

# Saberes, formação e escrita situada de uma mulher africana em diáspora

Knowledge, education, and situated writing of an African woman in diaspora

Conocimientos, formación y escritura situada de una mujer africana en la diáspora



Lilian Aldina Pereira Mendonça e Mendonça (Lilian Mariacó Kumá Katchaki)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
lialdina276@gmail.com



Pâmela Marconatto Marques

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
pam.marconatto@gmail.com

**Resumo:** Este artigo inspira-se no percurso da construção de uma tese de doutorado, intitulada "*Bentana Fiu na Bida Teinha: devolvendo a nomenclatura e os sentidos da fome e da pobreza aos seus criadores, apoiando-se nos caminhos e vivências das *tabankas* na atual Guiné-Bissau*". E considera a autoetnografia como um meio de integrar o caminhar de uma jovem africana desde o seu retorno físico à terra, narrando a força da espiritualidade africana, aos ensinamentos da terra e a sua formação acadêmica na diáspora brasileira. Para isso, apresenta o desabrochar da escrita situada ao designar a sintonia da mente e o coração, onde a obediência das mãos que teclam se constitui em conquista no exercício da arte de escrever. Neste exercício, a autora expressa a gratidão pela materialização do oral na escrita como possibilidade de engrandecer a terra, a dimensão coletiva e os espíritos e a perspectiva generosa de cuidado com todos, tudo e todas. E por fim, a autora se entende, se aceita e se disponibiliza no processo de continuidade, da responsabilidade de dar seguimento na restauração e manutenção dos saberes dos nossos territórios-corpos.

**Palavras-chave:** autoetnografia; espiritualidade; escrita situada; territórios-corpos.

**Abstract:** This article is inspired by the construction of a doctoral thesis entitled “Bentana Fiu na Bida Teinha: returning the nomenclature and meanings of hunger and poverty to their creators, based on the paths and experiences of the tabankas in present-day Guinea-Bissau”. Considering autoethnography as a means of integrating the journey of a young African woman since her physical return to the land, narrating the strength of African spirituality, the teachings of the land and her academic training in the Brazilian diaspora. Thus, it presents the blossoming of situated writing by designating the harmony of the mind and the heart, in which the obedience of the hands that weave constitutes na achievement in the practice of the art of writing. In this process, the author expresses gratitude for the materialization of the orality in writing as a possibility of enhancing the earth, the collective dimension and the spirits and the generous perspective of caring for all, everything and everyone. Understanding, accepting and making oneself available in the process of continuity, of the responsibility of pursuing the recovery and maintenance of the knowledge of our territories-bodies.

**Keywords:** autoethnography; spirituality; situated writing; territories-bodies.

2

**Resumen:** Este artículo se inspira en la construcción de una tesis doctoral titulada “Bentana Fiu na Bida Teinha: devolviendo la nomenclatura y los significados del hambre y la pobreza a sus creadores, a partir de los caminos y experiencias de las tabankas en la actual Guinea-Bissau”. Considera la autoetnografía como un medio para integrar el recorrido de una joven africana desde su retorno físico a la tierra, narrando la fuerza de la espiritualidad africana, las enseñanzas de la tierra y su formación académica en la diáspora brasileña. Para ello, presenta el florecimiento de la escritura situada designando la armonía de la mente y el corazón, donde la obediencia de las manos que tejen constituye un logro en el ejercicio del arte de escribir. En este ejercicio, la autora expresa gratitud por la materialización de lo oral en la escritura como posibilidad de valorizar la tierra, la dimensión colectiva y los espíritus y la perspectiva generosa de cuidar de todos, de todo y de todos. Comprender, aceptar y ponerse a disposición en el proceso de continuidad, de la responsabilidad

de seguir restaurando y manteniendo el conocimiento de nuestros territorios-cuerpos.

**Palabras clave:** autoetnografía; espiritualidad; escritura situada; territorios-cuerpos.

Submetido em: 28 outubro de 2023

Aceito em: 27 de março de 2024

## Introdução

Este artigo é parte da minha tese de doutorado, que está em construção, e relata meu desabrochar na arte de escrever: uma escrita que flui no estágio de equilíbrio da pessoa que escreve, no alinhamento da mente, coração, espírito e das mãos que teclam<sup>1</sup>. Portanto, a intenção deste artigo é escrever buscando a ideia de que ele será lido e sentido como se o leitor ou a leitora estivessem sentados numa roda de *djumbai*<sup>2</sup> num *bantaba*<sup>3</sup>. O ensejo é de poder lhes colocar no colo e abraçar-lhes perante a leitura com o objetivo de fazer refletir sobre o processo de escrita entendido como “acadêmico”.

Já qualificada e caminhando para a defesa da tese, vejo a importância de trazer essa minha experiência na academia e como alcancei a escrita que consolou a minha mente e o meu coração, para assim poder tocar e acessar outras pessoas que tiveram e estão tendo vivências semelhantes à minha. Dito isto, esta escrita assume um carácter contracolonial<sup>4</sup>, na medida em que se propõe a barrar a colônia e aflorar as forças que a contrapõem. Um reviver constante das lutas anticoloniais e anti-imperialistas travadas pelos hoje ditos países africanos entre as décadas de 1950 a 1980.

Poder trazer e narrar esses saberes em forma de escrita é o meu florescer, que chamo de sintonia entre a mente e o coração em que, com a obediência das mãos que teclam, desafio a validação do conhecimento “eurocentrado” ou “euroestadunidense”. Portanto, faço o convite para se sentarem comigo no chão, junto das árvores em que há pássaros cantando, ao som das águas,

1A segunda autora está com a primeira autora nesta escrita como orientadora, porém, o texto está escrito em primeira pessoa, pois todo ele reflete a vivência dessa jovem mulher africana, que se encontra com uma professora brasileira, branca engajada nas lutas antirracistas, no sul do Brasil e juntas vão olhando com cuidado para essas experiências, encontrando sentidos potentes para elas no diálogo com outros autores e autoras.

2 Ressalto que as traduções e descrições de rodapé tratam de um esforço de traduzir e descrever o que nunca tem tradução plena no desaguar de uma língua na outra. Temos Djumbai como um momento em que o coração é convocado a entrar na roda de conversa, de risadas, contação de histórias e muita diversão; mau humor não é bem-vindo, é um momento de leveza, da digestão, do entardecer, momento antes de ir dormir. As trocas são aleatórias à medida em que a pessoa envolvida se sente tocada.

3 Bantaba para povos da atual Guiné-Bissau tem sentido de um espaço ao ar livre, junto das árvores, podendo ter mulheres, homens e crianças; onde acontecem discussões, trocas, diversões e outros. É um espaço em que a maioria das vezes dá vida ao djumbai.

