolas que precisam deixar seus territórios para seguir na capital seus estudos ainda no ensino bási-

co. O fato de a escola quilombola nos territórios não oferecer o ensino médio e algumas apenas o fundamental menor é uma realidade comum. As três mestrandas são professoras e/ou têm envolvimento com a educação nos seus respectivos territórios, São Pedro dos Bois, no Amapá, Moju Miri e Jambuaçu, no Pará, respectivamente. Suas dissertações tratam com centralidade a questão da educação e da escola, e esse foco é um retorno que certamente elas darão às suas comunidades, com suas condições de liderança afirmadas após essa passagem pela academia.

A condição quilombola, indagada na recorrente reflexão “o que é ser quilombola?”, é algo que elas levarão para suas práticas docentes, e uma resposta muito expressiva para essa questão geradora é a de “ser quilombola é a nossa humanidade”. Para quem sofreu a desumanização do racismo, reivindicar a humanidade e se insurgir, em pensamento e ação, como o fez Lélia Gonzalez, contra essa opressão, que repercute de diversas formas doloridas nas subjetividades das pessoas que a sofrem, parece ser um valor central na educação quilombola. Humanizar-se é também se insurgir contra formas de dominação que impedem a pessoa de levar uma vida plena, usar adereços tradicionais e ser de acordo com sua cultura ancestral, um valor quilombola expresso na frase “com um pano amarrado na cabeça, ser quilombola pra mim é um legado”.

A política afirmativa que permitiu o ingresso desses corpos negros na academia, ambiente que ensejou a revelação dessas memórias, continuará em outras ações relacionadas ao ser quilombola, dentro e fora dos territórios, para além da conclusão das dissertações. “Quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também”: esse exemplo de afirmação inclui a coragem de revelar memórias pessoais doloridas, uma atitude política, posto que outras jovens mulheres negras sofrem o mesmo tipo de abuso, ao serem enquadradas como “crias de família” quando vêm do interior para estudar na capital. A oralidade e a escre-



vivência, como métodos acadêmicos, e essa escrita coletiva – “eu estou escrevendo com as mulheres do território, com o coletivo de que faço parte, nossa escrita é coletiva” – permitem denunciar essa colonialidade que persiste em Belém.

Nos termos descritos por Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder, está também na “modernidade” de empreendimentos econômicos que no Pará poluem as águas, suprimem territórios e colocam comunidades umas contra as outras, ao concederem mesquinhas compensações financeiras para o enorme prejuízo ambiental e social que causam. Ainda na academia, a política afirmativa se estende em significados epistemológicos, na medida que traz essa forma subjetivada e engajada de produzir um conhecimento ancorado na experiência. Como professor, sinto-me honrado e gratificado de participar desse processo e deste artigo, e passo a palavra às mestrandas.

Vamos agora, nessas considerações finais, falar na primeira pessoa do plural. Com a disciplina Oralidade, escrevivências e produção de texto compartilhamos a produção de conhecimentos baseados em experiências pessoais e construções autobiográficas elaboradas de maneira intersubjetiva. As histórias de vida foram moldadas pelo presente e para a produção de letramentos acadêmicos, informados por leituras críticas das estruturas sociais. Resignificamos assim eventos pessoais, contextos e a própria existência social.

As nossas autobiografias trazem o contexto de racismo estrutural e outras formas de opressão. As opressões vêm à tona nas nossas histórias que falam de realidades afetadas por empresas capitalistas e a presença dominadora de uma igreja pentecostal que move uma evangelização excludente dos valores culturais quilombolas. O que almejamos com relação a essas realidades opressoras é alcançar um diálogo, mas para isso precisamos lutar para afirmar nossa existência e nossos direitos enquanto quilombolas. As histórias reve-

lam também um traço colonial da cidade de Belém, onde a prática de receber meninas do interior para servirem como “crias de família”, de fato uma forma de escravidão, é naturalizada. Revelam também a precariedade da educação nos territórios, ainda que em alguns casos essa situação tenha melhorado em função dos próprios movimentos quilombolas.

