



RAÇA E AMAZONIDADES

Revista África e Africanidades, Ano XVI – nº 46 | Maio 2023 | ISSN 1983-2354.





Revista África e Africanidades

Dossiê

Raça e Amazonidades

Organização
José Sena

ISSN: 1983-2354

Edição nº 46

Ano XVI – Ed. 46 maio/2023

FICHA TÉCNICA

Diretora Geral

Nágila Oliveira dos Santos

Direção Executiva

André Luiz dos Santos Silva

Editora Geral

Nágila Oliveira dos Santos

Organizador do Dossiê RAÇA E AMAZONIDADES

Dr. José Sena (PPGDS-Museu Paraense Emílio Goeldi/PPGMS-UNIRIO)

Design e Identidade visual

Livando Malcher Teixeira

Conselho Editorial

Dra. Alessandra Gomes da Silva (PUC-Rio/ INES)

Dr. Alex Santana França (UEFS)

Dr. Alfa Oumar Diallo (UFGD)

Dra. Carolina Cavalcanti do Nascimento (UFSC)

Dra. Cícera Nunes (URCA)

Dra. Cintia Santos Diallo (UEMS e Catedra UNESCO / UFGD)

Dr. Edna Sousa Cruz (UEMASUL)

Dr. Henrique Dias Gomes de Nazareth (UNIRIO)

Dr. Joaklebio Alves da Silva (UFRPE)

Dr. Jonathan da Silva Marcelino (USP)

Dr. Jorge Luiz Gomes Junior (UFF)

Dra. Mariana Fernandes dos Santos (IFBA)

Dr. Mônica Francisco da Silva (UFRRJ)

Dr. Rosemberg Ferracini (UFT)

Dr. Tadeu Lucas de Lavor Filho (UFC)

Dr. Thomas Dreux Miranda Fernandes (Università degli Studi di Cagliari)

Dra. Vania Cristina da Silva Rodrigues (UFTM)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dra. Denise Mascarenha (UFBA)

Dr. Francisco Ewerton Almeida dos Santos (UFPA)

Dr. Luiz Guilherme dos Santos Júnior (UFPA)

Dra. Núbia Cardoso (UERJ)

Dr. Roberto Borges (PPRER-CEFET/RJ)

Dra. Zélia Amador de Deus (UFPA)

SUMÁRIO

Apresentação

Raça e Amazonidades: tramando memórias de futuro

José Sena • 07

Prefácio

A persistência dos Herdeiros de Ananse

Zélia Amador de Deus • 15

Artigos

DE CABOKOS A NEGRO/INDÍGENAS:

sobre a emergência de *sujeitos políticos da raça* e a *mundiação* da Matriz Colonial do Poder

José Sena • 29

Caminhos e fluxos de uma

IDENTIDADE RURAL E INTERIORANA NA AMAZÔNIA PARAENSE

Ester Correa • 63

POSSO SER NEGRO-ÍNDIO?

Reflexões sobre a perspectiva afroindígena em um quilombo na Amazônia

Maria Madalena dos Santos do Carmo • 83

Carta às

MENINAS E MULHERES DE COMUNIDADES TRADICIONAIS:

Escrevivências e memórias femininas

Adenilse Borralhos Barbosa • 95

O MODERNISMO AFRO-AMAZÔNICO E A PAJELANÇA:

os encantados do fundo contra o desencanto dos de cima

Josiclei de Souza Santos • 107

Reflexões sobre uma

IDENTIDADE CARIMBOZERIA

Victor Gonçalves • 137

“Ó meu corpo, faça sempre de mim uma mulher que questiona”:

**RACISMO ANTI-INDÍGENA E TERRITORIALIZAÇÕES
CONTEMPORÂNEAS NA UNIVERSIDADE**

Luana Fontel Souza • 151

“ENTÃO, EU SOU UMA MULHER NEGRA MARAJOARA AMAZÔNIDA”:
racialidades e ativismos marajoaras frente ao contexto da pandemia da covid-19

Letícia Gonçalves • 175

A AFRICANIDADE NA AMAZONIA BRASILEIRA:

Uma questão de identidade e resistência

Geraldine Fadairo • 193

RACISMO NO QUILOMBO?

Reflexões sobre a persistência da colonialidade em Joana Perez, Baião, Pará

Leônidas Ribeiro Pixuna Neto • 211

Cultivo da terra na Amazônia:

UM MODO DE SUBJETIVAÇÃO ORIGINÁRIA AFROINDÍGENA,

Danielle Miranda • 241

Processos de desterritorialização e reterritorialização na formação de

IDENTIDADES AMAZÔNIDAS MIGRANTES

Chayenne Furtado • 253

**NARRATIVAS CINEMATOGRAFICAS INDÍGENAS NO ENSINO DE
CIÊNCIAS:**

um diálogo com as racialidades amazônidas

Iago Vilaça e

Fernanda Antunes Gomes da Costa • 267

RAÇA E AMAZONIDADES: tramando memórias de futuro

(apresentação)



José Sena

PPGDS/Museu Paraense Emílio Goeldi
PPGMS/Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Foto: arquivo pessoal.

Enfrentar a questão racial em contextos Amazônicos é parte não apenas de um projeto político de combater o racismo, mas também é um projeto social de reinvenção de nossas histórias e subjetividades violadas pelo processo colonial e sua persistência no contemporâneo.

Este Dossiê foi gestado enquanto memória de futuro desde o projeto¹ que iniciou minha jornada, como professor e pesquisador, no Museu Paraense Emílio Goeldi, em 2021. Aprofundado e enriquecido com meus alunos e alunas, colegas pesquisadores/as e professores/as, sobretudo Amazônidas, mas também de diferentes Brasis, ele é agora realização. Sua trama, enquanto memória do futuro, não se encerra nestes textos, mas inicia novos, diversos e imprevistos

¹ Raça e Populações Afro/indígenas na Amazônia Oriental.

enfrentamentos que interpelarão essas escritas, essas vidas, esses corpos que ousam a se posicionar no mundo, deste lugar de pensar e criar possibilidades para experiência racial, sobretudo, Amazônida.

A trama da memória do futuro é um processo e uma ação vivida na linguagem e na vida ética aberta e sem alibi que movimenta possibilidades de ser e de saber. Sempre de ordem moral, a memória de futuro diz respeito ao inacabamento da visão do *herói*² diante da sua trajetória no romance. Diferente da visão do autor que busca uma totalidade, um acabamento estético para aquele que vive a narrativa na obra, o *herói* está em contínuo inacabamento e, por isso, seu compromisso é com o por vir. Partindo desse conceito³ construído dentro de uma teorização sobre uma estética da criação verbal, o utilizo, neste dossiê, não como metáfora, mas como um dispositivo para nos ajudar a refletir sobre como nós, os *heróis* do nosso tempo, produzimos neste agora o nosso por vir.

O eixo central de nossa atenção é a categoria **Raça**.

Complexa e com uma longa e dolorosa história, mobilizada em diferentes momentos da produção de conhecimento humano para explicar a diferença entre seres humanos (e não-humanos), ela ganhará uma forma conceitual e operativa contundente especialmente no processo colonial, no qual irá se configurar como uma de suas bases. A raça no contexto da colonização, e continuada em tempos de colonialidade, é gestada e solidificada pela prática do **racismo**.

Na confrontação dessa *marafunda*, movimentos de luta e resistência têm mobilizado outras memórias de futuro. Ao compreender a persistência de matrizes de opressão, como a branquitude e todo aparato da colonialidade e do sistema capitalista, esses movimentos têm cada vez mais identificado e enfrentado os agentes mantenedores desse processo, geralmente posicionados em lugares de privilégios reconhecíveis dentre os diferentes marcadores sociais da diferença

² O protagonista da narrativa.

³ Conceito desenvolvido na obra *Estética da Criação Verbal* de Mikhail Bakhtin (1979).

como raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade/regionalidade etc. Essa confrontação também tem sido feita em um movimento de (auto)valorização e posituação daqueles continuamente violentados pelo processo colonial/imperial/moderno. Poder se enunciar e se apropriar de um espaço de agência, passa a constituir um processo intenso e necessário de resignificar, e com isso, produzir novas possibilidades de ser e saber, na reorganização do mundo social contemporâneo.

Tendo este entendimento no meu horizonte reflexivo, dialogo com o conceito de *Amazonidades* debatido por Gilson Penalva e Lorena Penalva⁴ (2020), quando enunciam as amazonidades como possibilidade de pensar a diversidade das identidades amazônidas, com vistas a romper com cânones e modelos pré-estabelecidos na história racial brasileira, e visando nossa possibilidade de nos dizermos conforme nossos modos de compreender e experimentar o que seja ser e viver como amazônidas.

Com o olhar voltado ao diverso repertório das Amazônias, este dossiê se dedica a reunir diferentes enunciações amazônidas e sobre as Amazônias, modos de explicar, entender, vivenciar e existir n/esse lugar historicamente vigiado, seduzido ou cobiçado pelo olhar estrangeiro nacional e internacional. Tomando a palavra, e o protagonismo, pesquisadoras e pesquisadores amazônidas, indígenas, quilombolas, negros/as, negroindígenas e brancos enunciam suas experiências e/ou estudos sobre a raça na região. Embora grande parte dos textos aqui reunidos se dedique a olhar para algumas regiões específicas da Amazônia paraense, considero que suas contribuições podem ajudar na reflexão de aspectos relevantes para outros territórios dessa complexa região.

Abre este Dossiê, o instigante e rico Prefácio produzido junto a Profa. **Zélia Amador de Deus**, intitulado A PERSISTÊNCIA DOS HERDEIROS DE ANANSE.

⁴ Penalva, G; Penalva, L. Amazônia, amazonidade e transversalidade: em busca da construção de um conceito. *Organon*, PortoAlegre, v.35, n.70, p.1-13, 2020.

Construído em um diálogo franco e aberto sobre os entendimentos de Zélia em sua longa trajetória como militante do movimento negro na Amazônia, especialmente no Pará, e como professora Emérita da Universidade Federal do Pará, sobre a questão racial no nosso tempo, este prefácio nos conduz a refletir sobre a continuidade de certos temas e problemáticas e a emergência de novos, os quais também são reveladores de como muitos de nós, herdeiros de Ananse, temos tecidos teias de resistência e luta frente ao racismo celerado.

Em seguida, abre o conjunto de artigos, o texto de **José Sena**, intitulado “DE CABOKOS A NEGRO/INDÍGENAS: sobre a emergência de *sujeitos políticos da raça* e a *mundiação* da Matriz Colonial do Poder”. Debatendo modos de confrontação ao que o autor chama de colonialismo persistente, o texto mobiliza reflexões em torno da categoria “caboko”, para debater as problemáticas contemporâneas em torno da identidade racial e do direito racial que implicam sujeitos ainda enquadrados em termos de mestiçagem.

Ester Correa, ao mergulhar no universo interiorano da Amazônia Atlântica paraense, recoloca em seu texto os “Caminhos e fluxos de uma IDENTIDADE RURAL E INTERIORANA NA AMAZÔNIA PARAENSE”. A antropóloga é contundente quando reconstitui seu caminho da roça, onde atravessada por fronteiras diversas, recoloca uma geografia humana do ser interiorano enquanto sujeito racializado, generificado e posicionado diante da modernidade que se impõem nos territórios mais profundos da Amazônia.

Ao debater a existência de sujeitos afroindígenas na região do Gurupi, Amazônia de Sal, **Madalena Carmo** mobiliza suas experiências enquanto pesquisadora e quilombola negro-índio, moradora do Quilombo de Itamoari. Com o texto “POSSO SER NEGRO-ÍNDIO? Reflexões sobre a perspectiva afroindígena em um quilombo na Amazônia”, a autora nos presenteia com reflexões que desafiam as lógicas raciais mais essencialistas, nos convidando a ampliar visões e demandas raciais no tocante a territórios e políticas de pertencimento.

Em sua Carta às MENINAS E MULHERES DE COMUNIDADES TRADICIONAIS, escrituras e memórias femininas, **Adenilse Borralhos** expõe com generosidade dores suas que certamente reverberam nas experiências de homens e mulheres de populações tradicionais. Pautando o enfrentamento ao machismo e sexismo presente em sua comunidade, Adenilse revela a força das mulheres negras/indígenas que inventam vida no interior das amazônias.

“O MODERNISMO AFRO-AMAZÔNICO E A PAJELANÇA: os encantados do fundo contra o desencanto dos de cima” é o título do instigante texto de **Clei Souza**. O professor nos presenteia com um excelente debate sobre as influências africanas na pajelança amazônica e sua representação e presença na literatura de importantes nomes da cena artístico-cultural do século XX, como Bruno Menezes e Dalcídio Jurandir.

Em “Reflexões sobre uma IDENTIDADE CARIMBOZERIA”, **Victor Gonçalves** exalta um elemento fundamental na cultura de diversos povos amazônicos, sobretudo paraenses, o carimbó. Articulando as experiências carimbozeiras aos cabokos amazônidas, de ancestralidade afro/indígena, o pesquisador no enriquece com a trajetória de entendimentos que fazem parte do que ele nomeia identidade carimbozeira.

No texto “Ó meu corpo, faça sempre de mim uma mulher que questiona”: RACISMO ANTI-INDÍGENA E TERRITORIALIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS NA UNIVERSIDADE, **Luana Fontel** aprofunda valiosas reflexões sobre a questão da raça no âmbito dos direitos indígenas. Partindo de sua experiência como uma mulher Tembé, da Amazônia de Sal, Fontel reflete sobre sua condição de estudante indígena e amazônida na pós-graduação no sudeste brasileiro, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Crítica aos essencialismos e visões tutelares do Estado e da branquidão brasileira, a autora reposiciona o lugar dos/as indígenas como humanos/as e agentes de seus processos e modos de ser no mundo social contemporâneo.

Imersa na complexa experiência de mulheres marajoaras durante o enfrentamento à pandemia da Covid-19, **Leticia Gonçalves** nos presenteia com importantes reflexões sobre como a questão racial é intersecção fundamental nas questões de saúde na Amazônia Marajoara. Assim, o texto intitulado “ENTÃO, EU SOU UMA MULHER NEGRA MARAJOARA AMAZÔNIDA”: racialidades e ativismos marajoaras frente ao contexto da pandemia da covid-19’, nos leva à reflexão em torno dos sentidos na região sobre ser negra, marajoara, amazônida.

Geraldine Fadairo, autora do texto “A AFRICANIDADE NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: uma questão de identidade e resistência”, mobiliza um conjunto de reflexões sobre sua experiência enquanto mulher africana, da região de Benin, ao viver e estudar na cidade de Belém do Pará. Destacando vivências, dificuldades e modos de resistência em Belém ao criar alianças com diferentes pessoas africanas, Geraldine nos interpela a reflexões sobre diferença cultural e resistência.

Em “RACISMO NO QUILOMBO? Reflexões sobre a persistência da colonialidade em Joana Perez, Baião, Pará”, **Leônidas Pixuna** nos conduz para dentro de dolorosas e corajosas experiências que atravessam o Quilombo Joana Perez. Ao enfrentar o racismo em sua comunidade, o pesquisador quilombola elabora relevante crítica à persistência da colonialidade em um contexto que geralmente constitui-se espaço de resistência negra. Desessencializando o Quilombo, Leonidas nos convida a profundas reflexões sobre raça e as experiências de negritude e branquitude em seu contexto.

Ao elaborar importantes reflexões sobre os cruzos africanos e indígenas que atravessam as experiências amazônidas, **Danielle de Miranda** com o texto “Cultivo da terra na Amazônia: UM MODO DE SUBJETIVAÇÃO ORIGINÁRIA AFROINDÍGENA”, nos conduz a olhar para elementos fundamentais desse encontro que atualmente é a própria natureza dos modos de vida de muitas populações do interior amazônida.

Imersa em experiências de trânsito e migração, em dimensões territoriais e

subjetivas, com o texto intitulado “Processos de desterritorialização e reterritorialização na formação de IDENTIDADES AMAZÔNIDAS MIGRANTES” **Chayenne Furtado** nos convida a refletir sobre a complexidade de viver na fronteira e sobre possibilidades de reexistir no tempo e no espaço aos assaltos da colonização e do capitalismo.

Por fim, com importantes contribuições para o ensino de ciências, **Iago Vilaça e Fernanda Costa** nos brindam com o texto “NARRATIVAS CINEMATOGRAFICAS INDÍGENAS NO ENSINO DE CIÊNCIAS: um diálogo com as racialidades amazônicas”. Ao mobilizarem reflexões em torno da produção cinematográfica e as questões indígenas, as autoras chamam atenção para a importância do cinema na experiência social e na educação, especialmente quando vistas criticamente, a partir de lentes e visões de mundo não hegemônicas.

Com esses **13 textos**, entregamos às leitoras e aos leitores, modos de olhar e ver, pensar e fazer, experiências de vida e de pesquisa que ensaiam outras alternativas diante do monologismo do pensamento eurocêntrico e embranquecido de nossas academias brasileiras. Destaco que essas **13 apostas** foram gestadas ainda em um tempo de desgoverno escancarado no Brasil, mas que agora são paridas coletivamente neste tempo da esperança.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi, com financiamento da CAPES – Programa Amazônia Legal, que possibilitou a organização deste volume, assim como, agradeço à Revista África e Africanidades, especialmente à Nágila Oliveira, pela parceira. Agradeço com carinho às autoras e aos autores deste Dossiê, grande parte minhas alunas e alunos nos cursos que ministrei nos anos de 2021 e 2022, no PPGDS do Museu Goeldi, precisamente os cursos *Raça, Afrocentrismos e Negritudes* (2021) e *Raça e Gênero: diálogos com intelectuais negras e indígenas* (2022). Além disso, agradeço ao MANA, grupo de estudos que nasce desse processo, e que também foi fundamental nesse investimento ancestral.

Agradeço, ainda, a minha supervisora de estágio pós-doutoral, Profa. Cláudia Leonor López-Garcés, pela confiança e liberdade de produção ao longo desses dois anos. Por fim, agradeço à Profa. Zélia Amador de Deus, que faz parte da minha trajetória no Museu Goeldi, desde minha aprovação para a realização do Estágio Pós-doutoral, até o fechamento deste processo, nos presenteando com um prefácio belíssimo, que abre e emoldura este Dossiê sobre *Raça e Amazonidades*.

José Sena

Em uma fina tarde de Santo Antônio-Exu/Ogum Xoroquê,

13 de junho de 2023.

A persistência dos Herdeiros de Ananse (Prefácio)



Zélia Amador de Deus

quando recebeu o Título de Professora Emérita da Universidade Federal do Pará, em 2018.

Foto: Alexandre de Moraes / Ascom UFPA⁵

Este prefácio-diálogo traz algumas reflexões construídas junto a nossa maior intelectual negra amazônica do Estado do Pará, e, certamente, uma das maiores intelectuais negras da Amazônia brasileira e internacional. Zélia Amador de Deus foi a primeira reitora negra de uma Universidade Federal brasileira, a Universidade Federal do Pará, tendo assumido, ainda que interinamente a reitoria, entre 1993 a 1997, quando ocupava o cargo de Vice-reitora da instituição. Uma das mais importantes ativistas do movimento negro amazônica, professora Emérita da UFPA, Zélia Amador de Deus também é uma das fundadoras do CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará, fundado em 10 de agosto de 1980.