4 Quem tem tecido discussões sobre contracolonialidade no Brasil é o quilombola Antônio Bispo dos Santos, que afirma: “Contra-colonização e colonização é como pretendo conceituar os processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico” (Santos, 2015, p. 20). Antonio Bispo representa a minha voz interior, me sinto tão bem localizada em sua fala, sem estar em guerra, só consigo fechar os meus olhos e, balançando a cabeça de cima para baixo, aceitando e concordando com a fala dele, pois quando o quilombo fala, a tabanka ecoa com ele. Sinto Bispo como as pessoas nas tabankas, as pessoas que naturalmente barram a colonização no modo de cultivar a vida junta da terra, floresta, águas e animais.

nesse mergulho íntimo que estou fazendo em mim mesma, junto de tudo, todas e todos que me formaram enquanto mulher que hoje escreve. Assim, levarei vocês para navegarem comigo desde o meu retorno físico à terra até este instante em que digito.

Para isso, peço para que o seu colonizador interior se ausente, ao menos até a nossa troca terminar. Fazer isso significa, talvez prioritariamente aqui, suspender os entendimentos prévios que possam ter de como o idioma português deve ser usado de modo formal e abrir-se para um português ocupado pelo *kriol*<sup>5</sup>. Além disso, o uso da escrita em primeira pessoa é um recurso escolhido para impulsionar esta reflexão.

O método que veste este artigo é autoetnográfico. Isso significa que o contato com o campo começa dentro de mim para com a *tabanka*<sup>6</sup>, eu como célula formada nesse lugar e fazendo parte do corpo da pesquisa junto dos interlocutores e interlocutoras, trazendo as histórias contadas por todos e todas que estiveram na minha formação, ouvindo o que habitantes das *tabankas* que acolheram a escrita têm a dizer, sentindo o que sentem, acompanhando-os(as) em suas práticas, vivendo com eles e elas.

Conforme Santos (2017) escreve em seu artigo intitulado “O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios”, a autoetnografia é um gênero da etnografia utilizado em pesquisa qualitativa que tem como objetivo entender como alguns aspectos se tornam importantes para o desenvolvimento de uma pesquisa. Com auxílio de Ellis (2004), podemos definir que a autoetnografia é um método que pode ser usado na investigação e na escrita buscando compreender a experiência cultural. Desse modo, um pesquisador ou uma pesquisadora vai unir princípios de autobiografia e da etnografia para produzir um trabalho (ou pesquisa) autoetnográfica. “Como um método, a au-

5 Língua de cunho nacional, é um idioma que nasce da resistência, estratégia dos povos que compartilharam esse pedaço do continente africano; permitiu o bolar de caminhos que facilitam a comunicação entre si – driblando os colonizadores numa língua que estaria emprestando termos a cada povo para se compor.

6 Para povos que habitam atual Guiné-Bissau, as *tabankas* seriam – numa tradução forçada de *kriol* (língua local mais falada pelo cunho da unidade territorial) para português – aldeia ou até vila. A tradução forçada é insuficiente porque, para nós, o sentir desse lugar ultrapassa a ideia de aldeia, significa um lugar onde vida humana, vida animal e das árvores interagem e entram em equilíbrio por serem habitadas pelos espíritos.

toetnografia torna-se tanto processo como produto da pesquisa” (Adams; Bochner; Ellis, 2011 *apud* Santos, 2017, p. 215).

Dito isso, escrevo este artigo sabendo que ele será um desafio! Os termos que proponho são, em muitos sentidos, opostos aos que as *Tabankas* têm escutado dos desenvolvedores dos programas da Organização das Nações Unidas (ONU) e de outras ONGs estrangeiras, mesmo quando localizados dentro dos territórios. A globalização “nortecentrada” não costuma ser questionada por esses atores e tampouco rejeitada, e isso tem impactado de forma negativa os valores locais. Contudo, entendo que escrever um artigo como este é propor um incentivo a restauração dos saberes e valores locais, fortalecendo ações coletivas e de jovens que vêm trabalhando nesse sentido.

Parto da concepção de que a etnografia é um estudo dos significados da “vida diária”, como diz Braga (1988), que se cria na própria interação, uma forma distinta de apreender a realidade, que não se posiciona “fora”, e sabendo que não se consegue apreendê-la totalmente. Ainda me custa acreditar que estou escrevendo tomando por base a minha experiência, com base no meu lugar e dialogando com o povo que compartilha esse mesmo solo comigo. Nunca pensei que isso fosse possível! Mas, como hoje estou conseguindo fazer uma escrita situada? Trujillo (2013) nos fala que a decisão de colocar uma posição situada em uma tese é uma forma de humanizá-la, porque a resgata de um lugar desumanizado “pelas lentes do ocidente e dos ocidentalizados e das ocidentalizadas”. Trujillo (2013), assim como Haraway (1995), Harding (1987) e Fox-Keller (1991), estabelece que a escrita situada é aquela que torna explícitos seus interesses, sentimentos, emoções, dores e desejos.

Portanto, neste artigo, pude materializar o oral na escrita, escrever sem medo de ser reprovada pelas lentes ocidentais. Escrever com a força de todas e todos aqueles e aquelas que me formaram como uma mulher *Baúla*, como uma mulher africana. Por isso, empresto de Trujillo (2013) esse conceito para narrar o meu caminho até esta escrita. A seguir, conto a história da minha caminhada até a escrita contracolonial.

## ***Kobra Kuma Riba Tras Ka Ta Kebra Kosta "A Cobra Diz Que Dobrar-Se Para Trás Não Quebra As Costas"***

Remontando a minha trajetória, nasci na atual Guiné-Bissau, um local chamado de país da África do Oeste, um pedaço do império de Gabu (*Kaabu*) destruído pelos europeus e dividido na conferência de Berlim feito gado no açougue. Nesse lugar, a geopolítica e o neocolonialismo são enfrentados, confrontados e interpelados com o modo de vida e a cosmogonia dos mais de 30 povos que habitam nesse pedaço do continente africano, cada um com sua língua, sua maneira de se organizar, suas ciências, suas tecnologias, danças, comidas e sua responsabilidade na manutenção dos saberes e cultivos compartilhados entre eles. Por isso, rejeitar a então dita nação forjada na colonização é um estilo de vida que resolvi adotar.

Sou a quarta filha do meu pai e a primeira, e única, da minha mãe. Hoje, tenho um irmãozinho que divide o lugar de *kode* (caçula) comigo. Conforme meu pai e nossos irmãos mais velhos, eu sou *kode* menina e ele *kode* menino. Quando nasci, ainda morávamos na casa dos meus avós paternos, onde vivemos até meus nove anos de idade. Depois, fomos para a casa em que meus pais construíram. Mas a casa dos meus avós permaneceu sendo frequentemente visitada, especialmente para realização de ritos. Então, minha infância foi marcada pela presença na casa dos meus avós, juntinho de tias, tios, primos, primas e da vizinhança. Lembro dessa época com muito carinho. Com dois anos de idade, já seguia meus irmãos para suas salas de aula com minha tigela de comida no braço. A escola deles ficava a apenas duas casas da minha. Essa cena é sempre relatada pela minha irmã mais velha, chamada Nhatch.