Nossos diálogos autobiográficos promoveram atitudes políticas corajosas, visto que revelaram memórias pessoais difíceis, sentimentos que estavam guardados havia muito tempo no coração. Nós mulheres quilombolas somos alvo de diversas formas de opressão. A revelação dessas memórias significou uma espécie de catarse, um esforço de libertação de traumas psíquicos que nos moldaram. A revelação dessas dores se deu em nome de uma ação política, uma vez que afetam muitas outras mulheres na mesma condição. Os diálogos produziram, além de conhecimentos, empatias entre nós que adentramos o programa de pós-graduação em 2021. Estamos agora mais unidas, inclusive para elaborar dissertações de mestrado com características de trabalho coletivo, como é próprio da tradição quilombola. Esses trabalhos terão certamente muitos pontos em comum, com relação à metodologia de produção de conhecimento e à questão central do que significa ser quilombola para nós.

A experiência da disciplina contribuiu para um processo de reexistência em que nós, ligadas na pedagogia de Paulo Freire, conseguimos nos humanizar mais. Ganhamos um novo olhar sobre nós, nossas comunidades, sobre a própria universidade. A consciência de estar entre um ambiente e outro nos levou quilombolas a novos modos de “ser-no-mundo”. Este estar “entre” permite uma dialogicidade e nos abre possibilidades de superar limites e subordinações nas relações com o mundo (SAMARIDI, 2011). Abre a possibilidade de uma interculturalidade crítica. Para Catherine Walsh (2009), a interculturalidade crítica é uma estratégia de enfrentamento, e principalmente de questionamento das relações



de poder impostas pelas colonialidades, ou seja, “é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização” (WALSH, 2009, p. 21-22). Enquanto um conceito produzido pela ação política, a interculturalidade posiciona-se a partir do viés decolonial, buscando afirmar epistemologias com base em vivências sociais. Assim, nossos relatos autobiográficos comparecem como ação política.

A universidade, que antes nos tinha como objeto de estudo, agora vemos como objeto de crítica, ainda que a entrada nela reconhecemos como algo que marcou uma inflexão na nossa vida, nós quilombolas que viemos do interior para nos formar, e estamos conseguindo, e vamos devolver benefícios para as nossas comunidades. Por um lado, sofremos – discriminações, racismos, abusos –, mas por outro despertamos para uma vida política que de fato deu lugar a crescimentos e a novas formas de existência.

Paulo Freire afirma que a vocação do ser humano é a humanização, a busca do “ser mais” (Freire, 1994). Essa busca é o que nos traz dos nossos territórios à academia, onde elaboramos nossas dissertações a partir das nossas próprias experiências, e sabemos que isso tem importantes repercussões epistêmicas. Queremos também com os conhecimentos que adquirimos promover ações transformadoras nos nossos territórios. Essa pesquisa-ação (Borda, 1978) se relaciona com a transdisciplinaridade, que significa reconhecer uma lógica mais ampla que a das disciplinas, de modo a criar laços entre esferas de saber que a modernidade separou, ligando produção de conhecimento com ativismo social, e desafiando a rigidez das disciplinas e seus métodos (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 20). Nós, quilombolas na academia, atuamos como intelectuais orgânicas em favor dos nossos territórios e comunidades.

Assim, nosso conhecimento se enraíza no território em que pertencemos, com

o lugar social que ocupamos nesse sistema de dominação e opressão. Aqui está uma crítica ao universalismo abstrato que caracteriza o eurocentrismo universitário, porque nosso conhecimento é legitimado pelo nosso lugar de enunciação, por nossas corporalidades e tradições particulares, então subalternizadas pela modernidade eurocentrada (BERNARDINO-COSTA, 2018). Temos consciência de que falamos de nós mesmas a partir de um lugar determinado, estruturalmente silenciado. Hoje reconhecemos as várias opressões que sofremos e sabemos dar nome a elas. E sabemos que a própria academia não é um lugar neutro, posto “que um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras (...) um espaço onde temos estado sem voz” (KILOMBA, p.50). Essa tomada de consciência promove a insurgência que nos faz novos sujeitos produtores de conhecimento, realidade que encaminha uma descolonização do pensamento na academia, um benefício que a nossa presença provoca. Quilombolas, na condição de sujeitos produtores de conhecimento, nossa presença influencia o ambiente acadêmico, seus métodos e epistemes, e é isso é algo que nossas autobiografias revelam.