Com o olhar voltado para a *persistência dos herdeiros de Ananse*, a metamorfose em aranha da deusa Aranã da região de Benin, África Ocidental, este diálogo aponta para entendimentos e lutas em torno da questão racial nas

⁵ Disponível em: <http://radio.ufpa.br/index.php/ufpa-noticias/zelia-amador-de-deus-e-homenageada-com-titulo-de-professora-emerita/>

Amazônias, emoldurando este Dossiê. Em clima de amizade e descontração iniciamos nossa conversa:

José Sena: Então, Zélia, vamos começar, eu vou começar com uma pergunta mais aberta, para refletir assim junto contigo. Eu não sei se uma definição, mas como é que tu tens pensado atualmente, (...) o que significa quando a gente fala em raça na Amazônia? O que vem na tua cabeça, na tua reflexão? Eu faço essa pergunta muito pensando por conta desses deslocamentos também que eu vivi dentro das diferentes Amazônias e dos Brasis e eu sei que a raça se desloca com a gente. A gente vai entender de formas diversas. Eu queria te ouvir um pouco sobre isso, o que tu entende disso...

Zélia Amador: Bom, falar da Amazônia é complicado, né? Você tem que falar das Amazônias, porque eu não sou capaz de dar conta de conhecer a Amazônia na sua totalidade. É uma grande região, uma região inclusive transnacional, inclusive, internacional. Então, é muita pretensão querer falar da Amazônia. Eu falo do meu lugar de estado do Pará, que é uma região grande. Essa região, que para nós é a região norte, né? A região norte tem sete estados e eu confesso que eu não dou conta sequer de falar da negritude nos sete estados. Eu tenho um pouco de experiência no Pará, no Amapá, mais ou menos no Amazonas, o Amazonas é complicadíssimo discutir essa questão, o Amazonas tem um movimento ímpar no país que é o dos mestiços e que querem inclusive políticas públicas específicas para eles. Eles copiam um pouco o movimento negro e querem políticas públicas para eles, mestiços. Mas também tem um movimento negro no Amazonas, tem movimento de mulheres negras que agora se fortalece e se fortalece bem. No Acre você tem movimento negro, em Roraima eu não conheço. Não sei o que se passa em Roraima. Tocantins, eu conheço o movimento negro, conheço pessoas militantes no Tocantins, inclusive dentro da universidade. Agora, realmente, em Roraima, eu não saberia te dizer. Assim, é uma região que você não conhece na totalidade, você conhece a partir da sua experiência, da sua vivência. Eu poderia te falar muito bem do Pará, do Amapá, de Rondônia também um pouco.

José Sena: Entendi. Então, pensando um pouco sobre esse recorte, né, o que tu terias assim pra dizer dessa região que tu tem uma experiência mais próxima, mais, enfim, de causa, de vivência, de estudo também. Como é que tu entende que essa questão racial, ela está presente nesse território, especialmente do Pará, né.

Zélia Amador: Ela tá presente muito forte. É provável que os brancos do Pará sejam menos brancos do que os do Rio Grande do Sul, do que os brancos de Santa Catarina e do Paraná, do que os brancos da região sul do país. E se são brancos, o racismo se faz da mesma maneira que se faz nos outros estados do país. Apesar dos brancos não serem tão brancos, mas eles é que estão empoderados e agem conforme a convenção determina aquele grupo como grupo branco. E é ele que domina. É ele que está nos espaços de poder. Você tem poucas pessoas negras nos espaços de poder e indígenas nem se fala. Você não tem indígenas no espaço de poder. Então, o racismo se coloca com um determinado grupo, que é aquele grupo convencionado branco, ocupando os espaços.

José Sena: Perfeito. Aí, tu tocaste nesse ponto que eu acho muito sensível e interessante, que é essa questão do indígena. A gente tem uma característica também na nossa região, que é esse encontro de negros com indígenas. E eu vejo que a gente está passando por um processo, e também muitas pessoas, tanto do tornar-se negros, pessoas se entendendo negras, mas também se entendendo indígenas. E muitas pessoas têm origem nas duas matrizes, vamos dizer assim. Como é que tu pensas essa questão? Eu vejo que tem inclusive... Tem dois pesquisadores que eu estive nas bancas de dissertação deles, que eles estavam estudando comunidades quilombolas justamente que tinham uma forte presença de contato com indígenas, então eles se entendiam como negro indígenas. E aí...

Zélia Amador: Eu não sei se essa identidade, ela está se fortalecendo, realmente eu não sei. Eu não tenho como te dizer a identidade que alguns pesquisadores chamam de afro-indígena, porque até agora indígena é aquele que tem ligação com a aldeia, é aquele que sabe que possui aquela ou outra etnia, independente da miscigenação. Mas ele tem a ligação com a aldeia, ele tem a ligação com o seu povo, ele sabe qual é a sua etnia, ele conhece os seus antepassados a partir da vivência étnica. Mesmo os indígenas, que se vêem como indígenas lá em Santarém, eles se vêem como esse grupo que foi expulso das suas terras, mas que hoje quer voltar, e quer voltar como indígena, e não como afro-indígena. Apesar das miscigenações. É lógico que essa miscigenação aconteceu, essa mistura de pretos e indígenas, ela aconteceu e ela é histórica na nossa região. Ela aconteceu e é histórica. Você tem determinadas etnias que, por causa dessa mistura, elas são

mais escuras, digamos. Mas isso, mesmo a cor da pele, não faz com que esses grupos se sintam negros, eles continuam se sentindo indígenas.

José Sena: Entendi. Eu te pergunto isso porque até pelo processo de pesquisa e participando das bancas, vendo outras pesquisas nesse sentido, eu percebi isso, que as populações, sobretudo do interior, que não são indígenas aldeadas, mas que sabem ali da sua origem, e ao mesmo tempo também tem origens africanas no interior, inclusive a gente tem essa categoria caboclo que tenta definir um sujeito social mais genérico na Amazônia. Eu vejo que nessa categoria aparecem muitos desses sujeitos que estão nesse processo atualmente de tentar se entender racialmente, porque o debate está chegando, o movimento histórico vai colocando essas questões, né? Por isso que eu te perguntei nesse sentido. E aí, pensando nisso, eu queria te perguntar uma coisa que sempre me inquietou muito. Eu vim do interior, eu vim lá de Curuçá, né? (...) Assim, eu fiquei refletindo sobre isso e como é lento esse processo, a gente sabe que começa essa ebulição, ela vem dos grandes centros urbanos e depois ela vai chegando nessa periferia. Eu não sei se tu tens uma experiência mais aproximada disso, mas como é que tu vê essa questão desse debate racial chegando ao interior? Como é que tu observas isso?

Zélia Amador: A minha experiência foi pela questão quilombola. Os quilombolas, até a Constituição de 1988, eles não faziam parte da narrativa de nacionalidade brasileira. Eles estavam restritos... Eles eram conhecidos por um nome genérico, que eram comunidades negras rurais. Eles entram na cena com a Constituição de 1988, que define titulação de terra para as comunidades quilombolas. Aí eles entram em cena. Tanto que eu entendo quilombola como uma identidade política daqueles que antes eram conhecidos pelo genérico comunidades negras rurais. E aí, essa questão dos quilombolas, ela é importantíssima do meu ponto de vista, porque o processo não tem sido tão demorado. Para tu teres ideia, nós aqui no Pará, tínhamos algumas comunidades, que a gente pode chamar de quilombola hoje, que eram tradicionais, eram os mocambos. Então nós tínhamos mocambos na região do Trombetas, mocambos na região do Oeste do Amazonas, mocambos na região do Tocantins. De repente, com a Constituição de 88, começaram a aparecer

'ênes' comunidades quilombolas. O estado do Pará hoje tem mais de 400 comunidades quilombolas. Tem por volta de 440 comunidades quilombolas e pode aparecer mais. Então eu acho que nesse processo de comunidade quilombola, 88 para cá não faz tanto tempo. Quer dizer, em 88, 98, 2000, quatro décadas, a gente tem para mais de 3 mil comunidades quilombolas no país inteiro. E só aqui no Pará a gente tem mais de 400, quase 500. Então, esse processo, para mim, foi relativamente rápido. Agora, em relação aos indígenas, eu não tenho experiência mais próxima. A única experiência que eu tenho é a do grupo lá de Santarém, que pleiteia essa... Mas ele foi arrancado da sua terra pelo agronegócio e ele está pleiteando de volta à terra. E estão conseguindo, e se organizaram. Mas não é uma coisa que acontece de uma hora pra outra. Eu acho que quando alguém, que é visto como índio, por exemplo, e assume (...) a sua identidade indígena, aí fica mais fácil. A questão é que indígena implica ter terra, pra ter aldeia, pra ter vida coletiva. Não dá pra ser indígena nas periferias da sociedade sem essa ligação maior com a terra... Com a terra e com as histórias dos teus, né?

José Sena: Pensando agora mais mesmo na questão do movimento negro, né? E pensando na questão das demandas. Que essa questão de pensar raça na Amazônia lá é um processo que também vai se transformando no caminho, né? Mas eu queria te perguntar...

Zélia Amador: Porque a própria região, a meu ver, já é racializada pelo resto do país. Tanto que quem está fora daqui não nos enxerga como pessoas negras. Porque é uma região que foi racializada como sendo espaço apenas das etnias indígenas. A própria história do Museu Goeldi, onde tu estás, ela faz parte desse processo de um país que lia essa região praticamente sem presença negra.

José Sena: Perfeito. Por isso hoje temos o movimento de uma Amazônia Negra. Dessa recuperação, né?

Zélia Amador: Por isso que é mais difícil ser negro aqui. Porque aí você tem que

reivindicar que aqui, apesar do processo de racialização sofrido pela região, mas aqui também têm negros e basta você pegar o censo, o censo do estado. E aí você vai ver que tem uma presença negra, embora não, digamos assim, embora não oficializada pelo resto do país. (...) Eu falo assim, o racismo é cruel e ele faz com que o sujeito passe pelo processo de autonegação, né? É muita crueldade e aí você passa por esse processo de autonegação. Você não se *aceita*, você não se vê. É o que passa, por exemplo, que eu olho de fora e vejo em relação aos ditos mestiços do Amazonas. Tu olha pra eles, tu os enxerga como uma pessoa negra, mas eles não, eles se querem mestiços.

José Sena: Entendi. Eu cheguei a ler um texto sobre esse movimento que tem lá, que é um movimento delicado, né? Porque eu acho que vai contra tudo aquilo que a gente vem lutando, né?

Zélia Amador: É, é verdade. Ele é um movimento muito controverso, eu diria. Inclusive em um determinado período, na década passada, eles entraram com uma representação do Ministério Público contra mim. Eu fui lá, eu fui lá a convite do MEC, da Secadi, a Secadi agora voltou, né? Eu fui lá, a convite do MEC, fazer uma palestra, eles invadiram a sala, eles não queriam deixar que a palestra acontecesse, a Secretaria de Educação é que administrou, e aí como era eu que ia falar, eles entraram com uma representação contra mim, mas o Ministério Público arquivou. Mas é isso. Mas tu olhas pra eles, eles são negros. Mas eles não se querem. Eles se querem mestiços.

José Sena: Entendi. Zélia, pensando nesse tema, né, queria te ouvir falar um pouquinho, que hoje a gente vê muita crítica também, que a gente tem os tipos de mestiço, a gente tem os brancos mestiços e a gente tem os negros mestiços, que são diferentes, embora sejam mestiços.

Zélia Amador: A mestiçagem é uma característica da humanidade, ativa no Brasil. É que o Brasil, quando adotou o projeto de uma ação da mestiçagem, o discurso

do Estado brasileiro é como se só aqui houvesse mestiços. Ora, a mestiçagem está presente na humanidade desde sempre. Mas o Estado brasileiro, quando adotou a mestiçagem como projeto de nação, né, quando, com a República, ele passa a agir como se só... como se mestiço e mestiçagem fosse uma prerrogativa do Brasil. E não é. É do mundo, é da humanidade.

José Sena: Mas o que eu queria te perguntar neste sentido, é que hoje a gente, para além da questão da identidade, a gente tem a questão dos direitos, que são questões diferentes. Eu tenho participado, tenho visto muito esse debate, que há uma confusão ainda muito grande, e aí eu vou te colocar a minha visão e eu quero te ouvir sobre isso. Que pra mim há uma diferença entre você assumir a sua identidade negra e você ser um sujeito de direito por conta dessa condição racial. Pra mim, o fato de você se entender uma pessoa negra não quer dizer imediatamente que você é um sujeito do direito. Aí eu vou dar um exemplo, né? Que é essa questão do colorismo, né? Por exemplo, as cotas raciais. Pra mim elas tinham que ser principalmente direcionadas para as pessoas pretas, né? Sobretudo. Nós temos negros pardos e negros pretos, né? Só que eu vejo que isso é uma grande questão. Eu estou participando das bancas de heteroidentificação agora e eu vejo essa questão.

Zélia Amador: Essa é uma questão muito séria. Por isso é que foram instituídas agora as bancas de heteroidentificação, porque uma vaga é um bem raro. Então, todos querem usufruir desse bem raro. E aí, pessoas que historicamente não seriam consideradas pessoas negras, embora pardas, pardas por causa da categoria parda, que é uma categoria com a qual o IBGE trabalha, por causa da categoria parda, elas se acham no direito de pleitear as vagas. Aí acaba que essas pessoas “pardas com interrogação”, elas muitas vezes, quando não tinha o processo de heteroidentificação, elas acabavam tirando a vaga de pessoas de fato pardas com *característica* de pessoa negra. Tanto que a gente tem mudado o edital. Hoje no nosso edital (UFPA) a gente tem aqui pessoa negra de cor preta ou de cor parda, mas o que vale é que seja pessoa negra. O nosso edital está assim. Mas mesmo assim, você encontra pessoas que se dizem pardas pleiteando as vagas,

sobretudo as vagas da medicina.

José Sena: É impressionante. A gente vai olhar quando você percebe que a pessoa tá querendo fraudar na banca e quando ela diz qual curso aí imediatamente. É a medicina, são os cursos, são aqueles cursos...

Zélia Amador: E dentre esses cursos de maior prestígio, a medicina lidera, mas não é só medicina, é medicina, direito, as engenharias, psicologia, comunicação social. Digamos assim, sobretudo nas licenciaturas, você não encontra muito isso. São os cursos que a sociedade considera os cursos de maior prestígio.

José Sena: E aí tem essa implicação. Outra coisa que eu queria te perguntar, pensando nessa questão, nessa diversidade dessa nossa negritude, nessa Amazônia Paraense, vamos colocar assim, para trazer, eu acho que o recorte é importante. Qual seria a nossa grande demanda hoje, pensando mesmo nessa região da Amazônia Paraense, na tua visão, o que tu achas que é a grande questão nossa hoje, em relação a essa questão racial?

Zélia Amador: Eu não tenho uma grande demanda. As demandas são muitas, nas diversas áreas da vida. Hoje, por exemplo, eu estava numa banca e o rapaz estava analisando a emenda 111, que é aquela emenda que determina no processo eleitoral, nas candidaturas, pessoas negras, pretas e pardas, tenham um aporte maior de recurso para fazer as suas candidaturas, para aumentar a presença de mulheres e de pessoas negras no parlamento. Analisando os políticos que se elegeram na região norte e vendo quais desses políticos se consideraram pessoas negras, pretas ou pardas. É vergonhoso. É vergonhoso porque, por exemplo, você tem um Joaquim Passarinho que é visivelmente branco se autodeclarando pessoa parda. E como pessoa parda, ele deve ter recebido os recursos para a sua campanha. Eu queria que tivesse esse processo de heteroidentificação, porque as pessoas se valem muitas vezes desses recursos, da dificuldade de você se autodeclarar de fato no Brasil, de benefícios. É o mesmo das cotas, mas as cotas, elas têm um aporte maior que vai mudar as caras das universidades. Os corpos

que vão entrar na universidade vão ser corpos negros, corpos indígenas. Isso muda a cara das universidades, que até bem pouco tempo praticamente não tinha presença de pessoas negras, presença de pessoas indígenas. Mas, mesmo assim, por exemplo, nessa questão da medida eleitoral pra aumentar a presença negra nos parlamentos, mesmo assim as pessoas querem tirar vantagem e acabam tirando. Quando você olha pro Passarinho, eu to citando o Joaquim Passarinho, porque pra mim ele é um exemplo, porque ele é um homem branco, mas que se autodeclarou pardo e que provavelmente deve ter tido mais aporte pra sua campanha pelo fato de se autodeclarar uma pessoa parda. Então isso pra gente é um desafio muito grande. Essa questão do pardo no IBGE, essa categoria de pardo.

José Sena: E a demanda para esses cargos públicos, eu acho que cada vez mais seja para estudar na universidade, seja para estar no parlamento, a importância de passar pelas heteroidentificações.

Zélia Amador: Por isso, a meu ver, o ideal no parlamento seria a determinação de cadeiras. E essa determinação de cadeiras teria que considerar a questão das regiões e a questão de raça, etnia e gênero. Determinação de cadeiras, são 511 cadeiras, então determina um número que cada grupo deve ocupar para ser uma coisa mais equitativa. Pra ter equidade.

José Sena: Sim. E, Zélia, a gente fala muito dos negros, né? A gente, claro que é o nosso enfoque, a nossa luta. Mas eu queria te perguntar, assim, qual é a tua reflexão sobre os brancos? Porque a gente se foca muito nos negros, mas a gente sabe que os brancos, eles têm um papel ali determinante nesse grande problema que é o racismo. Como é que tu tens pensado os brancos da Amazônia? Pra gente refletir sobre isso um pouquinho.

Zélia Amador: Olha, os brancos na Amazônia, eles estão na sua condição de branco. Embora muitas vezes eles saiam daqui da região, e eles percam a validade

da sua brancura. Eu conheço muitas pessoas que se consideravam brancas aqui, ou pelo menos não-negros, mas quando saíram daqui para estudar na Unicamp, para estudarem outros lugares do país, se entenderam como negras, se viram como negras. E não foi porque elas se entenderam, porque elas foram vistas e chamadas pelas outras pessoas de negras. Então, esse é o nosso branco. E sai daqui e não precisa nem atravessar a fronteira do país, a sua brancura perde a validade. Se atravessar a fronteira do país, aí todos os brasileiros perdem a validade como branco. Todos vão virar chicanos, né? Chicanos.

José Sena: Só mais uma última pergunta que eu queria te fazer, também para não tomar tanto teu tempo, que é a questão que está em voga esse debate do racismo estrutural, e na minha cabeça, o que é estrutura? A estrutura é o capitalismo, assim no meu entendimento.

Zélia Amador: O racismo, eu digo que ele tem um componente estrutural, porque ele é uma invenção, esse racismo localizado na marca fenotípica, ele é uma invenção do sistema capitalista, do seu processo internacional.