Eu não frequentei um jardim (conhecido como creche no Brasil). Contudo, quando o assunto é escola, "é comigo mesmo". Na época do liceu (equivalente ao ensino médio no Brasil), fui muito feliz. Meus colegas se destacavam frente a mim por causa do meu jeito calmo de ser, então a maioria não deve se lembrar

de mim. Se ainda me têm na memória, me lembram como “nerd” – emprestando a classificação ou termo que conheci na diáspora para pessoas como eu no liceu. Me lembro sempre de falar para meus pais minhas notas finais dizendo que “passei de classe”. Em resposta, eles me diziam: “acreditamos em você, mas vamos aguardar a saída das notas”. Por ter começado o processo de alfabetização com cinco anos de idade (tempo social<sup>7</sup>), eu já fazia cálculo e dizia para meus pais que iria terminar o liceu com 17 anos (são 12 anos na escola antes de entrar na universidade). E assim aconteceu. Minha mãe fez a passagem quando eu estava no 12º, e último, ano do liceu. Iniciei na universidade em Bissau, onde comecei a cursar Gestão Empresarial, com o luto por minha mãe.

O sistema de ensino da atual Guiné-Bissau é colonial. Após a expulsão dos portugueses em 1973, ano em que ocorreu a auto-proclamação da independência, não houve reforma de ensino. As pessoas preparadas pelo sistema colonial (assimilados) passaram a lecionar nas escolas. Assim, o multipartidarismo (que se inicia em 1994) carregado de ideais portugueses se instalou com peso nas instituições de ensino, abraçado de neocolonialismo. As escolas passaram a ser armas coloniais dentro de um solo que havia acabado de ganhar uma luta anticolonial. As escolas, junto das igrejas e mesquitas, foram então contribuindo para o distanciamento de um corpo africano de si – que, nesse caso, vai ser chamado de guineense por pertencer a uma nação forjada pelo colonialismo. Esse distanciamento de suas práticas e costumes étnicos pode ser parcial ou mais grosseiro, como se vê na capital do então país (palanque da colonização).

É comum ocorrer de a pessoa que frequentou a escola ser destaque nas vizinhanças, apontada como exemplo a ser seguido, vinculando-a à “civilização” (entendida como reprodução dos hábitos europeus). Isso implica que pessoas que não frequentaram essas escolas não possam participar de espaços de decisão no capital (setor administrativo). Nesse processo, aquelas pessoas que as escolas cegaram vão subalternizando as pessoas “sem estudo”,

<sup>7</sup> Idade cronológica vinculada à vivência num corpo físico. Com base na cosmopercepção africana, tempo social é uma das vivências do nosso espírito.



que são lidas como analfabetas (guardiãs e guardiões dos valores locais, na maioria das vezes). Esse fato é, em uma boa parte, a reprodução da geração que nasceu após a dita independência, a partir de 1975.

Contudo, fora da capital, há outro sistema ancestral de representantes locais que são escolhidos de acordo com cada preceito étnico e espiritual. Quero narrar essa ambivalência no lugar de força, que mesmo com esses resquícios coloniais que se manifestam como *flashback* de tortura e violência reproduzida, possuem muita potência e elevação dos corpos desses territórios. Mesmo com muitas bombas de minas soterradas nesse local, chamado de país, povos que habitam nele, principalmente nas suas *tabankas*, seguem incansavelmente trabalhando na manutenção dos saberes espirituais, ancestrais, valores culturais e zelo do equilíbrio com as águas, animais e florestas. O estudo promovido ao corpo africano desse território vai se dando dentro de casa, de acordo com o grupo étnico da pessoa, e na vizinhança, que pode ser da mesma etnia ou não. Dessa forma, pessoas desse território reúnem a experiência coletiva para formação do indivíduo, enraizando a essência nela desde pequena.

O escritor e político beninense Tévoédjrè (1981) vai nos ajudar a compreender esse processo que eu acabo de descrever. Ele nos diz que no momento que os países da África ocidental foram se tornando “independentes”, as preocupações referentes a sua situação cultural, infelizmente, são deixadas para mais tarde: “há tantas coisas urgentes [...] as grandes decisões são políticas, econômicas e sociais. Elas visam também a autoafirmação mediante uma diplomacia inteligente e bem-organizada” (Tévoédjrè, 1981, p. 43). Com isso, “vivemos na ilusão de sermos donos das nossas decisões” (Tévoédjrè, 1981, p. 44). Mas as prioridades dos governos dos chamados países impactam o que carregamos no dia a dia. Por isso, ainda hoje, carregamos o fardo desse desleixo relacionado ao abandono das culturas decoloniais.

Isso me faz lembrar de compartilhar meu andar fora da escola, começando com o fator de hibridismo (uma pessoa que frequenta

as igrejas invasoras e mantém-se animista), que é forte no país, em caso particular dos ditos católicos, mas não é generalizado. Em casa, toda minha família é animista, tanto pelo lado materno quanto pelo lado paterno. Meu grupo étnico, se posso dizer assim, cultua *Irãs* (entidades não humanas de essência espiritual, vinculados a algum elemento da natureza – podendo ser guardião e protetor familiar) e todas as formas identificáveis da natureza/vida possuem um espírito para nós. Mesmo que praticássemos rituais de costume étnico ligados aos *Irãs*, minha mãe apresentou a Igreja Católica ao meu pai, às mães dela, à mãe do meu pai (meus avôs fizeram passagem antes disso para o mundo dos ancestrais) e outros membros da família. A partir disso, ir à missa aos domingos virou uma atividade em família, envolvendo a mim, meus pais, minhas duas irmãs e meu irmão, o atual *kode* ainda não tinha nascido.

Assim, todos da família passaram pelos sacramentos. Meus pais passaram até pelo matrimônio. Entretanto, a Igreja Católica e seus costumes ficavam na igreja e em casa permanecia os costumes de *Baúla*<sup>8</sup>. Dentre todos da minha família, minha irmã mais velha, a *Nhaatc*, recusava o hibridismo em nome da Igreja Católica. Quando fazíamos rituais de sacrifício em casa, com galinhas ou bodes/cabras, lembro bem dela dizendo que a Igreja proibia. No entanto, hoje, já crescida, mulher e mãe, ela decidiu voltar o rosto em direção ao animismo. E isso me deixa muito feliz. Eu, na época, ainda era muito nova, adorava – e ainda adoro – as comidas dos rituais, por isso, a Igreja nunca me impediu de participar desses rituais (e comer). Sempre curiosa em saber o significado dos sonhos, procurava meu pai quando meu espírito caminhava em outras dimensões. Às vezes, calhava de coincidir na mesma viagem feita pelo meu pai.

A partida da minha mãe nos tirou um pé da Igreja. Minha mãe partiu precocemente para a dimensão dos ancestrais em 2011, com os seus 45 anos do tempo social (dimensão física na qual nos encontramos). Com isso, ninguém mais da família frequenta a

8 Grupo étnico fincado no atual Senegal, atual Guiné-Bissau, atual Gâmbia. Esses atuais países faziam parte do império do Mali e, posteriormente, do reino de Gabu. Conhecidos pela relação íntima e responsável com a terra e no cultivo de verduras, legumes e hortaliças.

Igreja Católica. Portanto, o hibridismo já não se aplica muitas vezes às pessoas que se afirmam protestantes/evangélicos. Além disso, é comum que estas recebam punições severas da ancestralidade e dos *Irãs* quando recusam por completo fazer parte ou realizar um ritual como a etnia orienta – atitude julgada como demoníaca, de acordo com o ensinamento da Igreja.