Referências

- ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. Memória, narrativas e pesquisa autobiográfica. **Revista História da Educação**, v. 7, n. 14, jul./dez. 2003. Disponível em <https://seer.ufrgs.br>. Acesso em 17/09/2021.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é Racismo estrutural?** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BARRETO, Raquel. Prefácio à edição brasileira. DAVIS, Angela Y. **Uma autobiografia. Tradução Heci Regina Candiani.** São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, Angela Y. **Uma autobiografia.** São Paulo: Boitempo, 2019.
- DUMAS, Alexandra Gouvêa. Corpo negro: uma conveniente construção conceitual. **XV ENECULT. Encontro de Estudos**



Multidisciplinares em Cultura. Salvador (BA), 01 a 03 de agosto de 2019. Disponível em <http://www.enecult.ufba.br>. Acesso em 23/09/2021.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória.** Releitura, Belo Horizonte, n. 23, 2008.

FALS BORDA, Orlando. **El problema de como investigar la realidad para transformarla.** Federación para el Análisis de la realidad Colombiana. Bogotá, Colombia, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas; tradução de Renato da Silveira.** Salvador: EDUFBA, 2008

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, p. 223-244, 1984.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano.** Co-bogó, 2019.

MALDONADO-TORRES, Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Soc. estado**. vol.31 n.1 Brasília Jan./Apr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php>.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita.** Atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2010.

MELO JR., Ebenezer da Silva; NOGUEIRA, Marlice de Oliveira. A Humanização do Ser Humano em Paulo Freire: a busca do “ser mais”. **Revista Formação Docente.** Belo Horizonte, vol. 3, nº 1, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas>.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PONSO, Letícia Cao. Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica. In: PONSO, L. C. **Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica.** Trabalhos em Linguística Aplicada, Campinas, SP, v. 57, n. 3, p. 1512-1533, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br>. Acesso em: 21 set. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RATTS, Alex, “**Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**”. Ed. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2006.

SAMARIDI, Isadora. O ser-no-mundo e suas possibilidades existências no contexto atual. **IV Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste.** 19 a 21 de setembro de 2011.

SITO, Luanda Rejane Soares. Ensaio de estratégias das artes letradas nas zonas de contato: trajetórias de letramento acadêmico, ações afirmativas e políticas de conhecimento. **Rev. bras. linguist. apl.** 18 (4), 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1984-6398201812992>. Acesso em 15/09/2021.

WALSH, Catherine. **Diálogo com Catherine Walsh.** Entrevista concedida a integrantes do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo da Amazônia (Geperuaz/Ufpa), do Fórum Paraense de Educação do Campo (FPEC) e da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia (RPPDA), 2020. Disponível em: <https://youtu.be/K48YXfPuYu0>.

-----//-----

Abstract: This article presents memories of quilombola master students written as autobiographical accounts while participating in a course focused on intersubjective production of knowledge. Students wrote their accounts in the first person to emphasize their experience, lugar de fala (“place of speech”), and authorship as a decolonial epistemic intervention. Their personal stories reveal the world, its inequities, and the intersectional oppressions suffered by quilombola women who leave their territories to study in the state capital, where they face racism and abuse. The university is a place where quilombola students confront hostilities but also rise up against structural racism and its imposition of subordination. As authors, quilombola



students utilize the oral tradition and dialogues with classmates to reveal memories of pain and trauma, courageously sharing their experiences to propel political action on behalf of similar conditions suffered by many other women. Their stories point to broader political movements which have to do with affirmative policies inside and outside the university.

Keywords: Quilombolas; University; Affirmative policies; Orality; Knowledge production; Autobiographies; Racism.

Recebido em: 15 de abril de 2022.

Aceito em: 29 de abril de 2022.