José Sena: Então... isso que eu ia te perguntar, assim, porque como a gente, como é interessante que... Eu tenho olhado muito para isso. Como o capitalismo também... bem isso que tu falaste da marca fenotípica, né? Mas como ele também torna negros todos aqueles que não estão dentro da marca da branquitude, né? Parece que ele... até, digamos, as pessoas racializadas não afrodescendentes, viram negros por conta de uma marca que os identifica fora desse lugar da branquitude.

Zélia Amador: É isso, eu diria porque tudo pode ser racializado. Então, pra mim, raça não tem uma definição cabal. Tudo pode ser racializado. Na nossa, a raça só pode ser explicada numa experiência histórica, na nossa experiência histórica de continente americano e de Estado brasileiro, localizada no fenótipo. E foi essa nossa experiência é essa, de raça ligada a fenótipo. Mas no nazismo, a base do holocausto foi o racismo. E ali o que foi racializado, o dado de raça ali foi o fato de ser judeu. Então, os judeus foram racializados e foram mortos e pagaram por isso. Então, na verdade, raça é um vocábulo que só pode ser exposto dentro de uma experiência histórica. No nosso caso, a raça está ligada a fenótipo, mas em outros

lugares não.

José Sena: Sim, perfeito.

Zélia Amador: Vou te contar uma história. Eu tava num lugar e aí você tinha um senhor que era do Mali, ele estava expondo umas máscaras, uns trabalhos que ele trouxe do Mali, era uma grande feira africana e da diáspora e ele era um sheik e eu perguntei pra ele o que era ser sheik. Ele me disse que sheik era um responsável pelas culturas, pela cultura, e ele era como se fosse, digamos assim, um representante de um deus na Terra, um sacerdote, mas africano. E eu perguntei pra ele, mas como? O senhor é islâmico? Ele era islâmico, ele tinha me dito antes. Ele disse, eu sou, mas o islamismo é a minha religião, não é a minha cultura, é que vocês na diáspora transformaram a cultura em religião. Achei fantástico isso, fantástico porque me deu a real noção do que somos nós na diáspora. Na diáspora, a gente tinha que ter onde se segurar para não perder totalmente a humanidade. Por isso a cultura foi transformada em religião. E eu fiquei impressionada com o depoimento deste senhor. O que se confunde aqui também, Babalorixá da Nigéria e é cristão. Porque ele é Babalorixá conforme a questão da cultura. Mas a religião dele é outra. Ele assimilou a religião cristã. A gente teve que transformar aquilo que é cultura em religião para poder sobreviver e para poder inclusive adquirir um mínimo de respeito e uma mínima possibilidade de ficar repetindo, repetindo sempre os rituais.

José Sena: Sim! Nossa, muito interessante isso!

Zélia Amador: Porque não foi muito fácil, né? Nós não éramos gente. Nós éramos, quando chegávamos, os nossos antepassados, quando chegavam nos portos para ser vendidos, era mercadoria. E aí você vai utilizar uma série de mecanismos para poder recuperar esse seu status de humanidade. Então, eu acho que aí é que a

questão das religiões de matriz africana é uma forma de você recuperar a humanidade arrancada. Você sabe que eu gosto de conversar sobre isso. Ah, sim. Eu fico impressionada. Quando eu descubro essas coisas, eu vibro. Eu fico impressionada.

José Sena: Mas é porque elas desarticulam um monte de certezas que a gente vem trazendo, né? E, Zélia, te pedir uma última coisa, né? Uma última reflexão, assim, a partir dessas coisas. Eu achei isso muito legal. (...) queria te pedir assim, uma fala para as pessoas, eu vejo muita gente, como eu te falei, eu vejo muita gente se descobrindo, se entendendo, né? O que que tu pode dizer para essas pessoas que estão nesse processo? Muita gente me procura, né?

Zélia Amador: Assim, é... Porque tu vives num ambiente universitário, então realmente na universidade é muita gente se vendo mais negra. Indígena nem tanto, por causa da questão da ligação com a etnia.

José Sena: Mas... Sabe que eu te pergunto assim, porque nesses últimos dois anos, sobretudo do Museu Goeldi, muita gente me procurou na rede social mesmo, por saber que eu era do Pará, e com muita dúvida, inseguro, e tentando se entender racialmente, né? Por isso que eu te fiz mais essa pergunta. E foi uma coisa que as pessoas me colocavam e eu tinha que refletir para tentar dar conta, porque nem sempre as pessoas eram negras de fato. Tinha que ter uma conversa, dizer, olha, a gente precisa entender, porque as pessoas também parece que viram uma fobia, ninguém quer ser branco.

Zélia Amador: Ninguém quer ser branco e aí isso para a gente é uma dificuldade na heteroidentificação. A gente tem famílias, quer dizer, famílias interraciais, que a grande parte das famílias, em que alguns filhos nascem negros e alguns nascem não-negros. Lógico que na sociedade os negros é que vão viver as dificuldades, ou tem uma possibilidade maior. E muitas vezes não são vistas pelas bancas de heteroidentificação uma pessoa negra. E aí elas vêm com o parente e dizem, olha, mas meu pai é negro, olha, mas o meu irmão é negro. Sim, acontece isso nas

famílias. Você tem numa família que pessoas nascem negras e pessoas nascem menos negras. Mas lógico que na sociedade quem vai experimentar dificuldades cotidianas são as pessoas negras e não as pessoas menos negras. Mas acontece muito isso. E eu tenho vivido essa experiência na universidade. Tanto que um ex-aluno me disse assim, professora, a gente tem que pensar nas identidades, nas novas identidades da juventude negra. E aí eu virei pra ele e eu disse, como é que a gente vai mensurar as identidades? Que são pessoas que não são negras do ponto de vista fenótipo, mas que gostam de reggae, que gostam de capoeira, que estão na religião de matriz africana, que frequentam o candomblé, mas não são negras. Mas aí ele me diz, não, mas elas têm identidade negra, mas não tem como mensurar para efeito das cotas.

José Sena: Isso, que é uma questão de direito, né? Por conta do racismo.

Zélia Amador: No continente americano, ela está localizada no fenótipo e não na identidade, na vivência identitária. “Ah, porque eu me identifico mais com as culturas africanas”. Sim, não é proibido, tá? Mas isso não quer dizer que você vire uma pessoa negra na sociedade. Perfeito. É isso mesmo. Que a leitura social, né, é como as pessoas vão entender... fazer o perfilamento, ela não vai escolher pelas identidades, ela vai escolher pelo fenótipo. Então o fenótipo é muito forte no nosso contexto. No nosso contexto do Brasil e de experiência americana de raça. Agora essa experiência americana não é homogênea. No Brasil, o que se fala é o fenótipo, a marca racial. Nos Estados Unidos, está presente essa questão da marca racial, mas aí tem o acréscimo da origem. Você até pode ser uma pessoa branca, mas se descobrirem na sua origem que a sua bisavó avó foi negra, aí você tem um tratamento inferior. Mas é só se descobrirem. Para as pessoas de fenótipo, já está posto, não precisa descobrir o passado.

Essa conversa com Zélia terminou com a gente falando sobre nosso apreço por carrancas e máscaras. Zélia me mostrou sua coleção de máscaras africanas, eu tive que mostrar minha única carranca marajoara. Eu disse pra ela que ia copiar a ideia e ter uma parede com mascaras também. Nem disse o suficiente pra ela naquele dia o quanto eu me sentia honrado por aquela conversa que tivemos, tão tranquilos e descontraídos, apesar do tema nem sempre fácil de enfrentar. Como Exú não permite que nenhum caminho se encruzilhe em vão, eu reverencio e peço agô! Peço também vida longa e plena à Zélia, nossa maior! Laroyê!

DE CABOKOS A NEGRO/INDÍGENAS

sobre a emergência de *sujeitos políticos da raça* e a *mundiação* da Matriz Colonial do Poder

FROM CABOCLOS TO BLACK / INDIGENOUS

On the emergence of political subjects of race and the *mundiação* of the Colonial Matrix of Power

José Sena⁶

Museu Paraense Emílio Goeldi/CAPES**

Resumo: Tomando como base o debate em torno da categoria “caboclo” em um contexto da Amazônia Paraense, a presente pesquisa articula uma crítica contra o colonialismo persistente que tem produzido sujeitos da raça, como *sujeitos da branquitude*. Ao mobilizar a *mundiação* como perspectiva epistêmica para ajudar a pensar formas de confrontação da Matriz Colonial do Poder, o debate aponta para a emergência do *sujeito político da raça* como experiência de enfrentamento a privação de liberdade e de agência de sujeitos historicamente submetidos à desumanização. A pesquisa interdisciplinar baseia-se em perspectivas teórico-metodológicas dos estudos raciais/anticoloniais e da linguística aplicada.

Palavras-chave: raça; caboclo; linguagem; colonialidade; colonialismo; Amazônia.

Abstract: Based on the debate around the category “caboclo” in a context of the Pará Amazon, this research articulates a critique against colonialism/coloniality that has produced subjects of race, as subjects of whiteness. By mobilizing worldliness as an epistemic perspective to help think about ways of confronting the Colonial Matrix of Power, the debate points to the emergence of the political subject of race as an experience of confronting the deprivation of freedom and agency of subjects historically subjected to dehumanization. The interdisciplinary research is based on theoretical-methodological perspectives of racial/anti-colonial studies and applied linguistics.

Keywords: race; caboclo; language; coloniality; colonialism; Amazon.

⁶ Doutor em Linguística Aplicada pela UFRJ/CNPq. Sou grato a CAPES pela Bolsa de pós-doutorado (2021-2022), por meio do programa Amazônia Legal (nº 803/2020), que possibilitou a realização desta pesquisa. O estágio pós-doutoral, desenvolvido no eixo “Antropologia das Populações Afrobrasileiras”, foi realizado junto ao Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural, do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG/PPGDS). Contato: senagoeldi@gmail.com

**Gostaria de agradecer à Profa. Dra. Cláudia Lopes-Garcés, minha supervisora no Museu Goeldi, pelo apoio, incentivo e confiança durante todo o estágio pós-doutoral. Agradeço, também, as trocas valiosas com minha amiga e parceira de pesquisa Luana Fontel. Por fim, agradeço à Nubia Cardoso pela leitura atenciosa de uma das versões do presente texto.

Soprando as primeiras palavras

O presente é o tempo do dever.
Crítica da Razão Negra, Achille Mbembe, 2013.

Existe, atualmente, uma considerável produção bibliográfica em torno do caboclo, explicando sua constituição sociocultural enquanto categoria discursiva, uma construção relacional que o produz como identidade depreciativa ou denegada (OLIVEIRA, 1996; LIMA, 1999; PACE, 2006; RODRIGUES, 2006; CASTRO, 2013). É inquestionável o teor negativo que assombra essa categoria e os sujeitos por ela nomeados em diferentes contextos amazônicos (e brasileiros) desde o período colonial até os dias atuais.

Diferente dos vocábulos negro e índio que ao longo da história sofrerão profundas modificações constituindo-se em categorias sociais fundamentais da história racial brasileira (apesar dos racismos e epistemicídios raciais persistentes), o caboclo manteve-se habitante de uma “zona de não ser” (FANON, 1952), uma profunda ‘não identidade’ que os próprios sujeitos assim identificados a renegam. Por habitar essa “zona de não ser”, o caboclo tem sido construído como categoria destituída de história racial, generalizado tal qual a região onde vive em abundância, “a” Amazônia.

Foi atento a essa construção social e sua história, mediadas/produzidas por diferentes pesquisadores/as, que me senti interpelado a investigar o caboclo, mas desta vez, profundamente afetado por um entendimento que implicava diretamente minha existência: o fato de eu ser um caboko⁷, interiorano, afro-descendente-indígena (SENA, 2021a; 2022a; 2022b). Apesar de fazer parte da minha trajetória (e de tantos outros) a frequente preocupação em não ser visto como caboclo, especialmente diante de racismos e discriminações sofridas na capital desde que me entendo por gente, o processo de assumir politicamente tal identidade iniciou nos anos 2000, já na Universidade.

⁷ Termo êmico, conforme é usado na região sob estudo.

Essa compreensão foi ganhando força até se materializar em trabalhos artísticos⁸ que constituíram processos de produção de sentidos em torno do ser amazônida, desta vez, não mais pelas bocas brancas que nos identifica/va para nos hierarquizar em relação a eles, mas a partir de um lugar de vida, de corpo, mobilizando uma condição de agência (ASANTE, 2009; SENA, 2021).

Decorrente de um movimento negro educador (GOMES, 2017) e aprofundado com o fortalecimento do movimento indígena, minhas reflexões e posicionamentos se somaram a de muitos que, como eu, passaram a questionar suas origens e histórias ancestrais. A importância desse posicionamento vai ao encontro de uma ética que está em profundo acordo com a crítica de Pace (2006) sobre o abuso de autoridade do uso do termo caboclo, especialmente por pesquisadores/as brancos/as ou membros das elites locais, o que ajudou a manter uma hierarquia em relação aos caboclos, tratados, sobretudo, como “objeto” de estudo.

Com atenção a persistência do caboclo em uma “zona de não ser” pelo olhar da branquidade e as transformações, ainda que restritas, de uma tomada de agência por parte desses sujeitos, meu propósito é recolocar o debate sobre os caboclos sob o olhar das questões raciais contemporâneas. Para realizar o debate, organizo o texto em três seções: na primeira, articulo a perspectiva teórica com que elaboro uma crítica do colonialismo persistente que chamo *mundiação* da Matriz Colonial do Poder. Em seguida, descrevo as condições de emergência do caboclo como *sujeito racial da branquitude*. Na terceira e última seção, coloco o problema do caboclo e da raça no contexto contemporâneo, onde apresento duas categorias centrais na articulação do enfrentamento ao racismo no âmbito dos *sujeitos políticos da raça*: as noções de *sujeito da identidade racial* e de *sujeito racial de direitos*.

⁸ Cortejo “Preto velho Bragantino: sincretismo em performance” (Bragança-PA, 2015), Performance “Caboka Bixa” (RJ/Salvador/Belém, 2015-2016), Exposição “Afroamazônidas” (Portugal, 2019) e Performance “Kao Kabiecilê, Indauê Tupã!” (Portugal, 2019).

Mundiar a Matriz Colonial do Poder Um exercício exusíaco de descolonização

“uma virada epistemológica que seja antirracista e mire a descolonização haverá de ser, necessariamente, uma virada linguística, uma ação poética/política”.

Pedagogia das encruzilhadas, Luiz Rufino, 2019.

*Caboclo não tem caminho para caminhar,
Caminha por cima da folha, debaixo da folha, em todo lugar,
ê caboclo!*

Ponto de Umbanda

Já se tornou um truísmo a explicação de que a raça enquanto princípio de classificação biológica para seres humanos/as é um equívoco, dada a inconsistência científica de que nossas cores, genótipos e fenótipos tenham uma implicação relevante na diferenciação biológica humana. Entretanto, o que ainda precisamos (infelizmente) insistir é a incontornabilidade do fato social de que a categoria raça existe concretamente enquanto marcador social que mobiliza eventos de racismo e outras formas de discriminação, preconceito e violência, em decorrência da aparência física ou manifestação étnica/sociocultural de determinados grupos humanos.

Antes que a colonização, o racismo e os entendimentos raciais se espalhassem em todo o planeta, um exercício de fabulação perversa foi movimentada pela brancura. Foi preciso rezar terços malditos para criar o mundo que ergueriam enquanto marafunda⁹. Nas palavras de Mbembe (2013):

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, com

⁹ Rufino (2022, p. 62) explica que: “O que é soprado para nós aqui como descobrimento nada mais é, do aquilo que os jongueiros chamariam de marafunda. Considerarei a obra do colonialismo como uma marafunda. Para os jongueiros essa noção designa os efeitos desencantadores das palavras malditas, pragas rogadas, dismantelo, má sorte, flechas cuspidas sorratamente, que operam na perda da potência daqueles que são alvejados. Assim, o que proponho pensar como “marafundas coloniais” são demandas de bocas mentirosas, indefensáveis espiritualmente, que até os dias de hoje continuam a empreender esforços e sustentar regimes de poder e classificação social sobre as dimensões do ser e seus saberes.”

frequencia recorreu a procedimentos de fabulação. Ao apresentar como reais, certos e exatos fatos muitas vezes inventados, escapou-lhe justamente o objeto que buscava apreender, mantendo com ele uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando sua pretensão era desenvolver saberes destinados a apreendê-lo objetivamente. As principais características dessa relação imaginária ainda estão longe de ser elucidadas, mas os procedimentos graças aos quais o trabalho de fabulação pôde ganhar corpo, assim como seus efeitos violentos, são hoje bem conhecidos (MBEMBE, 2013/2018, p. 31).

Com isso, uma perversa memória de futuro¹⁰ foi tramada até que se estabelecesse uma forma de reorganizar o mundo feudal em decadência. Essa trama certamente não se deu de modo linear, mas foi se fazendo enquanto condições de possibilidade eram colocadas em prática em diferentes dimensões políticas, econômicas, sociais e epistêmicas.

A emergência da colonização transatlântica decorreu desse processo no qual se forjou uma “zona de não ser” (FANON, 1952) onde foram lançados aqueles e aquelas que ergueriam com as próprias mãos o mundo colonial. Foi assim que a categoria raça, como a entendemos atualmente, foi forjada, e o racismo passou a ser “a gramática moderna da política, da economia, do *ethos* social e da produção de conhecimento” (PIRES, QUEIROZ, NASCIMENTO, 2022, p. 09).

Baseado na observação desse mundo colonial, o peruano Anibal Quijano identificou uma Matriz Colonial do Poder (MCP), com a qual buscou explicar um complexo plano de dominação que tinha como fundamento a instauração permanente do monologismo epistêmico-onto-axiológico europeu. Ao articular os domínios do conhecimento, da economia, do governo e da humanidade, Quijano identifica a base dessa matriz colonial, do seguinte modo (FREITAS, ESPÍNDOLA, SENA, 2022; QUIJANO, 1992; 2000; 2005):

¹⁰ Conceito Bakhtiniano (1979) para falar sobre o horizonte de expectativas ou horizonte axiológico-valorativo de sujeitos diante do tempo futuro, do por vir, sempre a partir do agora e de onde o agora é mobilizado.

- A universalidade do conhecimento, tendo a visão de mundo branco-europeia como centro, cria a marginalização de outros modos de saber/conhecer, suas epistemologias, metodologias e explicações. Nesse sentido, a produção do sujeito euroocidental está ancorada em um modelo de ciência/conhecimento que produz “a” verdade, é neutra e objetiva, distingue sujeito e objeto, buscando o monologismo da totalidade do saber.