Trago essa experiência de minha espiritualidade para mostrar que não está tudo perdido para a colonização. Mesmo que seja vista de forma hostil por aquelas pessoas que compraram a agenda ocidental, a ancestralidade ainda é presente nesse território, assim como a comunicação com os *Irãs*. No entanto, minha preocupação é com a geração pós-independência, a qual tem demonstrado maior negligência quanto à espiritualidade e, conseqüentemente, a que mais sofre com desequilíbrios. Hoje, essa geração pós-independência representa pais e mães de novas gerações deslocadas, pois nascem num lar em que não se pratica costumes dos seus respectivos grupos étnicos, uma vez que os pais rejeitam esses costumes. Assim, a criança é apresentada somente a conceitos ocidentais de forma explícita. Negligenciando os *Irãs*, fica uma porta de segredos que não deve ser dos bons.

Eu considero que o fruto desse desequilíbrio com a ancestralidade advinda da colonização impacta na capacidade dessas pessoas em se comunicar com pessoas que não são da capital, pois estas não interagem com outras sem que as olhem com um olhar de superioridade. Esses são os danos que o colonialismo causou nas sociedades africanas. Escrevo gritando e apelando à juventude africana, em particular da atual Guiné-Bissau, para olhar para nossos mais velhos e mais velhas, puxar *turpesa* (banquinho de madeira) para ouvir o que estes e estas têm a dizer e deixar para nós. Ainda há tempo! A diáspora africana nos mostrou que sim! Basta quereremos!

A Igreja cria uma esfera para aqueles que rejeitam as tradições locais, sua interferência implica no desvincular da espiritualidade africana, pois prega que cultos aos *Irãs* são satânicos. Quem é híbrido, vê a espiritualidade ancestral como a busca por um lugar para

complementar sua espiritualidade, uma vez que a religião cristã não basta, bélica não é espiritual. A engenharia do medo,<sup>9</sup> instaurada nessas religiões impostas no continente africano, violenta e tira o livre arbítrio dos seus fiéis, além de trazer à tona o que não é íntimo, uma vez que as imagens usadas nas igrejas se distanciam da aparência dos seus fiéis, a hierarquização e a preferência dos filhos pelo pai divino e outros.

O hibridismo pode ser explicado também no âmbito da complementaridade. Caso uma pessoa não se encontre na religiosidade cristã, mas se sinta bem frequentando, ela caminha em paralelo com a espiritualidade africana. Em outro caso, as igrejas são usadas como passaporte para o mundo ocidental dentro do próprio país, mundo dito civilizado, onde a maioria nascida na capital se sente melhor localizada.

Isso gera uma contradição cômoda, uma vez que essa pessoa se sente preenchida por ambos os lados. Enquanto a Igreja condena a espiritualidade africana, o culto dessa espiritualidade não faz nenhuma menção negativa às igrejas invasoras. Porém, de acordo com a cosmopercepção do grupo étnico, a espiritualidade africana está no cerne de um africano. A pessoa é convocada espiritualmente para um certo rito, independentemente se está na prática ou não, então, a cobrança chega no devido momento. Esse exemplo demonstra que mesmo de forma tímida, a cultura do território, alheia à cultura dominante colonial, ainda permanece viva.

Até aqui, as histórias narradas desenham como a contradição colonial x contracolonial tem sido presente no território em questão. Por meio da minha caminhada, fica evidente o contato constante entre os dois lados. Com base nisso, minha caminhada em direção à escrita será apresentada na próxima seção.

## O poder da escrita quando se realoca para o centro de

<sup>9</sup> Amedrontar as pessoas para controlar as suas mentes, em prol de uma divindade ciumenta, que não compartilha ou deixa seus fiéis seguirem caminhos ou espiritualidades que não sejam exclusivas.

## quem escreve

Depois da passagem da minha mãe, no ano de 2012, embarquei para o Brasil para cursar Economia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Por que o Brasil? Aos meus 13 anos de idade, quando entrei no liceu do sistema de ensino guineense, conheci minha amiga-irmã Érica Danty. Desde então, nos aproximamos e ficamos apegadas uma à outra. Mais tarde, fizemos a promessa de irmos estudar no mesmo lugar, caso fôssemos sair do país. A mãe dela, tia Isabel, trabalha no centro cultural brasileiro e nos falou da abertura da candidatura no intercâmbio do Programa Estudante Convênio – Graduação (PEC-G)<sup>10</sup> quando estávamos no 12º ano no liceu – último ano. Nos inscrevemos e prestamos o teste exigido pela embaixada brasileira. No dia da prova, combinamos de nos encontrar na saída. Quando a prova acabou, a esperei sair. Contudo, o tempo passou e nada dela. Então, liguei para ela e ela me confessou que não havia ido fazer a prova (por motivos que não cabem explicar aqui). Quando a ouvi falando isso, fiquei com a sensação de que aquele momento foi um desperdício de tempo. Segui na universidade em Bissau.

Em novembro de 2011, o resultado da prova foi divulgado: eu havia sido designada a uma universidade de cidade de Recife, mesmo tendo indicado preferência por universidades nas cidades de São Paulo e Brasília. No final, nos mandam para onde há vaga. A ida solitária, junto com a cidade designada, me desmotivou. Desisti de sair de casa. Para ir, eu teria que deixar meu pai sozinho – na época, estávamos nós três em casa: eu, meu pai e minha outra irmã, Mira. Minha irmã mais velha estava fazendo sua formação em Fortaleza (Brasil) e meu irmão Kuadi, segundo filho do meu pai, estava em Fez (Marrocos), também estudando. De nós quatro, sou a mais grudenta com o pai. Outro motivo foi o fato de ainda estar

10 O Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), criado oficialmente em 1965, oferece a estudantes estrangeiros a oportunidade de realizar seus estudos de graduação em Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras. Com isso, contribui para a internacionalização das instituições participantes e para a difusão das perspectivas brasileiras pelo mundo. O PEC-G é administrado pelo Ministério das Relações Exteriores, por meio da Divisão de Temas Educacionais, e pelo Ministério da Educação, em parceria com Instituições de Ensino Superior em todo o país. Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/assuntos/cultura-e-educacao/temas-educacionais/programas-de-estudo-para-estrangeiros/pec-g/sobre>. Acesso em: 13 set. 2023.

acompanhando minha mãe na sua passagem, por ser *malgosadu*<sup>11</sup>. Ainda faltava dois meses para encerrar a caminhada de passagem da minha mãe – que dura um ano.

Mas meu pai me encorajou a sair de casa, então, em março de 2012 desembarquei em Recife para cursar Economia no Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Essa é a história do porquê o Brasil, o lugar onde vim trilhar a vida adulta, navegando separadamente entre academia, comunidades quilombolas e nas ditas favelas. Onde deixei de ser uma menina *Baúla* para tornar-me uma mulher apenas negra, vestida de pobre, miséria e entendida como desprovida de conhecimentos.