- O domínio econômico diz respeito ao sistema capitalista e seu modo de explorar recursos e pessoas para produção e acúmulo de riquezas. Esse modelo se aprofundará no período de exploração ultramarina, iniciado no século XV, e introduzirá o comércio em nível mundial, sendo chamado de capitalismo comercial. Ao longo da história colonial/moderna, o capitalismo ainda se tornaria industrial (século XVIII), financeiro (Século XX), chegando a sua fase atual, chamada informacional (DANTAS, 2012). O modelo capitalista, forjado no ocidente europeu, estrutura não apenas as relações econômicas, mas tem influência fundamental nas relações políticas e sociais.

- Diretamente imbricado com o domínio econômico, o modelo de governo forjado na Europa, diz respeito à gestão dos territórios e que se consolidará em termos de Estado-nação. Em torno da gestão do território, a escolha de uma língua legítima, noções específicas de visões de mundo, nacionalismo, identidade, são dimensões centrais para a garantia da governabilidade e da unidade do Estado-nação. Aqui a governança diz respeito também ao controle das visões de mundo individuais e coletivas, controle dos limites da diversidade étnica e garantia das leis do Estado sobre as pessoas e sua variabilidade.

- Por fim, na quarta base da Matriz Colonial temos a humanidade:

A ideia de “humanidade”, bem como de “natureza humana”, foi uma concepção colonial estabelecida após a Renascença e embasou a ideia de que existiam “humanos” mais “humanos” que outros. O “humano”, no caso, configura única e exclusivamente o dito homem branco, cisgênero, heterossexual, cristão, burguês e

européu, e qualquer subjetividade não alinhada a tais descritores é automaticamente inferior e desqualificada. (...) “humano” é, portanto, o resultado de uma série de práticas discursivas realizadas por aqueles que se identificam como tal e que projetam tal ontologia em escala universal. É essa ideia de humano que administra todas as maneiras de ser e agir de nossas subjetividades, regulando nossos corpos e estipulando as classificações e limites de nossos gêneros, sexualidades, raças, espiritualidades, desejos, moralidades e as relações que tecemos com outros seres a partir dessas rotulações (FREITA, ESPÍNDOLA, SENA, 2022, p. 7).

Desse modo, procedimentos de fabulação eurocêntrica participaram da produção de verdades, regras e modelos, sendo a raça um importante pilar desse projeto de dominação. Embora esses domínios sejam todos imbricados, argumento que o conhecimento tem um papel de fundamento nesses processos, pois é nele que o exercício da imaginação e de tramar condições de possibilidade do futuro são articulados. Com isso, não estou falando de metáforas e utopias, fabular a memória de futuro é uma ação performativa de criar condições de possibilidade para a existência de qualquer projeto de humanidade e de mundo social em que estejamos engajados.

Compreenderei, desse modo, a branquitude ou branquidade como o horizonte de perspectiva dos brancos, um sistema de valores que orienta os modos como os brancos se enxergam e como enxergam os outros, de onde atribuem quem pode ser entendido como humano (FANON, 1952; FAUSTINO, 2015; BENTO, 2022). Na outra margem, a “zona de não ser” é o lugar onde habitam aqueles e aquelas que o colonialismo destituiu de humanidade (FANON, 1952; 1961).

Argumento que esses sujeitos produzidos na linguagem e na vida ética passaram por um processo de *semiotização da raça*, quando significados gerados pelo colonialismo (CESAIRE, 1950; FANON, 1952; 1961) definiram um horizonte de valores e verdades eurocêntricos que marginalizaram todos os que não se

adequavam a tal modelo. Um exemplo fundamental desse processo é o que ocorreu com a *semiotização da raça* negra no contexto das plantations nos EUA:

Entre os anos de 1630 a 1680, especialmente no contexto norte americano, o trabalhador livre, servil e escravo era indiscriminadamente negro, branco e mestiço. Entretanto, um processo segregacionista e racista passará a fundar a sociedade da plantation e a inscrição dos negros da diáspora como escravos perpétuos. Dá-se o aprofundamento de uma semiotização desses sujeitos em que a cor e a origem identificarão sua condição. Mbembe (2018) enfatiza que a condição do negro africano na plantation acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado (SENA, 2021a, p. 163).

Os efeitos desse processo marcam a história humana e se repetiram/repetem de varias formas na emergência do nazismo (CESAIRE, 1950), no *apartheid*, nas diversas experiências de racismo cotidiano (KILOMBA, 2013), religioso (NOGUEIRA, 2020), dentro outros, e na pregnância de imagens de controle (COLLINS, 1990) que privam a agência de pessoas racializadas em matizes não brancas ao redor do mundo. Pensando nisso, a emergência de *sujeitos raciais da branquitude* evidenciou, de modos diferenciados em diversos contextos, o modo como o racismo incidirá na vida dessas pessoas. No caso brasileiro, por exemplo, aparência (leitura social independente da visão do sujeito sobre si) e pertencimento (autoidentidade e autoidentificação do sujeito) são duas categorias que nem sempre andarão juntas, conforme aprofundo à frente.

Argumento que esses efeitos constituem as marcas da continuidade do colonialismo no mundo pós-colonial, conforme comparece na crítica de Fanon (1952; 1961), e que Quijano (2005), retomando Wallerstein (1992), nomina de colonialidade do poder. Esse colonialismo persistente¹¹ constitui precisamente as

¹¹ Em decorrência de em diferentes contextos Amazônicos ainda persistirem formas de exploração e dominação próximas ao entendimento da ideia de colonização, ao que já chamei de colonialismo endógeno, como, por exemplo, a continuidade do sistema de aviação (MEIRA, 2018), e os

visões de mundo, relações de poder e dominação agora impregnada no imaginário coletivo e na experiência sociocultural e política contemporânea.

Nesse sentido, quando Mbembe usa o conceito de fabulação, o faz para descrever o processo de imaginar, rezar e tramar uma epistemologia que justifique a desumanização e instrumentalização de pessoas africanas na condição da escravidão e servidão ao sistema socioeconômico e político vigente. Por exemplo, as teorizações de matiz biologicista e eugenistas sobre a raça não são meros equívocos científicos, mas sim efeitos da fabulação tramada para subjetivar pessoas e regimantar mundos sociais.

Diante desses entendimentos, foi refletindo sobre as complexas questões envolvidas na emergência de uma Matriz Colonial do Poder que passei a me empenhar na recolocação da fabulação nos domínios de Enugbarijó¹², no encaço dos pés virados do Curupira, para potencializá-la como *mundiação*, em um exercício de esculhambação epistêmica (RUFINO, 2019).

Foi nas matas de Curuçá, região da Amazônia de Sal¹³, que ouvi a primeira vez a palavra *mundiar* e sobre os perigos de ser mundiado pelo Curupira. A mãe do mato, ao mundiar “quem se mete onde não é chamado”, movimentava o feitiço que desnorteia o sujeito, faz ele se perder, bota ele para repensar, “pois ele que ache outro caminho”. Ao visitar esses matos da memória, compreendi que o feitiço de Curupira era criar outros mundos possíveis. Envenenada pela língua dos brancos em representações folclóricas e lendárias, recolocar a mãe do mato nesta escrita é uma mandinga de caboko para restituí-la como encantada.

Desse encantamento epistêmico, passei a seguir os passos marcados dos pés virados de Curupira para recriar destinos. Exú das matas nas tradições da

constantemente ataques a populações indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais, opto por utilizar o termo colonialismo persistente, demarcando a natureza dessa violência colonial e me referenciando na perspectiva fanoniana de crítica anticolonial.

¹² Para os Iorubás, Enugbarijó é o proprietário de Exu que tem como princípio a boca “campo de transformação do pensamento em palavra e os seus recursos no alinhamento da comunicação” (RUFINO, 2019, p. 31-32).

¹³ Correponde, aproximadamente, ao nordeste paraense ou região do salgado paraense.

Umbanda sagrada, conhecida nos terreiros de Pena e Maracá como caboclo Surrupira, à mãe do mato peço agô para abrir os caminhos por onde pensar.

É nesses termos que a *mundiação* será entendida neste trabalho como possibilidade de reencantamento do ser e do saber da Matriz Colonial do Poder, pois ela implica mundos sociais desconhecidos de tal Matriz e, portando, pode nos ajudar a imaginar alternativas sociais diante da marafunda colonial em que fomos jogados. Utilizada aqui como análoga a ideia de fabulação, a *mundiação* é o reencantamento do mundo por Curupira.

Para fundamentar os usos da *mundiação* como exercício de recolocar o olhar e criar outras condições de possibilidade, outros mundo sociais, dialogo com a cultura da encruzilha proposta por Leda Martins (1997, p. 28) quando afirma que “operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar”. Ou seja, a *mundiação*, como feitiço do Exu das matas, oportuniza a re colocação do próprio sujeito nos caminhos por onde se constitui como tal. Nesse sentido, chamo para a encruza a pedagogia das encruzilhadas de Luiz Rufino (2019), para localizar a *mundiação* como prática de esculhambação exuzíaca, ao compreender que as:

...encruzas e as suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõe não é a negação ou a ignorância das produções de conhecimento ocidental e dos seus acúmulos, tampouco a troca de posição entre o Norte e o Sul, entre o colonizador e o colonizado, entre os eurocentrismos modernos e outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada. São os domínios de Enugbarijó... (RUFINO, 2019, p. 37).

Os acúmulos de saberes ocidentais que fundamentam uma perspectiva performativa da linguagem serão encruzilhados com saberes afrodiaspóricos e amazônicos para potencializar o ser e o saber. Assim, entenderei a *mundiação*, não como metáfora, mas sim uma forma de agir no mundo social, pois “os

pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes, nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação” (SANTOS, 1987, p. 83).

Mundiar é um feitiço de reorientação epistêmica. Ela estimula a potencialização da iterabilidade do signo racial na fissura da prisão alteritária com a matriz de inteligibilidade que o gera, ou seja, por meio do exercício de mundiação podemos enfeitiçar os *sujeitos raciais da branquitude* a se tornarem *sujeitos políticos da raça*. Assim sendo, entenderei a linguagem como o ponto de convergência dos saberes encruzilhados para o enfretamento a Matriz Colonial do Poder, é nessa matriz que a violência colonial forja os *sujeitos raciais da branquitude*, e de onde partiremos para recolocar as questões raciais contemporâneas dos cabokos.

A produção do caboclo como *sujeito racial da branquitude*

O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado.

Os condenados da terra, Franz Fanon, 1961.

[o caboclo é]

alguém cujo único destino é trabalhar para o branco.

O índio e o mundo dos brancos, Cardoso de Oliveira, 1996.

Com base no entendimento de que linguagem é protagonista na produção de sujeitos e mundos sociais, dando significado, fundamento (SENA, 2020; AUSTIN, 1962; BUTLER, 1993; 1997) e existência ao ser (JECUPÉ, 1998), o caboclo é sem qualquer dúvida uma construção da experiência e da linguagem colonial. Ao considerarmos que a linguagem da colonização é a violência (CESAIRE, 1950; FANON, 1961), e que os agentes da colonização são sujeitos brancos, europeus/ocidentais e seus descendentes, situar a “zona de não ser” habitada pelos caboclos, será necessariamente uma escrita sobre variados modos de violência e de produção de uma alteridade etnocêntrica. Do mesmo modo,

conforme veremos à frente, a violência do colonizado, como resposta ao colonialismo, constituirá uma linguagem que recoloca o ângulo de onde se percebe e se explica a experiência colonial, expondo suas contradições.

Pelo que argumento, nesta seção, constataremos que o lugar do caboclo tem sido de uma história onde não foi possível se enunciar enquanto agente, sempre aprisionado pela brancura colonial. Sequestrado de seus fundamentos étnico-culturais indígenas e africanos, tornou-se o caboclo “alguém cujo único destino é trabalhar para o branco” (OLIVEIRA, 1996, p. 117).

Com base em uma perspectiva anticolonial negra, listarei, a seguir, alguns argumentos que buscam organizar as dimensões econômico-comerciais, políticas e socioculturais envolvidas na produção do caboclo como *sujeito racial da branquitude*. Destaco que para que os processos de significação ganhem densidade subjetiva, precisaremos estar atentos/as às condições de possibilidade que dão à linguagem o protagonismo na produção de sujeitos, e por isso, inicio esta argumentação com as condições econômico-comerciais impostas pela colonização.

- Se considerarmos que até a chegada do colonizador o trabalho e os modos de produção dos povos originários se davam de modo completamente diferente dos europeus, podemos compreender que o caboclo, como produto do processo colonial, será forjado na base estrutural dessa cadeia econômico-comercial. Essa cadeia será precisamente as condições de emergência do caboclo como força de trabalho da empresa colonial;

- Segundo Schwartz (2003), Souza Junior (2013) e Silva (2015), até a chegada dos africanos escravizados ao Brasil, eram os indígenas os sujeitos escravizados e tornados negros da terra, no intento de atender aos interesses da economia portuguesa.

- Castro (2013, p. 437) destaca dois importantes momentos da pesquisa etnográfica que nos ajudam a compreender a emergência do caboclo na história brasileira: a primeira, “marcada pelos relatos de sertanistas, naturalistas e

viajantes que percorreram a Amazônia entre os séculos XVIII e XX” e a segunda fase, “inaugurada pela dedicação de Eduardo Galvão (1955) e Charles Wagley (1953)”, esta última sendo continuada até os dias atuais.

- Nessa segunda fase, o autor destaca dois entendimentos que emergiram das pesquisas na região amazônica: um que apresentou os caboclos como um modelo de população tradicional, carregada de um sentido utilitarista devido a seu conhecimento da floresta e seus recursos; outro, que retrata os caboclos de modo mais ativo, com alguma agência em torno de suas atividades produtivas, uso dos recursos naturais e relações socioeconômicas.

- Ainda, segundo Castro (2013), uma terceira fase, decorrente da confluência entre as duas anteriores, produziu os caboclos de variados modos: como produtores rurais; em suas identidades socioeconômicas e políticas; em suas atividades cotidianas e culturais locais e até no âmbito de “padrões biológicos nos processos de mudança experimentados pelas populações”;

- Conforme comparece nos estudos de Pace (2006) os caboclos seguem a priori a lógica da experiência campesina indígena de mais de 300 anos de existência, organizadas em diferentes atividades, as quais podem incluir:

a extração de produtos florestais para utilização doméstica ou comercialização nos mercados mundiais (madeira, palmito, açaí, castanha-do-pará, cacau etc.); agricultura de subsistência (mandioca, milho, arroz, feijão, árvores frutíferas); criação de animais; pesca (tanto para subsistência como para comercialização); caça; emprego assalariado periódico ou de meio expediente (serrarias, fazendas de gado, fábricas de palmito); migração intermitente para trabalhar em centros urbanos; garimpo ocasional; bem como outras atividades econômicas (PACE, 2004; CLEARY, 1993; FURTADO, 1993). Historicamente, eles eram controlados por um comerciante de entreposto local inserido em uma rede de comércio conhecida pelo nome de aviamento (PACE, 2006, p. 80).

- Resumidamente, podemos entender o sistema de aviamento como um

modelo de trocas comerciais baseadas no escambo e na dívida (MEIRA, 2018). Destaco este aspecto, pois, segundo Meira (2018), o sistema de aviamento tem persistido no interior amazônico, sendo uma importante atividade comercial-econômica dos caboclos da região.

Essas condições econômico-comerciais forjadas no processo colonial serão determinantes para a inscrição dos caboclos em uma “zona de não ser”, algo que ganhará forma e significado na linguagem e sobre os corpos desses sujeitos. Conforme enuncia Cardoso de Oliveira, ao estudar em diferentes etnias a transformação dos indígenas em caboclos:

[o caboclo se] constitui para o branco numa população indígena pacífica, “desmoralizada”, atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao “índio selvagem”, nu ou semivestido, hostil ou arredo (OLIVEIRA, 1996, p. 117).

Concordo com Oliveira que até a chegada de africanos escravizados a alguns territórios amazônicos, os caboclos configuravam precisamente os indígenas desterritorializados de sua cultura e etnias de origem. Nesse sentido, destaco a seguir alguns argumentos em torno da produção social do caboclo antes da chegada dos africanos.

- O caboclo deixa de ser, pela língua dos indígenas da costa, o indígena que habita as matas, para passar a ser o sujeito a serviço da colonização (LIMA, 1999; PACE, 2006). Caa-boc, kariboca, Caboclo, Caboko. Na literatura científica sobre essa categoria discursiva são variadas as formas de nomear e explicar esse substantivo que dá vida a um sujeito, sempre refém da língua dos brancos.

- Além do debate, sem resolução, da origem etmológica da palavra como “caa-boc”, aquele que vem do mato (CASCUDO, 1954), ou kari’boca (FERREIRA, 1971), filho do homem branco (que dormiu com a mulher indígena), por exemplo,

Castro (2013) inscreve o caboclo como uma conraindentidade, devido ser originária, sobretudo, do modo como o colonizador identifica esse sujeito, inscrevendo-o em um lugar de subalternidade desde o início de sua colocação em discurso;

- Para Cascudo (1954), até o século XVIII, caboclo era sinônimo de indígena, entretanto, visto de modo pejorativo, chegou a ser proibido de ser falado legalmente em 1755.

- Oliveira (1996), Lima (1999), Pace (2006), Rodrigues (2006) são outros, dentre muitos autores, que destacam esse sentido depreciativo sobre os caboclos da região;

- Um aspecto fundamental apresentado por Pace (2006) é a constatação de que a categoria caboclo era (e continua sendo), sobretudo, uma forma de nomeação dada por alguém exterior, alguém que não se sente caboclo, ainda que seja da região, mas que assim identifica os sujeitos que habitam nas beiras de rio, cidades e vilas do interior como pessoas socialmente inferiores;

- Para Lima (1999), o caboclo pode ser

reconhecido como um dos “tipos” regionais do Brasil (cf. IBGE, 1975). Entre esses tipos gerais estão os gaúchos do sul, as baianas da Bahia e os sertanejos do nordeste, para citar alguns. A distinção de cada tipo regional está relacionada com a geografia, a história da colonização e as origens étnicas da população. Nesse sentido, os caboclos são reconhecidos pelos brasileiros em geral como o tipo humano característico da população rural da Amazônia (LIMA, 1999, p. 06).

- Segundo Silva (2014), o caboclo tem uma importante inscrição no discurso acadêmico do século XIX, com a monografia de Carlos Martius, em 1843, quando este ganha um prêmio da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criada naquele mesmo ano, ao debater a construção do povo brasileiro com base no entendimento das três raças: branco, negro e índio. Explica Silva

(2014), que a Revista IHGB de 1843 contava também com o texto de Tristão de Alencar Ararripe, que ao pautar o problema da raça e da nação, previa “o surgimento de um “produto evoluído”, [em que] conseqüentemente as “raças (consideradas) inferiores” (negros, orientais e índios) desapareceriam em razão da predominância da mais “inteligente”, isto é, a “ariana” (brancos)” (SILVA, 2014, p. 340).

Interessante destacar que do ponto de vista cultural, considerando a culinária, a música etc. o caboclo vai paulatinamente sendo destituído dos hábitos culturais de suas etnias de origem e produzindo novos modos de experimentar a coletividade, agora influenciada pela dominação da brancura europeia. Destaco, ainda, que muito pouco comparece nas pesquisas consultadas essa dimensão cultural, o que é revelador do seu apagamento e submissão ao protagonismo econômico-comercial que subjetiva esses sujeitos.

No que diz respeito à presença negra na constituição sociocultural de algumas regiões amazônicas, com implicação sobre a história racial dos caboclos, podemos destacar sua presença em diferentes momentos da história seja no século XVIII, ainda no contexto da escravidão negra africana (SALLES, 1971; ALMEIDA; SILVA, 1998), seja ao longo do século XX, nas chamadas migrações internas (SANTIAGO, SMITH JÚNIOR; SOUZA, 2018). Argumento que esses trânsitos também geram um deslocamento de entendimento na construção social/racial do caboclo, entretanto, sem alterar sua condição de “não ser”, especialmente seu lugar de mão de obra escrava/serviçal da empresa colonial.

- Segundo Salles (1971) e Figueiredo (1976), a partir de 1755 se intensificou a presença negra na região, com a chegada de pessoas africanas escravizadas, seja diretamente do continente africano, seja das migrações internas, sobretudo, do Maranhão e da Bahia. Desse processo, motivado por fatores econômicos, uma dinâmica complexa de construção sociocultural vai alterar radicalmente a paisagem humana da região, tanto por meio da experiência trazida pelos

africanos, mesmo na condição de escravizados, quanto, e especialmente, por meio das lutas de resistência articuladas por povos negros e indígenas, seja na formação de mocambos¹⁴, seja nas parcerias entre esses povos em processos de fuga (ACEVEDO; CASTRO, 1998; BEZERRA NETO, 2001; SOUZA JUNIOR, 2013; SILVA, 2016; CARMO, 2022; SILVA, 2022).

- Segundo Silva (2016), embora a historiografia explique as condições adversas para a chegada de pessoas africanas escravizadas, como “pobreza dos colonos, extrativismo, abundância da mão-de-obra indígena e a debilidade do tráfico” (2016, p. 277) é inquestionável a contribuição dos povos africanos na construção de alguns territórios amazônicos, e de sua constituição sociocultural.

- Além disso, ao longo do processo de colonização, diversas populações indígenas foram dizimadas em decorrência de guerras e surtos epidêmicos, entre os séculos XVII e XIX, o que impulsionou a demanda de mão de obra escrava na região, aumentando o contingente de pessoas negras escravizadas.

- Para Bezerra Neto (2001), a co-presença de diferentes atividades econômicas, como a criação de animais, a agricultura e o extrativismo na região Amazônica durante o período colonial foi também determinante para a construção de uma sociedade diferente de outras regiões brasileiras, onde as relações entre modos de vida africanos e indígenas tiveram papel fundamental.

Com base nos argumentos apresentados, defendo que o estudo dos cabokos (com contribuições a outras categorias mestiças) no âmbito dos estudos raciais, e com vista às políticas de reparação histórica, deve seguir aliado à luta anticolonial, especialmente quando passamos a compreender a gravidade da violência colonial que os relega a uma perpétua “zona de não ser”.

Argumento que os cabokos amazônidas sempre terão influência da cultura indígena, embora alguns territórios, por exemplo, a Amazônia Marajoara e a

¹⁴ Sobre este tema, recomendo neste volume a leitura dos textos dos pesquisadores quilombolas Leônidas Pixuna “Racismo no Quilombo?” e Madalena Carmo “Negro-índio”.

Amazônia de Sal, coadunem experiências afro/indígenas, devido seus processos específicos de colonização (SENA, SILVA, SOUZA, 2021; SILVA, 2022; CARMO, 2022). Este fator é importante para o debate que estabeleço a partir daqui, pois a atualização da experiência caboka no século XXI mobilizará demandas coloristas, fenotípicas e étnico-culturais, entre demandas *identitárias da raça* e demandas de *direitos raciais*, conforme veremos à frente.

Com base nesse processo que situei, ainda que pontualmente, argumento que um complexo processo de violência colonial, mobilizado pelas atividades econômico-comerciais e socioculturais promove o sequestro de muitos indígenas de suas culturas e etnias originárias, produzindo os caboclos como *sujeitos raciais da branquitude*, do mesmo modo que ocorre com os cabokos afrodescendentes, após a chegada e permanência de africanos escravizados em algumas regiões amazônicas. O enfretamento à permanência desses sujeitos em uma “zona de não ser”, como efeito do colonialismo persistente, será nosso alvo a partir daqui, de onde localizo, no âmbito do debate racial, a problemática contemporânea.

De cabokos a negro/indígenas¹⁵

A produção do caboko como *sujeito político da raça*

“Morto o corpo, (...) nem tudo está terminado (...) Ai de vós, pois do meu sangue,/nascerão rosas vermelhas/para outros mortos cobrir”

Batuque, Bruno de Menezes, 1931.

“a coisa colonizada torna-se homem no próprio processo através do qual ele se liberta”

Os condenados da terra, Franz Fanon, 1961.

Conforme destaquei na introdução deste ensaio, mobilizar o debate sobre a produção do caboko como *sujeito político da raça*, decorreu primeiramente de

¹⁵ Opto pelo uso do termo negroindígena, ao invés de afroindígena, pois minha atenção está no “negro” como categoria política conforme a historicidade do uso do termo no Brasil, com implicações não apenas identitárias, mas, sobretudo, legais.

experiências que atravessam/ram meu corpo e minha subjetividade. Chegar a este texto resulta desses caminhos que ficaram registrados em diferentes textos enquanto tentava elaborar a problemática que começo a enfrentar a partir daqui. Nesse sentido, alguns posicionamentos defendidos anteriormente ficam pelo caminho, dando espaço para questões contemporâneas que considero centrais.

Tendo em perspectiva uma visão anticolonial, especialmente influenciado pelo pensamento de Frantz Fanon (1952; 1961), as questões que construo ou recolo aqui, dentro de uma diversidade de formas de compreender e enfrentar a experiência social caboka em contexto amazônico, tem como horizonte de debate a luta antirracista. Embora para Fanon a morte do signo racial seja o alvo, por entender que a raça é a construção determinante na produção de seres desumanizados na situação colonial enquanto habitantes de uma “zona de não ser”, avalio que nas questões contemporâneas, e no contexto brasileiro e amazônida, diferentes caminhos precisarão ser percorridos para a *mundiação* profunda da raça e para a recuperação de nossa humanidade.

Argumento que enfrentar as categorias mestiças com o fortalecimento da compreensão das nossas histórias seqüestradas é um dos caminhos para recolocarmos a questão colonial no contexto atual e as memórias de futuro que queremos construir. Por isso, defendi ao longo do texto o protagonismo da linguagem nesses processos de imaginar mundos sociais, produzir sujeitos e engajar resistência. Nesse sentido, considero determinante apresentar algumas características centrais que fundamentam a visão de linguagem com que opero na pesquisa:

- a) a primeira delas diz respeito ao paradigma pragmático, que entende a linguagem como ação, como prática social (MARTINS, 2004; SENA, 2020);
- b) dentro dessa visada pragmática, compreendo a linguagem como performativa (AUSTIN, 1962; BUTLER, 1993; 1997), o que implica dizer que a ação da linguagem tem efeitos não apenas na produção de significados, mas na

produção de mundos sociais, sujeitos, inclusive seus corpos. O corpo é vulnerável à linguagem, então ao agir pela linguagem, produzimos aquilo que descrevemos;

c) por fim, e central neste debate, é a compreensão da linguagem como violência, pois há uma relação incontornável entre “violência colonial e o modo como a linguagem é agenciada tanto na significação dos fenômenos políticos quanto nos processos de formação das subjetividades do colono e o colonizado” (PIRES, QUEIROZ, NASCIMENTO, 2022, p. 16; FANON, 1961). Neste terceiro aspecto, a visão performativa se encruzilha com a linguagem da colonização, com efeitos na produção dos corpos e sujeitos do colonialismo persistente.

Com base nessa compreensão, duas condições de produção do sujeito racial serão o meu foco neste debate, uma que identifica o caboclo como habitante de uma “zona de não ser” e outra que estimula *formas de mundiação* contra a mestiçagem que apaga as histórias raciais dos cabokos. As chamei (SENA, 2021b), em diálogo com Mbembe (2013/2018), de “sujeito da condição negra/racial” e “sujeito da negritude”, mas passarei a chamá-las, a partir deste texto, de “sujeito racial da branquitude” e de “sujeito político da raça”.

1) conforme demonstrei na segunda parte deste texto, com base na experiência dos caboclos amazônidas, *o sujeito racial da branquitude* toma como racializadas todas as pessoas não brancas e não européias, com escalas de opressão recaindo em grau de distanciamento genotípico, fenotípico e sociocultural da brancura eurocêntrica. Essa classificação recupera os quatro domínios da Matriz Colonial do Poder, conforme propostas por Quijano (1992), em que a divisão social do trabalho e acúmulo de riquezas, os modos de funcionamento da gestão política da sociedade (direito à educação, saúde, sistema prisional etc.) e a produção/(des)legitimação do saber (epistemicídio), produzem o sujeito racial da branquitude.

2) já *o sujeito político da raça* que produz a razão do negro pelo negro (ou do indígena pelo indígena), deixará evidente a dimensão de uma raça branca,

inclusive com efeitos nos contextos colonizados. Esse sujeito também gera um processo de autovalor identitário e de contestação das opressões “coloniais”, requerendo ocupar um novo espaço na divisão social do trabalho, no acúmulo de riquezas e na gestão política da sociedade. Subdivido essa categoria em duas outras fundamentais: o *sujeito da identidade racial* e o *sujeito racial de direitos*. É no âmbito do debate sobre identidade racial e as políticas de reparação histórica que o problema contemporâneo se coloca, e de onde parto para tentar elaborar algumas contribuições.

Sujeito da identidade Racial

Privilegiei na maioria dos textos que publiquei anteriormente o debate em torno do caboko como *sujeito da identidade racial* (SENA, 2021a, 2021b; 2022a; 2022b; SENA, BORGES, 2021; OLAIA; SENA et. al. 2022). Por entender que para chegarmos a domínios mais efetivos de transformação social e as conquistas institucionais e legais no âmbito do Estado, os diálogos “individuais” e “coletivos” freqüentes com uma diversidade de sujeitos, como metodologia de geração de dados desta pesquisa (KRAMER, 2003) e como intervenção artística e educativa, se tornaram ponto chave das questões que levantei. Assim, entendo o *sujeito da identidade racial* como toda pessoa que tem pertencimento ou vivência dentro de contextos familiares e sociais que a levam a se autodeclarar como pertencente à determinada raça, requerendo a história e os valores da tal cultura vinculada a essa raça. Essa autodeclaração, relativamente mais ampla e flexível do ponto de vista fenotípico, está atravessada por diferentes corpos e cores, sendo algo que é da pessoa e de sua individualidade, seja devido à marca de seu fenótipo, seja devido a como se entende no mundo.

Chego a esse entendimento com base na reflexão entre experiências vividas e leitura bibliográfica sobre o caboko e outras categorias raciais. No caso do

caboko, especialmente no contexto da Amazônia de Sal, onde pude aprofundar meu estudo sobre o tema, não se trata de assumir-se mestiço, apagando as trajetórias negroindígenas desses sujeitos, trata-se sim de requerer um lugar encruzilhado entre experiências negras e indígenas presentes na cultura local e suas histórias¹⁶. As trocas e parcerias com outros cabokos da região foram fundamentais para gerar um horizonte de entendimento comum sobre esta questão, que se encontra em aberto e tem profunda complexidade em outros contextos do território amazônico.

Nesse sentido, destaco alguns discursos fundamentais que reuni nesses estudos e que enfatizam a compreensão indígena ou negroindígena dos cabokos, ou ao menos dos cabokos da Amazônia de Sal. Na fala do caboko¹⁷ Wagner Guimarães, as amazonidades cabokas encontram explicações na experiência da religião:

Sou de terreiro de uma tenda de Pena e Maracá, em espaços como este a Palavra caboco tem um outro valor, é uma palavra de autoridade, de poder, se reconhecer caboco neste espaço requer, ao meu ver uma certa audácia, qualidade necessária pra quem busca resistir em ambiente hostil, foi o que fiz. Há alguns anos eu me auto identifico como caboco ou caboclo (dou preferência a primeira forma por uma questão de demarcação territorial), foi neste lugar que mais me senti confortável pra falar das minhas existências e resistências. Relato de Wagner Guimarães, no artigo Caboka Bixa (SENA, 2022a, p. 143).

Tal qual Wagner, a espiritualidade também foi o caminho que nunca permitiu que eu me perdesse completamente dos meus matos, embora a violência racista vivida na urbanidade belenense tenha me marcado por toda a adolescência sobre meu lugar no mundo racial (SENA, 2021a; 2022b). Pedro Olaia, caboko

¹⁶ Ver o texto de Ester Correa neste volume.

¹⁷ Matenho a forma como os sujeitos envolvidos no estudo se autodeclaram racialmente.

negroindígena, também relata sobre as violências sofridas nesse processo de negação imposta pelos processos subjetivos do colonialismo persistente:

Minha avó, caboca tapuia, aprendeu com a colonização que era proibido falar sobre povos colonizados, e que sua ascendência europeia valia mais do que qualquer outra ascendência em processos de embranquecimento, dizimação e escravização de nações indígenas e africanas. Minha mãe evangélica, caboca embranquecida, administrava orações e repreensões de demônios para que meu corpo fosse “liberto” das tradições ancestrais fora do padrão eurocêntrico colonizador. E apesar dos esforços, minha mãe nunca conseguiu apagar de meu corpo-mente memórias, traços, encantarias e encantamento reservados a mim pelos que vieram antes (OLAIA; LEITE, 2021, p. 34).

Se deixando *mundiar* pelos rastros e restos deixados pela marafunda colonial, fomos nos movimentando nessa busca que sempre é atravessada pela violência do esquecimento imposto, da mentira vestida de pecado, do essencialismo que nos faz refém de uma “zona de não ser”. Nesses termos é bom lembrar que os cabokos que atravessam minha trajetória de pesquisa, são professores, engenheiros, estudantes, universitários, profissionais do sexo, em sua maioria filhos de cabokos entre pescadores, extrativistas, donas de casa, empregadas domésticas, todos gestados e paridos do processo colonial e do colonialismo persistente no interior amazônico, história continuamente atravessadas de racismos e preconceito com o povo não-urbano.

Dona Rouxita, mulher negra, católica e Pajé marajoara, quando nos relatou sobre como suas práticas de cura por meio da pajelança era tratada nos anos 1980, deixou evidente como a violência da religiosidade colonial se mantém persistente, como racismo religioso: “Antes a gente não tinha a facilidade pra trabalhar que a gente tem hoje”, “era escondido, porque se a polícia visse, ia prendido o pajé com tudo”, “hoje posso ir na casa do meu paciente, levar meu tauari... trazer o paciente aqui” (SENA; MENDES, 2020, p. 18-19).

Nesse sentido, argumento que muito dos modos de se construir racialmente no interior amazônico, perpassa pelos rastros da experiência cultural das rezas cruzadas e dos modos de vida fortemente ligados ao cultivo da terra, além da convivência aproximada, devido às dimensões populacionais e geográficas desses grupos, geralmente, parentes entre si. Em tons de cor do preto ao pálido, o autoreconhecimento dos rostos marcadamente negroindígenas ou de práticas culturais que se mantiveram no tempo, como o carimbó, o boi, as batucadas, constituem caminhos de retomada.

Destaco, nesse âmbito, uma observação que considero importante e polêmica, quando é possível identificar que muitos sujeitos que se autodeclaram negros/pardos em contextos amazônicos, são fenotipicamente “mais indígenas” do que afrodescendentes, entretanto, a violência colonial de extermínio indígena, apagou por completo a conexão com essas culturas. Por outro lado, nesse mesmo cenário, tivemos um forte movimento negro que pôde produzir um senso de pertença e autovalor para esses sujeitos, que se constituem identitariamente na raça, como negros. Essa perspectiva, que é melhor compreendida quando olhamos as experiências de construção de entendimento racial em diferentes contextos brasileiros, é corroborada pelo IBGE, quando afirma:

Há um elemento caboclo muito forte entre os que se declararam pardos na região amazônica, especialmente no interior do Pará e do Amazonas. Na Bahia, as pessoas que se dizem pardas são afrodescendentes. Na Amazônia, tem um componente indígena muito forte”, observou o pesquisador do IBGE¹⁸ (2013).

Por isso, diante dessas questões, considero que ser *sujeito da identidade racial* é um processo de entendimento que implica o autoentendimento das pessoas em

¹⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/11/para-tem-maior-percentual-dos-que-se-declaram-pretos-ou-pardos-diz-estudo.html>

suas experiências de vida. Assim, mobilizo uma caracterização coletiva que articulamos entre um grupo de cabokos da Amazônia de Sal:

nas encruzilhadas das trilhas no meio da mata-vida sob a perdição da Curupira (...) se encontram e multiplicam dissonâncias à padronização cisheteronormativa discordando do termo “cabocla” como denominação pejorativa de corpos miscigenados e se identificando como corpos cabokètykas, ou seja, pessoas que têm a identidade caboka **como afirmação de uma ancestralidade indígena e africana** que descolonizaram o modo de pensamento cis-têmico de maneira acabocada. Isto quer dizer que ribeirinhos, inteiroranes, povos da mata, encantarias e tantas denominações que se dão às vivências fora dos centros metropolitanos cristalizados têm práticas habituais cabokas como um modo de afirmar a mata-vida. (OLAIA, SENA, FRADE, CÉSAR JUNIOR, MARÇALL, FERREIRA, MARCELO, 2022, p. 98).

Sujeito racial de direitos

Diferente do *sujeito da identidade racial*, o *sujeito racial de direitos* são todas as pessoas socialmente reconhecidas como negras (pretas e pardas) ou indígenas, marcadas pelos fenótipos afrodescendentes, ou legitimadas por documentos emitidos pelo Estado, no caso dos indígenas. Essa marcação no corpo tem historicamente produzido imagens de controle sobre essas pessoas, inscrevendo-as como inferiores e perigosas, com efeitos na dificuldade que essas enfrentam em conseguir empregos, acesso à educação, a vulnerabilidade ao encarceramento e ao extermínio etc. Estou adotando esta classificação para destacar que cor e fenótipo são determinantes na construção da política de direitos em contexto brasileiro (GOMES; SILVA; BRITO, 2021; CAMILLOTO; OLIVEIRA, 2020), assim como, no caso dos indígenas e quilombolas, na garantia de suas culturas e etnias.

É dessa compreensão que as políticas de reparação histórica, as leis que garantem o ensino de história e cultura afrobrasileira (Lei 10.639/03) e indígena (Lei nº 11.645/08), de combate ao crime de racismo (Lei 7.716/89), inclusive tornada

crime de racismo a injúria racial (Lei 14.532/23), as leis de cotas (Lei 12.711/12, dentre outras), dentre outras medidas, se erguem como *formas de mundiação* da colonialidade do poder, como práticas institucionais que visam garantir a reparação histórica para sujeito de direitos que foram violentamente destituídos de humanidade diante da tragédia colonial brasileira.