No segundo semestre de 2012, na graduação, participei como cofundadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Autobiografias, Racismos e Antirracismos na Educação (GEPAR), vinculado ao Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco. Lá, me sentia em casa! Durante o período da graduação, aprovamos três projetos de extensão. O primeiro, nos anos 2012-2013, denominado “Babalorixá Ivo de Xambá e seu terreiro – Memória e História do Portão do Gelo – 1º Quilombo Urbano do Brasil”, visava contribuir na construção e na socialização, junto aos sistemas de ensino, de referenciais de implementação da Lei 10.639/03, fortalecendo as secretarias de educação, gestores/as e professores/as no desenvolvimento da Educação das Relações Étnico-raciais e possibilitar vez e voz a integrantes de religiões de matriz africana historicamente vitimadas pelo racismo pessoal e institucional.

Em 2014, fui bolsista no projeto de extensão “10 anos da Lei Federal 10.639/03: Políticas e Práticas Curriculares das Escolas Pernambucanas para sua implementação”, no qual buscamos dar contributo ao setor educacional fornecendo dados, uma espécie de termômetro de como as discussões que se travam entre os/as legisladores/as, a academia, os/as gestores/as dos sistemas de ensino e as equipes técnico-pedagógicas estavam sendo transpostas para o cotidiano das salas de aula. O projeto

<sup>11</sup> Malgosa é encarado de duas maneiras, ou dois sentidos: como período de sacralização e honraria ao ritual de passagem do pai ou da mãe para nós Baúlas, e como processo do retorno físico por via espiritual de um lugar sagrado.

realizou intervenção em escolas, coletivos e contribuiu para a criação de projetos pedagógicos que levam em conta as lacunas encontradas, por ocasião da pesquisa realizada, colaborando na implementação, com qualidade, da Lei nas escolas públicas e privadas de Pernambuco. Em 2015-2016, participei do projeto “Estudantes Cotistas, Suas Famílias e a Luta Contra a Pobreza no Século XXI”, cujo objetivo era colaborar com a permanência desses estudantes na universidade e a interação das suas comunidades com a universidade. Por conta do GEPAR, passava mais tempo no Centro de Educação do que no Centro de Ciências Sociais Aplicadas – local em que fazia a graduação.

Em todos esses espaços, lembro-me da sensação do não lugar. Não só por ser uma menina africana, mas por ver que naquele lugar não tinha pessoas semelhantes a mim. Além disso, percebia que era tratada de forma diferente. O primeiro choque que tive na graduação foi em relação a trabalhos em grupo. Eu sempre acabava sozinha. Porém, era curioso que o intercambista europeu tinha sempre a turma grudada nele, nunca ficava sozinho nos trabalhos. O segundo choque foi na disciplina de Sociologia I, em que o livro *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, foi estudado. Lê-lo foi tristeza profunda. Comecei a perceber o processo de estratificação e hierarquia baseada na cor de pele. Ao mesmo tempo, percebi que dentro da turma, os únicos estudantes pretos eram três estrangeiros: duas meninas da atual Guiné-Bissau e um menino do atual Benin.

Estar em Pernambuco é dar conta da diversidade das descendências dos seus habitantes. Mais da metade da população (66%) é negra segundo o Censo 2010 (Instituto Brasileiro De Geografia e Estatística, 2010). Com o tempo, ficou fácil saber onde encontrar as pessoas lidas como negras e as não negras. Apesar de ver pessoas pretas nos corredores limpando o chão, ou praticando jardinagem na universidade, eu não tinha colegas semelhantes a mim. Nos quase cinco anos de graduação, tive um único professor lido como negro – no último semestre. Hoje, posso dizer que graças

ao GEPAR pude me energizar e permanecer na universidade, sem deixar de lado a vontade de contribuir na melhoria do setor de caju na atual Guiné-Bissau.

Desde criança, minha relação com a cajucultura é íntima, assim como muitas pessoas que partilham esse território comigo. Isso porque o caju é um dos principais produtos da base exportadora por seu valor no mercado em meu país. A planta *Anacardium occidentale L.* – que hoje decora cada canto de lá – foi levada no ano de 1940 pelos colonialistas portugueses à Região de Bolama Bijagós (Governo da Guiné-Bissau, 2004). Sou descendente de agricultoras e agricultores. Minha família tem uma plantação de caju de quase cinco hectares. A família se reúne no processo da colheita, da separação do pseudo fruto da castanha, do preparo do vinho e do suco/cajuína. Conseguia ver de perto o não aproveitamento do fruto no seu todo. O mesmo acontecia com as plantações vizinhas. Por isso, na graduação, procurei entender o mercado interno e mensurar a produção nacional e o destino das produções. Já no mestrado, fiz um estudo comparativo, colocando meu então país em diálogo com o Brasil, país de origem da planta. Me deparei com um outro cenário no mercado internacional. Nisso, constatei como raiz da diferença a competitividade entre esses países.

Fiz o mestrado sem bolsa, mas por conta do meu já interesse no empreendedorismo, cursei na graduação uma disciplina sobre a temática, na qual desenvolvemos um modelo de negócio. Meu primeiro plano de negócios foi a criação de um restaurante africano. Logo depois, no mesmo semestre, houve a oportunidade de participar de uma feira de empreendedorismo em Igarassu, na Faculdade de Igarassu – FACIG, com quatro colegas: levamos a culinária africana. A comida fez sucesso e teve muita aceitação pelos visitantes das feiras. Contudo, era caro criar um restaurante africano. Então, me dediquei, nos finais de semana, a fazer penteados e tranças. Com o tempo, fui assumindo isso como doação e meio de colaboração no resgate identitário. Desde o período da graduação até hoje me sustento como trancista e isso garantiu a minha permanência no mestrado. Ser trancista, para mim, vai além



de fazer apenas a coroa de uma pessoa, é relembrar a ancestralidade. Depois de horas e horas trançando, a pessoa que veio como cliente sai como família – mais forte e autoconfiante. A autoestima é o fator chave no erguer de uma pessoa, especialmente para nós, povo africano, porque o preto que nasceu na diáspora vive uma deslocação muito forte, por conta do peso do antiafricanismo ocidental. Poder devolver-lhe um pouco a autoestima, dando sentido e força à sua origem, me contentava, e esse proporcionar era cura.

Em um canto da casa onde morava, reservei um espaço para fazer esta chamada: na parede, a bandeira dos diferentes penteados que eu mesma fiz. No computador, o som. Aplicava os instrumentos que usava nas palestras, mostrava vídeos da história omitida do continente africano, trazendo Kemet, reino de Kush, Núbia, Egito, Gana, Songai, Reino de Daomé, Império do Mali, do qual a atual Guiné-Bissau fazia parte antes da partilha e pilhagem do continente pelos europeus, panafricanismo, afrocentricidade e outras teorias desenvolvidas pelos africanos e africanas do continente e das diásporas. Esse momento era especial. Mas também tenho vários testemunhos tristes de contentamento após a transição capilar e tranças. Das alegrias, me preenche ver a família acompanhar o reconhecimento da beleza da própria pessoa e, então, toda a família decidir passar pela restauração.