Essas medidas que enfrentam o persistente racismo institucional/estrutural brasileiro, não surgiram de um dia para o outro, foram sonhadas, elaboradas como memória de futuro, especialmente pelo movimento negro educador (GOMES, 2017), tendo referências fundamentais, como Abdias do Nascimento, que em 1983, foi o primeiro a colocar em pauta uma série de projetos de lei e proposições que enfatizavam a importância da reparação histórica no âmbito das políticas de ações afirmativas no Brasil (SANTANA, 2015).

Com isso, quero defender, que ser *sujeito da identidade racial*, não é garantia de ser *sujeito racial de direitos*. Nesse sentido, o caboclo, e outros mestiços, tem habitado uma “zona de não ser” que os destitui tanto de uma *identidade política da raça*, quanto de uma *identidade política do direito racial*. A segunda depende da primeira, entretanto a primeira não garante a segunda, pois o racismo tem uma história que ganha materialidade nos corpos por meio das cores e fenótipos, e uma autodeclaração não torna imediatamente alguém alvo de racismo, por exemplo.

Nesse sentido, os cabokos podem ser indígenas ou negroindígenas, mas nunca serão brancos. Entretanto, cabokos de pele clara podem ter passabilidade branca a depender do contexto em que circulem, algo similar acontece com indígenas de pele clara, o que se diferencia dos cabokos negros, que tem na cor uma marca incontornável diante da passabilidade racial hegemônica. Dito isto, destaco, ainda, que embora considere a existência de cabokos negroindígenas, interpreto que a maioria dos cabokos são descendentes indígenas. Este fator é central, pois esses sujeitos não aldeados, ao requererem suas histórias e identidades indígenas, são destituídos de direitos pelo Estado.

Se por um lado o pardo diz respeito a sujeitos afrodescendentes de pele mais clara - em várias tonalidades (RIOS, 2018), ficamos com o problema do indígena, que tutelado via Estado pelo RANI – Registro Administrativo de Nascimento Indígena (Lei nº 6.001/73)¹⁹, deixa de fora os descendentes indígenas sequestrados de suas histórias raciais, caso de grande parte de cabokos do interior amazônico. Apesar da importância do documento para garantir direitos, seguimos sem resolução para os descendentes, com problemas complexos sobre autodeclaração e direitos, pois como expliquei acima, ser *sujeito da identidade racial*, seja negros ou indígenas, não é garantia de que sejam *sujeitos raciais de direitos*.

Assim, se no caso dos cabokos negros ou dos negros em geral o problema possa ser enfrentado com alternativas, como a heteroidentificação, na questão indígena, o RANI que aparentemente é uma solução, se torna um problema. Argumento que o RANI, nas situações de acesso à direitos, funciona, em certa medida, como o marco temporal, só que no âmbito da subjetividade. Meu questionamento é: será que o RANI não seria também uma forma do Estado sentenciar a morte perpétua dos indígenas sequestrados de suas histórias raciais, limitando os descendentes, no caso muitos dos caboclos, de requererem seu memória social/racial? Que alternativas ao RANI podemos pensar, dada sua grande importância na garantia de direitos indígenas, inclusive no direito ao território?

Essa questão precisa ser enfrentada, à medida que cada vez mais pessoas indígenas têm saído de contextos isolados para viver em contextos urbanos, estudar, fazer universidade, viver outras formas de vida, diferentes daquelas que o sistema da branquitude e do colonialismo persistente querem impor a esses sujeitos, essencializando-os a uma condição restrita de aldeamento, tornado-os/as prisioneiros/as da noção de território criada pelo Estado moderno.

¹⁹ É um documento administrativo fornecido e regulamentado pela Portaria FUNAI Nº 003, de 14 de janeiro de 2002, instituído pelo Estatuto do Índio, Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

Apenas da complexidade do tema, uma das alternativas que tem garantido direitos a sujeitos negro/indígenas do interior brasileiro é a criação da categoria Populações Tradicionais (Decreto 6.040/07), que além de contemplar povos indígenas e quilombolas, atende a comunidades de pesca, extrativistas, populações de terreiro etc. (COSTA FILHO, 2020). Apesar disso, o problema do racismo e da ausência de direitos sociais persiste quando vemos pesquisas como a de Pixuna (neste volume), que debate o racismo dentro do contexto escolar em sua comunidade Quilombola. Ou ainda, quando diferentes populações tradicionais não são oportunizadas com o debate sobre a complexidade de suas histórias étnico-raciais. Castro (2013) explica essa problemática, chamando atenção para a questão dos cabocos, do seguinte modo:

No caso dos caboclos ocorre um processo mais lento. Não lhes é possível reivindicar a identidade e, conseqüentemente, o território, da mesma forma que os povos indígenas ou as populações quilombolas. Conseguem-no na medida em que afirmam a identidade cabocla, denegando-a, ou à medida em que, também num processo de identificação denegada, especificam uma subidentidade cabocla, como seringueiros, babaçueiros, pescadores, novos índios ou ribeirinhos, ou seja, na medida em que superam sua invisibilidade por meio de um processo de ressemantização que, efetivamente, é uma identificação (CASTRO, 2013, p. 458).

A importância desse debate, que vai muito além da literatura que levantei para localizar o caboclo como *sujeito racial da branquitude*, mobiliza reflexões e debates urgentes no contexto amazônico. Um sintoma dessa gravidade encontra-se materializada em um movimento que ficou conhecido em Manaus como Nação Mestiça (VERAN, 2010), o qual requer esse lugar de mestiço inclusive no âmbito dos direitos, o que considero um retrocesso do ponto de vista da luta anticolonial.

Diante dessa complexidade de questões, defendo que não podemos tomar as categorias raciais “negro”, “indígena”, “caboclos” como dadas, faz parte do

exercício de mundiação atualizar os entendimentos sobre modos de enunciar e ser, considerando em profundidade o problema da cidadania, do acesso à direitos, da condição de ser humano/a efetivamente. Além disso, cada vez mais os brancos, sobretudo, precisarão ser interpelados, trazidos para a luta que é sua, não como aliados, mas como potenciais agentes de continuação e perpetuação do colonialismo em forma de racismos e outras opressões.

Nesse enfrentamento ao racismo, aprofundar e popularizar no debate público e nos contextos formativos (instituições educacionais e empresariais) os entendimentos sobre cor e raça, entre discursos ativistas e categorias discursivas que operam no âmbito jurídico, o que são as políticas de reparação histórica e seus diversos mecanismos, como as comissões de heteroidentificação, é urgente.

Por exemplo, no importante movimento identitário de autovalor racial é comum a comunidade afrodescendente se posicionar como pessoas pretas, “somos pretos!”. Entretanto, esse discurso, no âmbito legal, gera problemas, pois a diversidade de pessoas negras brasileiras implica diversidade de cores e fenótipos, e em decorrência disso, diferença no funcionamento/implicação do racismo. Já no caso da heteroidentificação²⁰, alguns sujeitos que passam pela avaliação em contextos universitários, por exemplo, embora não sejam afrodescendentes, poderiam ser identificados como sujeitos descendentes indígenas. Dentre esses, alguns, apesar da marca fenotípica, não seriam *sujeitos raciais de direitos*, já outros, devido seus fenótipos e cores mais distantes do padrão da branquitude, poderiam se entendidos como *sujeitos raciais de direitos*, pois ficam evidentes suas suscetibilidades à violência racista. Essa reflexão traz ao debate a necessidade da comissão de heteroidentificação para povos indígenas, especialmente, considerando os indígenas de retomada²¹. Considero importante a manutenção do RANI para essas seleções, dada a diversidade colorista/fenotípica dos povos aldeados, mas precisamos avançar na garantia de direitos dos indígenas urbanos e

²⁰ Mobilizo este exemplo da minha experiência de participação em comissões de heteroidentificação no país.

²¹ Ver importante debate mobilizado por Luana Fontel neste volume.

de retomada. Esse debate nos mobiliza a enfrentar a noção de *sujeito racial de direitos* no Brasil, com o olhar severo por justiça para aqueles/as que precisam que o Estado garanta seus direitos.

Com base nessas complexas questões contemporâneas é que argumento pela importância de se restituir aos cabokos suas histórias socioculturais, para poderem requerer suas agências e seus lugares de direito no mundo contemporâneo. Reforço que não se trata de ficar preso ao passado ou produzir essencialismos, mas de compreender o que foi feito da história que nos gerou para podermos ter condições críticas de exercer nossas agências, sem com isso cair na armadilha desses tempos de colonialidade celerada do poder.

Assim, a *mundiação* da Matriz Colonial do Poder pode ser compreendida tanto como uma explicação de movimentos de luta e resistência em diferentes camadas e contextos, quanto como uma agenda política que mobilize o reencantamento do mundo, por meio de políticas de letramento racial e anticolonial e de políticas de reparação histórica. Nesse sentido, a emergência do *sujeito político da raça* é um processo em curso que implica a compreensão e identificação do lugar que queremos ocupar diante do colonialismo persistente.

Referências

- ACEVEDO, R. ; CASTRO, E; **Negros do Trombetas**: Guardioes de matas e rios. Belém, Cejup/UFPA,1998.
- ALMEIDA, H.; SILVA, G. **Programa Informações para Gestão Territorial**. Estado do Pará: CPRM, 1998.
- ASANTE, M. Afrocentricidade: Notas Sobre uma Posição Disciplinar. In: NASCIMENTO, E. (Org.) **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.
- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**. Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas, [1962]1990.
- BENTO C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BEZERRA NETO, J. M. **Escravidão Negra o Grão-Pará**: séculos XVII – XIX. Belém: Paka-tatu, 2012.
- BUTLER, J. **Bodies that Matter**: On the Discursive Limits of 'Sex'. New York and London: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. **Excitable Speech**. A politics of performative. Routledge. New York & London, 1997.
- CAMILLOTO, B. OLIVEIRA, R. Comissões de heteroidentificação racial: os desafios políticos e jurídicos de implementação da política de Ações afirmativas nas universidades públicas Brasileiras. **Revista ensaios e pesquisa em educação e cultura**. 2020, vol. 5, n.9, p. 86 - 100.
- CARMO, M. **Bença, bisa Pituca**: memórias da mãe velha e seu reflexo na categoria "negro-índio" no quilombo Itamoari-PA. Exame de qualificação (Mestranda em Diversidade Sociocultural) Museu Paraense Emílio Goeldi: Belém, 2022.
- CASCUDO, L. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura. 1972 [1954].
- CASTRO, F. A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. **Revista de antropologia**, USP, 2013, v. 56 nº 2, p.431-475, 2013.
- CESAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 1950/2020.
- COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro**: Conhecimento, Consciência e a política de empoderamento. São Paulo: Boitempo, 1990/2019.
- COSTA FILHO, A. Traditional peoples and communities in Brazil: the work of the anthropologist, political regression and the threat to rights. **VIBRANT (FLORIANÓPOLIS)**, v. 17, p. 1-19, 2020.
- DANTAS, M. **Trabalho com informação**: valor, apropriação, acumulação nas redes do capital. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Centro de Filosofia e Ciências Humanas - UFRJ, 2012.
- Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
- FANON, F. **Pele negra, Máscaras brancas**. Salvador: UFBA, [1952]2008.

- FANON, F. **Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Zahar, 1961/2022.
- FAUSTINO, D. M. “**Por que Fanon? Por que agora?**”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 260 f. Tese [Doutorado] Programa de Pós-graduação em Sociologia. São Carlos: UFSCar, 2015.
- FERREIRA, A. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 1971.
- FIGUEIREDO, N. Presença africana na Amazônia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, 1976.
- FREITAS, L. ; ESPÍDOLA, E. SENA, J. Despensar a colonialidade: desarticulações narrativas para ensaiar a crítica decolonial. **Linguagem & Ensino** (UCPel), v. 25, p. 04-18, 2022.
- GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petropolis, RJ: Vozes, 2017.
- GOMES, N. SILVA, P. BRITO, J. Ações afirmativas de promoção da igualdade racial na educação: lutas, conquistas e desafios. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 42, p. 1-14, 2021.
- JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- KILOMBA, G. **Plantation Memories: episodes of everyday racism**. Budapest: Interpress, 2013.
- KRAMER, S. Entrevistas coletivas: uma alternativa para lidar com diversidade, hierarquia e poder na pesquisa em ciências humanas. In: FREITAS, M. JOBIM, S. KRAMER, S. (Org.) **Ciências Humanas e Pesquisa: leitura de Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 57-76.
- Lei nº 10.639/03**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996. D. O. U. 10 de janeiro de 2003.
- Lei nº 11.645/08**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, 2008.
- Lei nº 12.711**, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF.
- Lei nº 6.001** de 19 de dezembro de 1973. Regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.
- LIMA, D. A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA** vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.
- MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

- MARTINS, H. Três caminhos da Filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. **Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos**. São Paulo: Cortez, 2004, vol. 3, p. 439-473
- MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1, 2013/2018.
- NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaraí, 2020.
- MEIRA, M. **A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico**. 1. ed. São Carlos: Edufscar, 2018.
- OLAIA, P.; SENA, J.; FRADE, M. ; CESAR JUNIOR, P. ; MARCALL, X. ; FERREIRA, M. ; MARCELO, S. . Corredora Cabokètyka. **HUMANIDADES & INOVAÇÃO**, v. 8, p. 97-110, 2022.
- OLAIA, P.; LEITE, J. Caboquética: Sophia vivendo um dia de cada vez. **Revista Fotocronografias: UFRGS, Porto Alegre**, v. 7, n. 15, 2021.
- OLIVEIRA, R. C. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Unicamp, 1996.
- PACE, R. Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n.3, p. 79-92, set-dez. 2006.
- PIRES, T. QUEIROZ, M. nascimento, w. A linguagem da revolução: ler Frantz Fanon desde o Brasil (Prefácio). In: **Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Zahar, 2022, p. 07-28.
- QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y clasificación social", **Journal of World-System Research**. p. 342-386, 2000.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.
- QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (org.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437- 449, 1992.
- RIOS, R. Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação. In: DIAS, G. JUNIOR, P. (Org.) **Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos**. Canoas: IFRS campus Canoas, 2018, p. 215-249.
- RODRIGUES, C. I. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**. v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SALLES, V. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: UFPA, 1971.
- SANTANA, C. Abdias do Nascimento: atuação de um negro no parlamento brasileiro 1983-1986. **Revista Digital Simonsen**: Rio de Janeiro, n.2, Mai. 2015.
- SANTIAGO, K.; SMITH JÚNIOR, F.; SOUZA, A. Migração negra interna e identidade cultural no quilombo do América: uma contribuição. **Nova Revista Amazônica** – vol. 06, n. especial, 2018, p. 125 - 140.
- SANTOS, B. **Um discurso sobre as Ciências Sociais**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1987/2008.

- SCHWARTZ, S. B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, 29/30, 2003, p. 13-40.
- SENA, J. O protagonismo da linguagem na produção de corpos, discursos e práticas de resistência. **Percursos Linguísticos** (UFES), v. 10, p. 123-143, 2020.
- SENA, J. Caboka Dissidente: rastros, texturas, encruzilhadas amazônidas. In: COSTA, M.; MIRANDA, D.. (Org.). **Perspectivas Afro-Indígenas da Amazônia**. 1ed. Curitiba: CRV, v. 1, p. 173-200, 2021a.
- SENA, J. Afrocentrismo Amazônida? comentários teóricos a partir do cruzo. **REVISTA SENTIDOS DA CULTURA**, v. 8, p. 159-177, 2021b.
- SENA, J. Caboka Bixa: performances e políticas de territorializar o cu/queer. In: SOUZA, D.; SANTOS, D.; ZACARIAS, V.. (Org.). **Bixas pretas**. 1ed.Salvador: Devires, v. , p. 134-150, 2022a.
- SENA, J. Caboko/a: afro-descendente-indígena. In: PEREIRA, E. PINHEIRO, D. CORRÊA, E.. (Org.). **Etnografia da Amazônia**. 1ed.Santarém: Pará, v. 1, p. 47-59, 2022b.
- SENA, J.; MENDES, C. Dona Rouxita: concepções e práticas de uma pajé afropindorâmica, n. 36. V.1 **Revista África e Africanidades**, 2020, p. 15-20.
- SENA, J.; SILVA, V. C. D. ; SOUSA, D. C. L. . Para de ter vergonha de ti e aceita o cabelo que tu tem: performances narrativas de raça e gênero na Amazônia Marajoara. **CADERNO DE LETRAS** (UFPEL), v. 1, p. 35-57, 2021.
- SENA, J. BORGES, E. . Curupiranhã, a Viada da Amazônia. **Fotocronografias**, v. 07, p. 12-29, 2021.
- SILVA, P. **O Quilombo Jocojó**: uma comunidade de negros em Gurupá-PA. Dissertação (Mestrado em Diversidade Sociocultural), Museu Paraense Emílio Goeldi. Belem: 2022.
- SILVA, M. O tráfico de africanos na Amazônia colonial: abordagens historiográficas. **Revista Margens**, 2015, p. 270-289.
- SILVA, M. Caboclos. **História**. Unisinos, v. 18, n. 2 p. 338-351, 2014.
- SOUZA JUNIOR, J. A. de. Negros da terra e/ou negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. Salvador: **Afro-Ásia**, v. 48, p. 173-211, 2013.
- VERAN, J. 'Nação Mestiça': As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Vol. 3, n.9, jul/ago/set 2010, p. 21-60.
- WALLERSTEIN, I. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, L. **Un mundo jamás imaginado**. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.

Caminhos e fluxos de uma
**IDENTIDADE RURAL E INTERIORANA NA AMAZÔNIA
PARAENSE**

Paths and flows of
**A RURAL AND INTERIORANA IDENTITY IN THE AMAZON OF
PARÁ**

Ester Paixão Corrêa²²

Universidade Federal do Rio Grande do Norte/CAPES

Resumo: Este ensaio é uma (auto)reflexão sobre os trajetos e fluxos de uma identidade Rural, Interiorana e Afro-indígena construída por meio do território, das ancestralidades e da biointeração no meio ecológico e cultural da comunidade de Tatuiaia, na Amazônia Atlântica paraense. Proponho escre(vi)ver uma narrativa outra sobre formas particulares de existências rurais e interioranas, atravessadas por fluxos contemporâneos que estão em constante movimento. Desde uma perspectiva subjetiva, partilho das particularidades de “ser do interior” como uma possibilidade de desconstruir uma identidade negativizada pela modernidade ocidental. Nesse sentido, o cotidiano, em sentido histórico e contemporâneo conta sobre as formas de vivências sustentadas por meio da força vital da terra e do trabalho na roça. As diásporas, a caminho da Universidade, constroem um fluxo entre o rural e o urbano, no qual o território está sempre no horizonte.

Palavras-chaves: Ruralidades; Interioridades; Afro-indígena; Amazônia; Fluxos.

Abstract: This essay is a (self) reflection on the paths and flows of a rural, *interiorana* and Afro-indigenous identity built through territory, ancestry and biointeraction in the ecological and cultural environment of the community of Tatuiaia, in the Atlantic Amazon of Pará. I propose to write another narrative about particular forms of rural and inland existences, crossed by contemporary flows that are in constant movement. From a subjective perspective, I share the particularities of “being from the interior” as a possibility to deconstruct an identity negativized by Western modernity. In this sense, everyday life, in a historical and contemporary sense, tells about the ways of living sustained through the vital force of the land and work in the fields. The diasporas, on their way to the University, build a flow between the rural and the urban, in which the territory is always on the horizon.

Keywords: Ruralities; Interiorities; Afro-indigenous; Amazon; Flows.

²² Antropóloga com mestrado (UFPA) e doutorado (UFRN) em Antropologia Social. Contato: antropoviagem.ester@gmail.com

De onde vêm meus passos...

Talvez minha lembrança de infância mais forte seja eu, sozinha, na casa com minha mãe, enquanto todos estavam trabalhando, o que era muito raro, uma vez que nós somos uma dessas numerosas famílias, comum nos interiores da Amazônia Atlântica rural paraense, e eu, a caçula, “forçava” minha mãe a ficar em casa, já que não tinha idade para ir para a roça nem para a escola. Lembro de minha mãe apoiada em um *jirau*, fazendo algum dos afazeres domésticos, e eu com um caderno e um lápis. Na barra da sua saia, pedia explicações e ajuda com aquele material. Talvez essa tenha sido uma memória inventada, das tantas vezes que ouvi mamãe contando essa história sempre que queria ressaltar a alguém como eu era estudiosa desde criança. Mas a sensação de sentir um caderno na mão, guardo até hoje.

Fui para a escola antes dos 7 anos permitidos pela legislação da época, estudava na condição de não matriculada. Mamãe atendeu facilmente meus pedidos de ir para a escola com meus irmãos mais velhos, uma vez que isso também a permitia desenvolver, junto com o papai, o trabalho na nossa roça. Naquela escolinha rural, de classes multisseriadas, da comunidade de Tatuaiá, no interior da Amazônia Atlântica, comecei meus primeiros passos rumo à escrita, chegando a um grau de alfabetização não experimentado pelas minhas ancestrais.

Este ensaio é uma (auto)reflexão sobre os trajetos e fluxos de uma identidade rural e interiorana, construída por meio do território, das ancestralidades e da biointeração entre os sujeitos, animais, plantas, dentre outros seres que compõem o meio ecológico e cultural da comunidade de Tatuaiá. Nesse refletir, que também é um contar ancestral, sobre mim, sobre minha mãe, trago à luz uma perspectiva subjetiva para pensar outras narrativas dos modos de ser e pertencer dos povos rurais. É, também, um ponto para reflexão sobre uma noção de modernidade, que tenta apagar as narrativas de outros espaços-tempos,

inferioriza a auto-estima dos povos rurais, em uma narrativa da modernidade ocidental que nos situa fora dos fluxos e dos deslocamentos contemporâneos do urbano.

Transitar pelos meus fluxos subjetivos, históricos e contemporâneos é fazer uma viagem pelos itinerários de uma pessoa com formas particulares de existências forjadas no caminho do roçado a partir de onde construí um longo itinerário que vai além deste, transita pelas esquinas, periferias e centros das cidades, transcende fronteiras internacionais e retorna, cruzando novas fronteiras subjetivas.

Esta reflexão sobre a noção de si (e das suas) utiliza a teimosia como método, uma escrevivência, como disse Conceição Evaristo, baseada nas memórias das vivências no Tatuiaia, nas autoanálises, e nos sentidos dos retornos, entre o vai-e-volta dos fluxos de uma cultura negra interiorana, presença viva na memória, nas minhas formas de ser no mundo e na construção intelectual. Ressalto nesta escrita a figura da minha mãe, como grande articuladora do futuro que hoje vivencio, pois foram as estratégias articuladas por uma mulher negra trabalhadora rural que vislumbrava o “futuro melhor” para os filhos, que apontou para os caminhos da (univer)cidade e os caminhos de volta para o Tatuiaia.

Parte desse caminho, refaço aqui. Convido à reflexão sobre mulheres rurais e interioranas, seus caminhos e trajetos, e à (des)construção um imaginário construído sobre os fluxos da vida rural-urbana. Utilizo como procedimento de análise uma contextualização, reconstrução e interpretação da minha trajetória familiar e individual.

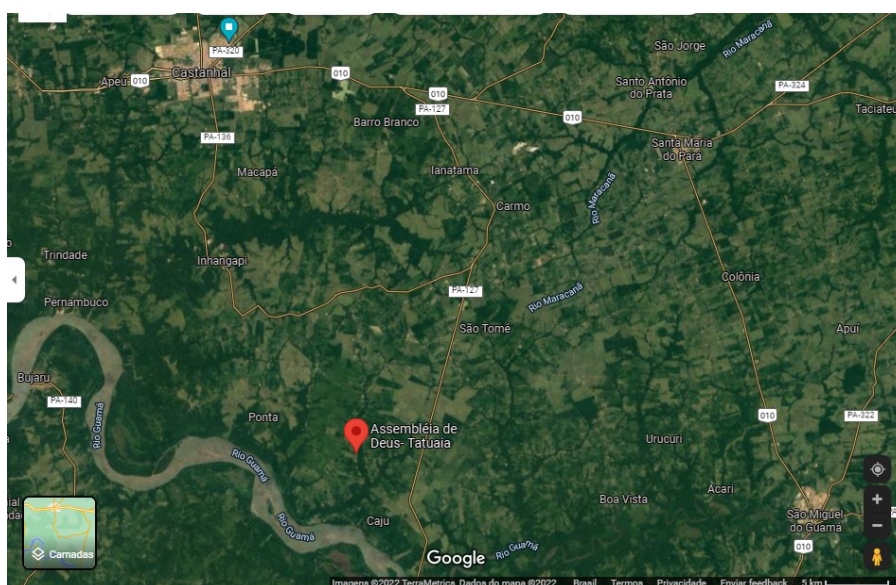
Ser do interior

Nasci no interior da Amazônia Atlântica do Pará, na comunidade rural Tatuiaia no município de São Miguel do Guamá, em meados da década de 1980. Era uma época de grandes transformações no Brasil, muitas das quais estávamos

alheios, quase tudo que nos chegava de notícia do mundo era através da voz do Brasil, em alguma transmissora AM que ouvíamos todas as noites, no rádio campeão Imperador amarelo, que meu pai havia comprado um ano antes do meu nascimento. Era nossa base de informação sobre o mundo, mas também havia as notícias que chegavam do contato com a cidade.

Imagem 1 e 2:

Localização de Tatuaiá – São Miguel do Guamá – e cidades próximas que recebem o fluxo: São Domingo do Capim, Inhangapi e Castanhal. Em frente à Assembléia de Deus, a casa em que cresci.



Fonte: google maps.

Já na década de 1990, tivemos nossa primeira televisão em preto e branco, que precisava ser ligada a uma bateria de carro para funcionar, as sessões de TV estavam restritas a algumas programações noturnas de determinados canais, que eram capturados pela antena, por ser esse o horário no qual as pessoas tinham direito ao descanso após um dia intenso de trabalho na roça ou no retiro, mas também para economizar bateria, uma vez que a recarga da mesma só era possível de ser feita uma vez por semana, em alguma planejada ida até a cidade.

No mais, minhas memórias dessa época, é de muita fartura, nunca nos faltava nada, o que não significa que não tínhamos dificuldades, mas havia sempre a possibilidade da pesca nos igarapés, da caça, da galinha caipira, do porco, havia farinha de mandioca e tapioca em abundância, e as frutas e legumes sazonais, a época do milho, a fartura do açaí, as mangas, o jambo, o cupuaçu que estragavam em baixo do pé. Isso era parte das estratégias que sustentavam vidas, no nível cotidiano. A cidade complementava com alguns itens necessários como o charque, o peixe salgado, o feijão, o arroz, alguma comida fresca, que vinham nas compras quinzenais (às vezes semanais) de quando se ia à cidade comercializar a produção da farinha de mandioca.

Esse modo de vida aquilombado foi construído em uma região intensamente marcada pelas existências de quilombos, o que marca a forte presença de pessoas negras. Penso que muito da composição sociocultural da região é feita das fugas de resistência do período cruel da escravização, sobre a qual Bezerra Neto et al (2009) escreveram, contando que a vida em muitos dos quilombos paraenses era abundante, em contraposição à situação de escravizados vivendo na cidade. Aqueles viviam da caça, da pesca, da coleta de frutos – destacadamente, o açaí –, cultivavam as roças e a partir da mandioca produziam diversos tipos de farinha e também o tucupi²³. Além disso, havia uma ligação com

²³ Este último é um dos principais produtos utilizados pelas tacacazeiras das cidades do Pará, que era uma prática estratégica de comércio muito importante para a sobrevivência e articulação da liberdade das mulheres negras escravizadas. E ainda é uma forma de ganho desenvolvida por

negociantes e regatões no comércio desses produtos.

Assim como nos quilombos anteriores, a dieta da população interiorana ainda se baseia na farinha de mandioca, no açaí, na pesca, estes são também a base nas negociações com a cidade. A formação dessas práticas, principalmente em torno da mandioca, é uma herança dos quilombos, além de Santos (2015), essa relação entre quilombos e a mandioca vem sendo pesquisada também na Amazônia paraense (ROMAN; SOUZA, 2020; COSTA, 2012). É importante lembrar que a formação dos quilombos tem a participação indígena, Gonzalez (2018) contou que esses territórios foram/são formas alternativas de sociedade que politicamente organizados, resistiam à superexploração, eram espaços constituídos não apenas por sujeitos negros, mas também por índios, brancos e mestiços. Argumento que negros e indígenas desenvolveram formas de solidariedade coletiva que reverbera na formação de práticas culturais atribuídas a essas duas formas de saber.

É igualmente relevante relembrar que a mandioca – *Manihot esculenta* – é provavelmente originária da Amazônia, o resultado da domesticação da planta pelos indígenas tem atravessado os saberes, modos de vida e as práticas culturais da região. Em consonância com isso, Farias (2019, p. 18) arguiu que a mandioca era um dos “elementos fixos na alimentação indígena representados por: farinha e beijus, onde o primeiro constituía o conduto essencial e principal, acompanhando tudo o era comível, da carne a fruta.”.

Além dessas particularidades históricas, penso ser necessário perceber algumas particularidades que configuram o “ser do interior” na contemporaneidade. Rumo à desconstrução de uma identidade negativizada pela modernidade ocidental, contraponho uma experiência familiar na qual as existências e os itinerários de vida são proporcionados pela fartura das frutas e ervas, e pelo trabalho na roça. Proponho retirar algumas inadequações e

mulheres, dentre estas muitas são negras.

reconstituir esse “ser do interior”, no sentido de refletir sobre as complexidades das posições que os sujeitos rurais ocupam. Essa invenção do interior como um lugar inferiorizado é uma prática colonial se perpetua no/desde o cotidiano. Krenak (2020) é assertivo ao dizer que “o cotidiano é a prova dos nove”, se as práticas coloniais se reproduzem no cotidiano, as resistências igualmente aí se reproduzem.

Por uma perspectiva histórica, saliento que o modo de vida na comunidade, a vida cotidiana era marcada fortemente pelo trabalho, pelo pouco contato com a cidade, e, por exemplo, pela falta de eletricidade, esses eram fatores que direcionavam as criatividade na busca por formas de existir e se relacionar com o meio ao redor. Muitos aspectos da vida cotidiana, e dos modos de vida no Tatuáia, em tempos passados, ainda permanecem no tempo presente.

A biointeração, como propôs Santos (2015), era a base da articulação da vida vivida na comunidade, na qual o caminho da roça, os banhos e as pescas nos igarapés, o contato com a mata, apanhar o açaí, eram parte importante do relacionamento entre os sujeitos e o tempo-espaço, pois eram esses aspectos da vida vivida que proporcionava os aprendizados necessários para a reprodução das tecnologias ancestrais fundamentais para o viver, para se relacionar com a força vital que vem da terra. A biointeração é uma categoria importante para contar sobre os aprendizados possíveis na relação dos povos das comunidades rurais com o que está ao redor.

Penso que “interior” é uma categoria muito densa, por isso me parece perfeita para auxiliar nessa tarefa de complexificar aquilo que sempre foi considerado do âmbito do “simples”, da “vida simples”, utilizando muitas vezes disso para reducionismos. Ser do interior é estar no centro e dentro. Estar no interior não é estar à margem, é estar no cerne daquilo que é mais vital para a vida. É o interior que sustenta a cidade, “se o campo não planta, a cidade não

janta”²⁴. O que está no exterior é a cidade. O interior sempre foi vida. Apesar de todo assédio da modernidade e da ameaça à autonomia produtiva e alimentar – “presente” da vida moderna, da indústria do consumo e dos agrotóxicos –, que complexificam ainda mais as fronteiras entre o rural-urbano, e que desvaloriza, por exemplo, o trabalho na roça²⁵, o interior, o rural, é capaz de ressignificar nos seus próprios termos.

Frente às novas e antigas formas de se relacionar com a cidade, há elementos que se perpetuam e se ressignificam. Muitas dessas construções sobre “ser do interior” persistiram mesmo quando as fronteiras entre o urbano e o rural se tornaram mais fluídas. Por meio do sentido histórico, é possível dialogar com o presente. Nesse sentido, é oportuno refletir sobre como essa identidade tem sido ressignificada ao longo dos tempos, inclusive para contrapor algumas representações cristalizadas de camponesas e camponeses como sujeitos estáticos no tempo e no espaço.

Centralizar e reconstruir uma “identidade interiorana”, tem a ver com contar que a estima das pessoas do interior, da zona rural, é afetada pela comparação ou pela supervalorização da vida de quem vive na cidade. E que isso ainda é parte grande das subjetividades de muitos, que como eu, estão no fluxo da cidade. Quantos de nós, interioranas/os, não crescemos nos comparando com os primos da cidade? Desejando o aclamado espaço citadino, como o lugar do moderno, das oportunidades.

Ser do interior, como problematizou Sena (2021), era vergonhoso, desprestigiado, quaisquer manifestações de *caboquisses* eram tomadas como piada. Nesse sentido, Domingues e Gontijo (2021) provocam a reflexão ao denunciar que, segundo o imaginário construído nas metrópoles “o interiorano é o caboclo (utilizado de modo pejorativo), o matuto, o bicho do mato, o atrasado ou o jeca,

²⁴ Esse é um lema político de trabalhadoras e trabalhadores do campo.

²⁵ O consumo de alimentos processados, o maior acesso a produtos industrializados e a mão de obra em êxodo são motivos pelo quais há cada vez menos *retiros* – casas de farinhas – no Tatuia.

aquele que é eximido de tecnologias, aquele que vive onde a modernidade jamais chegou ou dificilmente chegará” (p. 66). Dialogo com essas proposições no sentido de ressaltar algumas cristalizações em torno da construção da diferença sobre sujeitos que não se encaixam nos imaginários das capitais, das metrópoles.

Entre as formas que o interior rural tem de se ressignificar no tempo-espço, é possível pensar que, toda uma forma de ser, fazer e se relacionar foi historicamente desvalorizada pelos padrões da modernidade. Porém, é possível analisar que os saberes repassados geracionalmente, se mostram cada vez mais vitais para a sobrevivência global na atualidade, um exemplo é o fato de a mandioca ter sido considerada como o alimento do século XXI pela ONU, demonstrando a importância dos saberes e modos de fazer dos camponeses. Além disso, temas que estão na ordem do dia como o direito à soberania alimentar, assim como, o controle sobre o consumo, o auto cultivo, os remédios naturais, a circulação de saberes entre comunidades, perpassam essa experiência rural e interiorana.

O caminho da roça

Um dos grandes marcadores da identidade dos povos rurais amazônicos é o trabalho na roça, sendo o cultivo da mandioca o elemento primordial na sobrevivência das comunidades por meio da feitura da farinha de mandioca, uma das maiores referências dos hábitos alimentares desses povos, que é, ao mesmo tempo, uma mercadoria e o sustento principal. Já argumentei anteriormente sobre como isso está em constante processo de ressignificação no tempo-espço.

Transitar por entre os fluxos da identidade interiorana é acima de tudo, uma viagem pelo caminho do roçado, muitas trajetórias rurais se constroem, grande parte negras trajetórias – como é o caso do Tatuiaia – por meio do trabalho com as roças. O roçado é o lugar do plantio, para o qual as pessoas se deslocam até

ele. É um espaço complexo, e por isso, oportuniza experiências diversas que atravessam o âmbito geracional e de gênero. Trilhar o caminho da roça é, antes de tudo, um aprendizado.

O cultivo da mandioca é realizado por etapas, um ciclo que se estende ao longo de um ano, aproximadamente. No plantio, o trabalho familiar envolve a colaboração de todas as pessoas com idades aptas a trabalhar. Anteriormente a isso, na etapa da preparação do terreno, o trabalho é exclusivamente masculino, com a derrubada e a queima. A limpeza é um serviço pesado, no qual as mulheres também se envolvem. O *retiro* é a casa de farinha no Tatuiaia, é o local de trabalho que está mais próximo da casa. Está organizado a partir das ferramentas, cada qual com uma função e com valores comerciais e simbólicos específicos, também envolvem os modos de fazer de outras pessoas. Uma das principais ferramentas é o forno de cobre e o motor a óleo. Possuir um forno de cobre para torrar a farinha e um motor a diesel para cevar a mandioca, era/é um fator de distinção social. Além disso, o retiro é um espaço de intensa socialização e troca, por onde circulam familiares e vizinhos.

Tanto a roça quanto o *retiro* são espaços das técnicas corporais, citando Marcel Mauss, e das aplicações dos saberes, da divisão sexual do trabalho, no qual mulheres trabalham tanto quanto os homens, apesar de ocuparem aquilo que chamam de tarefas mais “leves”. Difícil é distinguir o que há de leveza entre passar o dia coando massa em uma peneira [tarefa geralmente das mulheres] e torrar a farinha [tarefa geralmente dos homens]. Ou seja, até as tarefas consideradas mais leves são extremamente cansativas.

Toda a produção agrícola gira em torno da farinha, como um produto principal do cultivo da mandioca, pois é a mercadoria comercializada nas feiras das cidades que dá o retorno imediato, em dinheiro, o que é necessário para o sustento familiar. Porém, há alguns subprodutos como a goma, a farinha de tapioca, o tucupi, que também fazem parte do ciclo de produção da mandioca,

mas não são as atividades principais. Muitos destes produtos além de gerar dinheiro, se constituem também como dádivas, nas trocas por meio das alianças pactuadas, geralmente com pessoas na cidade.

Imagem 3: Torra da farinha de mandioca.



Fonte: Ester Corrêa, 2019.