Nesse processo, vi, novamente, a ancestralidade esbarrar na religiosidade. Em muitos casos, as pessoas eram evangélicas e o processo de transição gerava conflitos. Vi a transição gerar término de relacionamentos, a família não deixar entrar com trança em casa, a pessoa ter que desmanchar. Uma vez, teve um caso de demissão: uma menina perdeu o emprego na escola em que lecionava, pois os pais das crianças não concordavam com o “perfil” dela para dar aulas. Um dos mais tocantes testemunhos, e que não aguentei, foi quando uma senhora, lida socialmente como branca, trouxe sua filha de quatro anos desesperada para “eu ver se o cabelo da menina tinha jeito”. Ela disse bem assim: “por favor, coloque a mão nesse cabelo, veja como é seco e horrível, não tem jeito, eu não sei mais o que fazer”. Respondi: “não faça mais

isso, não fale mais essas palavras duras na frente da criança e na frente de mais ninguém, porque isso vai gravar na cabeça dela, e quando ela crescer, vai acabar desenvolvendo ódio de si mesma e de tudo que se parece com ela”. Lhe fiz prometer trazer a criança para aprender como cuidar do cabelo dela e prometi fazer sem nenhum custo.

Apesar de muito satisfeita com o que vinha fazendo em paralelo à minha formação na academia, sentia que ainda precisava continuar na academia, pesquisando o setor de caju, pois ainda me faltava algo ali. Assim, terminei o mestrado e decidi, desta vez, estudar países da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) que também são produtores de castanha de caju, e descobri que o cenário da atual Guiné-Bissau não se diferencia do restante dos nove países da CEDEAO que têm a castanha de caju como produto da sua base exportadora. Então, me candidatei a uma vaga de doutorado. Propus pesquisar estratégias na produção e comercialização da cadeia do caju impulsionando comunidades regionais para o desenvolvimento rural na Ásia e América latina. Passei.

Em 2020, entrei no doutorado do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Logo após as recepções do programa, foi decretada a quarentena da pandemia de COVID-19. Só no primeiro ano pude socializar com minhas colegas e meus colegas. Mas essa sintonia aconteceu de uma maneira que não tinha acontecido antes, nem na graduação, nem no mestrado. As disciplinas cursadas, mesmo remotas, criaram um ambiente fértil para ricas trocas e partilhas. Os docentes motivadores me trouxeram um certo sossego e tranquilidade em compartilhar a caminhada que vinha fazendo fora da academia: meu caminho como ativista, como mulher africana engajada na restauração dos saberes e valores das comunidades africanas, e da espiritualidade africana.

Um ano e meio de doutoranda e já tinha certeza de que não daria continuidade à proposta inicial de projeto. Nesse tempo, apareceram muitos temas, mas ainda carregava aquela obrigação

autoimposta de fazer pesquisa apenas quantitativa, usando índices, modelos econômicos para calcular e recalcular, pois este era o único perfil de uma economista na minha cabeça. Eram memórias carregadas da graduação e do mestrado. Cursei, então, a disciplina “Seminário de Pesquisa Multidisciplinar em Desenvolvimento Rural”, cujo objetivo era elaborar e discutir os elementos que constituem o projeto de pesquisa dos doutorandos como exercício de problematização crítica, consolidação de conhecimentos e socialização de experiências. Essa disciplina foi de uma relevância bonita para chegar nesta escrita; proporcionou à turma um ambiente de escuta e generosidade entre discentes e as docentes e os docentes, e fui conduzida ao tema atual da minha tese – que realmente me vestiu até os pés.

Sempre que apresentávamos os pré-projetos para a turma, primeiro os colegas davam suas impressões e, em seguida, os docentes. Lembro-me de ouvir muito “não te sentimos nesse trabalho”, o que era certo. Eu, de fato, não me sentia também. Isso foi me consumindo. Faltando menos de um mês para a arguição do projeto, meus dedos decidiram ouvir o meu coração e foi assim que surgiu esta escrita.

Tive a honra e o privilégio de fazer parte de vários encontros com a minha orientadora e outras duas orientandas dela (Dayana e Eduarda), onde líamos textos uma da outra, compartilhamento e indicações das referências. Posteriormente, nos juntamos a mais orientandos e orientandas de todos os níveis (graduação, mestrado e doutorado) – coletivo de orientação, este que fomentou esses processos de realocação para este escrever. A própria disciplina de “Desenvolvimento Rural”, com o professor José Carlos dos Anjos, docente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do sul, e com a também integrante do grupo (coletivo de orientação), e minha orientadora, professora Pâmela Marconatto Marques, do mesmo programa de Pós-graduação, criou as possibilidades para outros diálogos, além das outras disciplinas e outros encontros não citados aqui. Quero

manifestar minha gratidão de igual modo para todas as fontes nutritivas que me conduziram à essa escrita. Uma pesquisa que é um mergulhar íntimo. Posso dizer, que é de retorno para casa.

Outro desafio é dominar os meus dedos por completo, retirar deles o medo e a cobrança da academia, matar e sepultar o colonizador que há em minhas mãos, esses resquícios coloniais refletidos na formatação da academia “eurocentrada” que nos podam os dedos, como bem diz a minha orientadora. Falo em sepultamento pelo fato de que o colonizador quer matar esta mulher *Baúla*. Parece que não dá para conciliar a presença da subjetividade sem ser aniquilada, mas é justamente o uso dessa subjetividade que me pode restaurar os domínios *Baúla* sobre esse território-corpo. Isso é também contracolonização: encontrar tranquilidade em não ter de traduzir tudo para português, uma vez que nem tudo se consegue traduzir.

Eu penso e sinto na língua *kriol* e *Baúla*. Por isso, quando escrevo, tenho que traduzir para o português. Muitas vezes, me faltam palavras para teclar. Em outras, não encontro a potência do sentido na tradução. Escrever em um idioma não dominado, ou melhor, num idioma do Ocidente é mutilar-se. A língua carrega a força do seu povo e sua relação com o mundo, carrega e representa a potência, pois uma língua conta a história do seu povo. Pode surgir a pergunta, mas a atual Guiné-Bissau não tem como língua dita oficial o português? A resposta é sim. No papel! Temos português como língua oficial e, de forma forçosa, é exigido seu uso em lugares tido como “formais”. Atualmente, é obrigatório falar português nas escolas. Por conta da força do *kriol*, a língua portuguesa é um monstro para muitos. Nas escolas, as pessoas preferem se calar a falar o português, isso por medo de falar errado, já que pouquíssimas são fluentes. Eu mesma vim a me aprofundar mais nessa língua após chegar à diáspora, e ainda me atropelo.

Sou grata por ter feito e passado por todo esse processo antes da ida ao campo de pesquisa do meu doutorado, embora tenha levado o resquício colonial da graduação e do mestrado. Certa vez, em minha pesquisa de campo, surgiu uma pergunta durante

*djumbai* com minhas interlocutoras: “Quanto conseguem arrecadar dos seus quintais durante a colheita?”. Todas riram e responderam: “E por acaso a gente sabe?”. A tia Njilabah continuou: “Não contabilizamos nada da produção, apenas trabalhamos na terra”. Nesse momento, me dei conta de que o que a tia tinha acabado de falar derrubava o terceiro objetivo específico que tinha previsto inicialmente para a minha tese: como “medir o nível de produção, venda e o consumo dos produtos derivados dessa *tabanka*” se não temos nenhum número? Eu lembro que tomei esse tombo como uma maravilha, muito diferente de quando eu estava no mestrado e na graduação, pois todos os dados que me pediram na época, ou melhor, os índices que propunha calcular no trabalho, não tinham variáveis para a minha realidade. Dessa vez, no doutorado, quando eu levava para orientação essa preocupação, automaticamente descartávamos o índice padrão comumente empregado em metodologias.

Por que que dessa vez eu não fiquei assustada por não conseguir esses números? A resposta é: porque agora eu sei que a ausência de um número não invalida os dados, ou melhor, algo não deixa de ser um dado mesmo não sendo um número. Esse *djumbai* não poderia deixar de ser. Dados que eu acabei encontrando nesse chão, sentada na régua da *bolanha*<sup>12</sup>, são tão preciosos que me levam a um ciclo de vida vivido de maneira tão profunda com a mãe terra, com respeito por ela e, ainda, com relação natural com o cultivar do alimento que é feito.

Quando fui fazer meu campo, muitos colegas que estudaram também no Brasil, já docentes nas universidades em Bissau, me convidaram para conversar com a turma deles. Sempre que chegava nas salas de aula, falava para a turma que a troca seria em *Kriol*, apesar das paredes das universidades estarem decoradas com papéis que obrigavam o uso da língua portuguesa – mesmo que discentes e inclusive os docentes só falassem *Kriol*. Vinha sempre um “ufa! que bom!” e “ainda bem”. Lá, os docentes falam português só dentro da sala de aula, podendo usar *Kriol* para auxiliar

<sup>12</sup> São terrenos vastos, pantanosos e muito férteis, usados geralmente para o cultivo de arroz. Conhecidas por várzeas no Brasil.

na explicação. No final da troca, sempre aparecia comentários da turma do tipo “eu só falei, ou melhor, só participei, porque foi em *Kriol*, expressar o que sinto em português é muito difícil”. Esses desabafos e outros são pistas de que a juventude guineense vem sendo obrigada, há muito tempo, ao sistema de ensino colonial, e o quanto esse sistema mutila o produzir de conhecimento.

Deixar de pensar com a sua própria cabeça, de expressar sua maneira de compreender o mundo, deixar de falar sua língua, aprender uma língua estranha, que violenta o seu ser, é a condição de um colonizado. Quando o expressar oral em língua estrangeira é difícil, imagine escrevê-la! Então, a escrita para muitos e muitas vai se tornando algo distante, principalmente quando é voltada ao enaltecer da sua realidade – algo que é subalternizado pelo Ocidente – fica mais difícil ainda de escrever. Williams (2020) nos fala que um idioma está associado à cultura de um povo e é refletida conforme um grupo étnico. Assim, a cultura veste o idioma e, por isso, um povo tem apreço por sua língua. Ele reforça que “pedir aos membros de qualquer grupo étnico que substituam sua própria língua por uma língua estrangeira é o mesmo que pedir que eles substituam partes de sua subjetividade, que eliminem algo. Pois, sua língua nativa é uma parte inseparável de si e de suas personalidades” (Williams, 2020, p. 109).

Tomando emprestada a fala do mais velho, Albert Tévoédjrè (1981), a língua é como um instrumento e um meio de dominação. Por isso, é o melhor representante comercial, que tem potência de transformar pessoas em clientes de produtos de todo tipo que o exterior envia. O mesmo autor, apoiado na expressão do estudioso e sociólogo islâmico francês Berque, especializado na descolonização da Argélia e Marrocos, fala que a língua é um dado vital para toda a política de construção nacional, pois é a “morada do ser”. Se é verdade que as línguas estrangeiras nos dão acesso a grandes tesouros culturais, do momento em que não são mais “estrangeiras” e se transformam em línguas nacionais, elas também entregam aos outros “a chave dos tesouros de nosso espírito” (Tévoédjrè, 1981, p. 76).

Valter Hugo Mãe, publicado em 2021 em sua trama “As doenças do Brasil”, tece uma crítica à língua portuguesa. Ele diz que ela é “azedada”, capaz de fazer “feder a boca”. A esta língua é atribuída a capacidade de fazer “muita miséria e toda a tristeza” (Mãe, 2021, p. 68). Portanto, esta deve ser evitada ao se meditar, sendo usada apenas como arma, em momentos pontuais de ataque. O autor estabelece a ideia de que há uma identidade em cada modo de fala. Também nos fala que “o cadáver de todas as coisas está na língua” (Mãe, 2021, p. 77), porque se pronuncia acerca de tudo e a existência não se livra do acúmulo do que já passou. Por isso, acaba sendo inevitável um sepultamento interno para que cada palavra seja criadora (Mãe, 2021). Então, usar outra língua implica atenção para haver modo de regresso, que foi o meu exercício aqui, sob pena de ser impossível a paz no instante de voltar. Sendo assim, a língua também passa a ser o expressar do comportamento honesto, cuidadoso, verdadeiro e recíproco.

Escrever em português para mim é um exercício muito profundo. Poder me expressar pela escrita e senti-la igualmente enquanto falo é o meu desafio. Quero que me leiam na minha versão total. Que eu possa transmitir a sintonia do meu coração e da minha mente na escrita e fazer minhas mãos me obedecerem. É fácil reproduzir o aceitável na perspectiva “eurocentrada”. Reproduzir aquilo com o que a instituição feita para colonizar se contenta. Porém, meu lugar epistêmico é outro. Sou contraponto pela escrita que, para mim, é uma lâmina ou uma corda de enforcar que, ao escrever um manuscrito contracolonial, mata o colonizador em mim. Porque agora que compreendo melhor esse sistema, tendo acesso à lógica e à seu *modos operandis*, seus mecanismos e sutilezas, entendendo como eles operam contra meu continente.

Essa minha experiência me lembrou Gloria Anzaldúa (2000), que associa a escrita a um monstro em sua carta intitulada “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. O trecho que me fez refletir bastante meu caminho antes dessa minha fusão da vida vivida e a academia é onde a autora se questiona:

Quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Por que escrever parece tão artificial para mim? Eu faço qualquer coisa para adiar este ato – esvaziar o lixo, atendo o telefone. Uma voz é recorrente em mim: Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever? Como foi que me atrevi a tornar-me escritora enquanto me agachava nas plantações de tomate, curvando-me sob o sol escaldante, entorpecida numa letargia animal pelo calor, mãos inchadas e calejadas, inadequadas para segurar a pena? Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos! O que temos para contribuir, para dar? Nossas próprias expectativas nos condicionam. Não nos dizem a nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós? O homem branco diz: Talvez se raspem o moreno de suas faces. Talvez se branquearem seus ossos. Parem de falar em línguas, parem de escrever com a mão esquerda. Não cultivem suas peles coloridas, nem suas línguas de fogo se quiserem prosperar em um mundo destro. “O homem, como os outros animais, tem medo e é repelido pelo que ele não entende, e uma simples diferença é capaz de conotar algo maligno (Anzaldúa, 2000, p. 230).

A racialização de conhecimento nos “imbecilizou”. A corrida do Ocidente em patentear tudo nos fez acreditar que toda a ciência – a escrita e a tecnologia – são invenções da Europa. Um africano se limitar à transmissão de conhecimento pela oralidade, vendo-a como única forma plausível, convencido de que a escrita não começou no continente africano, torna fácil de derrubar essa tradição tão ancestral quanto a escrita que é a transmissão de conhecimento pela oralidade e colocá-la no lugar inferior de produção de conhecimento, ou melhor, rejeitá-la, levando à subalternização do conhecimento africano dentro das academias eurocêntricas. Por isso, foram longos os caminhos que me fizeram chegar nesta escrita.



Com suporte de muitas mãos e abraços, esta escrita começou a fluir quando me transitei a um *bantaba*. A etnografia não deixa de ser a metodologia que contribuiu também para me centrar nesta escrita. A *tabanka* que nos acolheu, somada a outros procedimentos e etapas seguidas da minha pesquisa, como o *djumbai*, que entrou como uma ferramenta metodológica. Por um lado, escrever um trabalho científico com a autoetnografia pode, por vezes, ser visto num lugar centrado de puro ego, lugar em que o pesquisador ou a pesquisadora estaria se elevando e se aplaudindo narcisicamente. Mas o lado que me trouxe até essa escrita é bem mais profundo, muito mais delicado para o contexto acadêmico. Pesa a exposição, a insegurança, e o constante questionar se realmente seria ali uma maneira de produzir conhecimento. Não é confortável trazer o que é íntimo à tona.

Uma escrita autoetnográfica envolve um descobrir de quem está escrevendo, um descobrir da pessoa que vai desabrochando na arte de escrever, dialogando com o seu interior, trazendo equilíbrios que há dentro dela para colocar para o mundo. Por isso, é uma escrita corajosa, libertadora e que cura. É assim que eu vejo a autoetnografia, afinal, para mim, foi assim que essa transição se deu: consigo, hoje, me amar escrevendo.

Quando quem escreve é uma mulher lida como negra, vinda de contextos marcados pelo sofrimento colonial, escrever também é lutar para que esse lugar de produção de conhecimento seja concebido como válido e legítimo.

Posso associar o trecho da música “Bissau kila muda” com essa minha história, até este instante em que escrevo. Música da orquestra que me ensinou muito sobre luta de libertação da atual Guiné-Bissau, “Super Mama Djombo”: “*Hora ku odja kon, riba di montanha ina malkria, ina gasali tchon, ina kebra ramu, ina fertcha pedra. Ka bu pukenta, kon ku na bim lanta i bai, montanha nunka, nunka, ika na muda*”.

Em uma tentativa de tradução para português, essa letra de música significa “quando encontrares um macaco insolente sobre

a montanha, a ciscar o chão, a quebrar o ramo e a atirar as pedras, não se esgote, o próprio macaco é que vai se cansar e ir embora, pois a montanha jamais vai se movimentar”. Aqui vou associar o “macaco” a todas as tentativas de desequilíbrio, de distrações, globalização, ocidentalização que se deram no processo da escolarização colonial e de cristianização que tive, e a “montanha” à minha vinda ao mundo, à formação que tive dentro de casa, nas vizinhanças e na família em geral. Cada vez que tirava um pedaço da colônia que havia em mim, recuperava memória e ensinamento ou da minha mãe, ou das minhas tias, minhas avós, meus avôs, meus tios e do meu pai, que ainda participa na minha formação enquanto uma mulher *Baúla*. Vim de uma família muito grande: do lado materno, meu avô casou com 16 mulheres e teve mais de 40 filhos; do lado paterno, meu avô casou com seis mulheres e teve 19 filhos, e com todos e todas, eles e elas, eu escrevo.

## Considerações Finais

Escrever este texto em português é se reinventar, se desdobrar para que tudo aquilo que busquei consiga se externalizar. Chegue em quem vai me ler. A este texto foi atribuído vida vivida e todas as forças vinculadas à minha formação enquanto mulher *Baúla*. Por nossas falas assinarem acordos que fazemos e descreverem a conduta dentro das comunidades africanas, acredito que o expressar da cabeça e do espírito, assim como em outros sistemas ancestrais, partem da confiança que há entre as pessoas que compõem e irão compor tais sistemas e partilhas. Para isso, a pessoa deve se trabalhar para manter a honestidade, verdade e reciprocidade na fala nessas comunidades.

Hoje manifesto a gratidão pela materialização do oral na escrita que consegui alcançar. Acreditamos que na fala acessamos as mais profundas e respeitadas vivências e memórias que, inclusive, são compartilhadas no abraço entre as vivências do *Djumbai*. Espaço este onde há compressão da raiz das palavras, que mergulha na terra ou que vem do coração. A mãe terra é engrandecida,

evidenciando a dimensão coletiva, a espiritualidade, a perspectiva generosa de cuidado com todos, tudo e todas. Entender, aceitar e me disponibilizar no processo de continuidade, da responsabilidade de dar seguimento na restauração e manutenção dos saberes dos nossos territórios-corpos, é agora minha missão.

Dito isto, agora posso afirmar que estou ousando escrever aqui com o meu coração, meu espírito, junto das árvores, dos rios, dos mares e do vento, me transportando para a memória compartilhada com colaboradores e colaboradoras dessa escrita. E dizer que estou escrevendo e produzindo conhecimento com suas próprias contradições internas, de modo a validar mesmo essa ambivalência, quebrando a postura unilinear, dita coerente, de fazer ciência e produzir conhecimento válido.

## Referências

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

BRAGA, Célia Maria Leal. A etnometodologia como recurso metodológico na análise sociológica. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 40, n. 10, p. 957-966, out. 1988.

ELLIS, Carolyn. **The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

FOX-KELLER, Evelyn. **Reflexiones sobre género y violencia**. Valencia: Alfons el Magnánim, 1991.

GOVERNO DA GUINÉ-BUSSAU. **O caju da Guiné-Bissau** [draft]. Bissau: Ministério do Desenvolvimento Rural e da Agricultura, 2004.

HARAWAY, Donna. **"Conocimientos situados" en Donna, Haraway Ciencia, cybogs y mujeres**. Madrid: Cátedra, 1995.

HARDING, Sandra. **“Existe un método feminista?”**. Traducción de Glória Elena Bernal. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1987. Disponível em: [http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/existe\\_un\\_metodo\\_feminista.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/existe_un_metodo_feminista.pdf). Acesso em: 2 dez. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2010. *In*: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **[Site institucional]**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/universo-caracteristicas-da-populacao-e-dos-domicilios>. Acesso em: 18 ago. 2022.

MÃE, Valter Hugo. **As doenças do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2021.

TRUJILLO, Carmela Cariño. **Epistemologías otras en la investigación social, subjetividades en cuestión**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013.

TÉVOÉDJRÈ, Albert. **A pobreza, riqueza dos povos**. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1981.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972>. Acesso em: 20 dez. 2023.

WILLIAMS, Chancellor. **O Renascimento da Civilização Africana: novas fronteiras para a ciências e a educação**. Tradução: Carlos R. Rocha (Fuca). [S. l.]: Insurreição CGPP, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1FkBk1qJM0UBXYFY7-RY9vGkBMWojb99W/view>. Acesso em: 20 dez. 2023.