Foi entre esses espaços, tempos, ferramentas etc. que construí minha subjetividade interiorana. O caminho do roçado e do retiro foram territórios de aprendizagens, das técnicas, mas acima de tudo, da consciência de que foram essas técnicas, esses lugares, esses modos de fazer que sustentaram os meus

sonhos e planos de alcançar a educação superior. Minha mãe foi grande incentivadora e gestora de um projeto educacional que envolvia o sonho de ter um/a filho/a na Universidade. Para que isso acontecesse, era necessário estar na cidade e estabelecer um fluxo interior-cidade que possibilitasse os meios de subsistências nesse novo ambiente.

Nesse sentido, minha mãe desenvolvia múltiplas jornadas, além do trabalho pesado, o papel do cuidado com filha/os, e que necessitou desenvolver agências e estratégias para “sobreviver e resistir” num contexto sociocultural racista e capitalista. Isso reverbera no que Gonzalez (2018, p. 51) postulou, de que “a mulher negra anônima, sustentáculo, econômico, afetivo e moral de sua família” é quem desempenha o papel mais importante na sociedade, a sua luta pela sobrevivência deve encorajar a luta coletiva por posições sociais mais justas e igualitárias.

Fluxos interior-(univer)cidades-interior: Estimas em (re)construção

Entre as “geografias do moderno”, onde a narrativa da modernidade ocidental urbanizada tenta constantemente apagar as narrativas de outros espaços-tempos, a diáspora torna-se um elemento de anseio. As cidades tornaram-se os espaços-tempos do desejo, forçando as diásporas no sentido rural-urbano. Devo ressaltar que meus pais nunca aderiram à diáspora para a cidade, decidiram que comprariam uma casa em uma cidade próxima, que permitisse o fluxo para as escolas, mas que manteriam a vida cultivando a mandioca e cuidando da terra.

A educação formal e o trabalho assalariado são fatores que movem/ram às diásporas em busca de horizonte no qual o direito à educação e ao trabalho “digno” era/é cidadão: era/é necessário estar na cidade para sonhar com oportunidades. Nesse contexto, o “êxodo rural também atendia a grande demanda

por mão de obra nos grandes centros urbanos, esvaziando os territórios tradicionais, enfraquecendo a resistência contra colonizadora” (SANTOS, 2015, p. 53), ou seja, o êxodo rural, por conta da precarização das condições de vida no campo, também é um projeto da modernidade, em busca de mão de obra assalariada barata. As pessoas saíam do Tatuáia atraídas por uma forma de vida na cidade, se moviam, possivelmente, em direção às periferias das cidades. Muitos sujeitos iam em busca de um trabalho assalariado na Companhia Têxtil de Castanhal, ou iam parar nas periferias de Belém. Esse processo aconteceu durante décadas, e segue ocorrendo.

A busca por uma forma de vida validada pelo modelo ocidental aplicou uma série de transformações na organização sociocultural dos povos campestres, dos povos interioranos da Amazônia rural. Com a “virada da modernidade”, quando a cidade chegou ao interior, muitos dos modos de fazer tradicionais se desfizeram, assim, a identidade rural e a noção de território sofreram profundas transformações até mesmo nos locais mais alheios às cidades. A chegada da energia elétrica sincronizou, por um lado, de algum modo, a vida em comunidade – de quem “ficou” no interior – com a vida citadina, por outro lado, anunciou as diferentes formas de experimentar as temporalidades no início do século XXI, que ainda era baseada nos saberes, valores e tecnologias ancestrais.

A geladeira foi uma “revolução” no Tatuáia, a máquina de bater açaí e a *internet* também. O peixe salgado, já não era tão essencial, como quando na época em que a comida salgada era base da alimentação, uma vez que não estragava fácil. O processamento do açaí passou do *aguidau* para as máquinas batedoras. Lá se foi o uso das peneiras! As motocicletas invadiram o interior, é um meio de transporte principal, tanto nas estradas das comunidades quanto nos fluxos para as cidades. Hoje, a invasão das motocicletas na comunidade me assusta. A *internet* rural conecta os celulares que comunica com parentes, amigos e desconhecidos remotos e também mostra uma outra forma dos sujeitos produzirem a si nas redes

sociais, por exemplo. Mesmo com todas as transformações, há as resistências aos processos da modernidade, são formas de reinvenções, práticas e saberes que se mantêm, quero dizer, em concordância com a perspectiva de Quijano (1998), que mesmo em meio à “globalização” a experiência cultural vai se reorganizando na comunidade.

Em muitos casos, emerge uma identidade que passa a transitar pelos fluxos interior-cidade/cidade-interior, no qual o rural ainda continua sustentando o modo de vida urbano, tanto no sentido das identidades como no sentido prático daquilo que torna a vida vivida possível. Mesmo quando há a diáspora, os laços com o lugar, com a comunidade, com familiares, com a terra, não se rompem. Tratando da minha perspectiva familiar, a mudança para a cidade, construiu uma identidade que estava em constante fluxo, pois habitava os dois espaços até quando migrei para outras cidades e estados do país. Desde uma periferia de Castanhal, meus itinerários transitaram pelas escolas públicas, feiras, esquinas, igrejas, praças etc. com destaque especial para a chegada à Universidade.

Nesse movimento de ir-e-vir, literalmente, se construiu uma trajetória escolar na cidade, um modo de vida que era sustentado pela farinha de mandioca, e pela farinha de tapioca torrada pela minha mãe, que pagava meu curso pré-vestibular. Por meio das agências de minha mãe, de um esforço pessoal e da expansão das universidades no início dos anos 2000, ingressei pela primeira vez na Universidade pública, na ocasião inaugurei um ciclo de diásporas quando fui morar no Sudeste do Pará.

Minha trajetória é marcada pela entrada na universidade pública, onde cursei graduações, mestrado e agora, o doutorado em Antropologia Social. Isso só foi possível, graças à tapioca da minha mãe, uma técnica particular – ela é uma exímia torradora de tapioca – que adquiriu com sua mãe, nossa Mãe Velha, mulher negra e rural, nascida naquela região. Um “aprendizado de retiro” (CORRÊA [et al], 2021) que sustentou sonhos e outros vãos.

As mulheres são grandes guardiãs de práticas e saberes, principalmente as “mais velhas”, como minha mãe, Dona Rita, que não consegue se afastar do terçado, nem da enxada. Aos 74 anos, ainda sai para coletar castanhas de andiroba para extrair o óleo, da forma como aprendeu com meu avô. Além disso, domina uma série de saberes sobre animais, plantas medicinais, sobre formas de plantio, espécies de mandioca, dentre outros. Por meio da biointeração de minha mãe com o ambiente, é possível colocar a *interioridade* em uma perspectiva de gênero. As práticas de troca, as práticas de cura, o cuidado com a terra, o domínio do quintal (ou terreiro), o cuidado com a galinha caipira, tudo isso comunica sobre as práticas cotidianas das mulheres, por uma perspectiva cultural e ecológica, e permitem refletir sobre as ações e agências dessas mulheres rurais.

Um corpo diaspórico interiorano

Na última vez que visitei a comunidade²⁶ de Tatuiaia, no ano de 2021, já estava interessada em refletir antropologicamente sobre a minha história e das minhas ancestrais, enfim, apresentar uma narrativa familiar rural que não entra nas histórias oficiais sobre família e parentesco no Brasil. A curiosidade antropológica me levou a remexer os documentos de família, uma maleta que meu pai guardou a vida toda e que continuou bem guardada após seu falecimento. Nela encontrei a certidão de casamento da minha avó paterna, a qual ela não pode assinar, pois “se dizia não saber ler e escrever”. Era o que estava escrito: “assignado a rogo da nobente”. Foi quando me dei conta que possuía o privilégio da escrita que minhas ancestrais não experimentaram. Elas não escreveram suas próprias histórias. E ninguém as escreveria. Isso me inspirou escrever um texto, nomeado Voos ancestrais (CORRÊA, 2021), que foi uma reflexão ancestral-poética sobre esse episódio da certidão de casamento. Em seguida, escrevi um texto

²⁶ Atualmente, resido na cidade de João Pessoa.

publicado em CORRÊA [et al] (2021), que trata sobre as experiências e saberes da minha mãe. Acredito na arte e na escrita como resistência e suporte para movimentar a história.

Nos encontros com o pensamento colonial, que o acesso à academia e ao conhecimento desnudaram, a consciência do racismo, das desigualdades de gênero, ter que me adequar às práticas coloniais, de supervalorização do conhecimento formal, que é o conhecimento ocidental validado, me fez chegar a um ponto de necessidade de retorno. Retorno para a comunidade, retorno às práticas ancestrais, retorno aos conhecimentos. Minha mãe é a peça fundamental nesse processo. A escrita era um ponto importante nesse retorno. Senti uma necessidade de escrever sobre minha mãe e sobre minhas ancestrais.

Conceição Evaristo descreveu de forma inigualável as necessidades das escritas de uma mulher negra, que muito inspira este texto. “O que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em lugares não-letrados. E quando muito, semialfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita?” Perguntou ela. “Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a compreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida” (2020, p. 53). Responde.

A ideia do corpo-território sempre foi muito presente nas minhas autopercepções, mesmo quando não conseguia nomear isso. Essa expansão pelo horizonte sempre carregava as marcas do caminho da roça. Domingues e Gontijo (2021, p. 76) postularam que a *interioridade* é/pode ser uma “identidade que as pessoas situadas no interior carregam consigo em suas diásporas múltiplas, para além dos tempos físicos e dos espaços materiais”. Esse sair do seu lugar, mas levar consigo um território cria novas formas de viver entre-fronteiras, que no meu caso, é também viver nas margens do capital e da metrópole tal qual Anzaldúa (2012), atravessada pela raça, território e gênero, tornando-me várias pessoas em um só ser.

Traçar meus itinerários é construir essa geografia de si, na qual os pertencimentos raciais e territoriais, assim como os trânsitos e fluxos, reconstróem o território em um corpo diaspórico interiorano – que comporta minha própria subjetividade. Por essa perspectiva, penso ocupar um espaço propício para uma (auto)reflexão antropológica preocupada com as posicionalidades e a produção de um conhecimento localizado, uma vez que, como argumentou Abdu-Lughod (2000) não podemos fugir das nossas localizações em nossas formas de produzir conhecimento.

Nessa trajetória pessoal meio nômade, emprestando a frase de Krenak (2020), a possibilidade do diálogo com diferentes pessoas, na qual o privilégio da escrita, do trânsito, do fluxo para as cidades/países, me posiciona, assim como Krenak, em lugares diferenciados da maioria das pessoas da minha comunidade, escrever sobre minha comunidade, sobre minhas origens é fornecer um ponto de vista sobre a organização do mundo. Diante desse mundo que também é duro, como lembrou Krenak (2020), no qual as pessoas lutam pelo deslocamento cotidiano, eu sou essa sujeita que desembarcou em lugares improváveis.

A diáspora para a cidade me levou a outros lugares, possibilitando recorrer outros países e morar em outros estados do país. Essas extensões da diáspora cidadina foram propiciadas pela entrada na universidade pública. No caminho da universidade, a reflexividade que aflorou dos processos sociais vivenciados, em termos de classe, gênero e raça, me aproximavam da minha comunidade, sem que jamais tenha perdido de vista a noção de lugar, do lugar onde ainda vive a maior parte da minha família.

As viagens internacionais me levaram a confrontar com sujeitos que primeiramente me perguntam de onde eu sou. Nesses fluxos das viagens – que marcam minha trajetória profissional e pessoal – os signos como o nariz, a bunda grande, o olho miúdo, o cabelo crespo serviam como um texto a ser lido (HALL, 1995), tais características apontavam para uma leitura que ora era uma

“morenidade” ora uma “indigeneidade”. Nesse processo de descoberta de um corpo racializado, territorializado, emergiu um ‘artesanato de si’ que visava reposicionar-me em um sistema cultural racista, dentro do qual politizar a identidade racial e territorial é tarefa primordial.

Assim, minhas novas e antigas identidades davam origens a novas formas de identificação. Identidades que emergiram diante do encontro com esse outro branco, assim, além de descobrir-me negra, fui impelida a abraçar minha parte oriunda da contribuição indígena da minha formação comunitária. *Indianizar-se* ou abraçar o lado indígena da minha formação, no sentido da provocação de Silvia Cusicanqui. Assim, me construí afro-indígena, como uma forma de refletir sobre o constante apagamento da presença indígena na nossa formação sociocultural. Nesse processo de estabelecer distinção entre o “eu” e os “outros” metropolitanos, busco me afastar do conceito colonial da mestiçagem, e aponto para uma categoria Afro-indígena vivenciada.

A estética racista das instituições, interseccionada com a questão geopolítica – principalmente em contexto de diáspora e deslocamento –, construíram meu sentido de negritude. Na leitura da diferença social, como argumentou Hall (1995), “a superfície da aparência”, o corpo é posto como um texto, o qual todos nós lemos, é o que aparece no campo de visão humano, “onde ver é crer”. No qual a aparência é aquilo que está inscrito no corpo, é “poderoso, evidente e concretamente presente” (p. 4). E é isso que a gente sente no corpo.

Conhecer a estética colonial do mundo foi importante para o movimento do retorno ao Tatuáia. Um retorno não definitivo, em termos territoriais, mas o retorno consciente, que reconhece as posições que ocupo, as conquistas alcançadas – conquistas essas que reverberam na comunidade –, dentre elas a escrita, e retorno com uma caneta e um caderno na mão. Escrevendo desde um entre-mundos. Consiste em um retorno consciente de que o meu ser no mundo é fronteiro, pois além do saber acadêmico, sou também marcada pelos

aprendizados de retiro, pelas cavalgadas no caminho da roça, pela descarga do *caçuá*, pela minha experiência afro-indígena, pois “eu tenho memórias internas que vieram do material do qual eu sou feita. Tempo e lugar tiveram o seu dizer” (HURSTON, 2021). Porque eu saí do interior, mas o interior não saiu de mim.

Referências

- ABHU-LUGHOD, L. Locating Ethnography. **Ethnography** 1(2): 261-267. 2000.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. 4 ed. San Francisco: Aunte Lute Books, 2012.
- BEZERRA NETO, J. M.; MACÊDO, S. F. A quitanda de Joana e outras histórias: os escravos e as práticas alimentares na Amazônia (séc. XIX). **Histórica – Revista do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, no 38, ano 5, p. 50-58, nov. 2009.
- CORRÊA, E. Voos ancestrais. In: **Revoada**. Org. Clube de Escritoras paraenses. São Paulo: Monomito editorial, 2021. E-book.
- CORRÊA, E. ARAÚJO, B. CABRAL, J. MORGHANA. **Minha mãe tem um terçado atrás da porta**. Castanhal, 2021.
- COSTA, M. Mandioca é comida de quilombola? Representações e práticas alimentares em uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira. **Amazônica - Revista de Antropologia**, 3(2):408-428. 2012.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- DOMINGUES, B.; GONTIJO, F. Como Assim, Cidade do Interior? **Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil. Ilha**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 61-83, 2021.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: EVARISTO, C. **Escrevivência e a escrita de nós**. 2020.
- FARIAS, V. **Mandioca: valor histórico, cultural e gastronômico**. RJ: Epitaya, 2019.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político econômica. Org: UCPA, Mulheres. **Primavera para as rosas negras: Lélia González, em primeira pessoa**. São Paulo, UCPA, 2018.
- HALL, S. **Raça, um significado flutuante**. Conferência de 1995.
- HURSTON, Z. N. **Meu lugar de nascimento**. Ayé: Revista de Antropologia, 2021.
- KRENAK, A. “Do tempo” in: **Pandemia Crítica**. N-1, 2020.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina (**Análisis**). Quito: CAAP, (no. 44, agosto 1998).
- SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- ROMAN, G.; SOUZA, I. Plantando mandioca e criando in/comensurabilidades. **ANTHROPOLÓGICAS** 31(1):141-168, 2020.
- SENA, J. Caboka Dissidente: rastros, tezturas, encruzilhadas amazônidas. In: COSTA, M.; MIRANDA, D. (Org.). **Perspectivas Afro-Indígenas da Amazônia**. 1ed. Belém: 2021, p. 173-200.
- ONU. **Produzir mais com menos: Mandioca. Informe de política**. Um guia para a intensificação sustentável da produção (FAO, 2013) 24 p.
- VIVEROS VIGOYA, M.; FACUNDO NAVIA, A. M. “Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial”, **Equatorial**, vol. 8, nº 14, p. 1–16, fev. 2021.

POSSO SER NEGRO-ÍNDIO?

Reflexões sobre a perspectiva afroindígena em um quilombo na Amazônia

CAN I BE A BLACK-INDIAN?

Reflections on the Afro-indigenous perspective in a Quilombo in the Amazon

Maria Madalena dos Santos do Carmo²⁷

Museu Paraense Emílio Goeldi

Resumo: Este texto apresenta reflexões acerca da categoria “negro-índio”, termo que indica nossas raízes negras e indígenas do quilombo Itamoari, localizado no município de Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil. A partir do uso de entrevistas e da observação participante, a pesquisa traz à reflexão a importância de não esquecer o lado indígena da nossa história quilombola, diante as considerações do olhar de fora e, principalmente, do Estado, em tentar nos definir e tutelar, visando somente um lado da nossa história.

Palavras-chave: Negro-índio; Quilombo Itamoari; afroindígena.

Abstract: This text presents reflections on the category “black-indian”, a term that indicates our black and indigenous roots from the quilombo Itamoari, located in the municipality of Cachoeira do Piriá, Pará, Brazil. From the use of interviews and participant observation, the research brings to reflection the importance of not forgetting the indigenous side of our quilombola history, in view of the considerations from the outside and, mainly, from the State, in an attempt to define and condition us, targeting only one side of our story.

Key-words: black-indian; Quilombo; Itamoari; afro-indigenous.

²⁷ Historiadora (UFPA), Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi. Contato: madallen.hist96@gmail.com

Um quilombo na Amazônia

O ato de escrever, analisar e pesquisar sobre determinado assunto exige da pesquisadora o distanciamento para estranhar seu tema de estudo. Neste escrito, ao mesmo tempo em que exerço o estranhamento, também pratico o aprofundamento em minha história, quando me permito olhar para outras de suas faces: seu legado indígena.

O quilombo Itamoari, localizado no município de Cachoeira do Piriá, estado do Pará, faz parte da região Gurupi, região conhecida historicamente pelas relações entre as populações negras e indígenas, tal como já elencados por autores como Flavio Gomes (1997), Darcy Ribeiro (2020) e Jorge Hurley (1932). No quilombo Itamoari, podemos observar no canto, na dança, pesca e no partear a influência indígena e africana operando em um só tom, refletindo no cotidiano nossas raízes negras e indígenas, ao que convenhamos chamar e identificar como negro-índio.

Nesse sentido, este trabalho traz reflexões sobre o ser negro-índio, categoria sob debate, mas que reflete em nossas falas, cantos e saberes o que somos e de onde viemos, sobre nossa história. Trabalhando através de entrevistas e observação em campo e se baseando no conceito de Escrivência, da autora Conceição Evaristo (DUARTE; NUNES, 2020), esses escritos carregam, além das vivências, as denúncias das tentativas de silenciamentos no processo de identificação de comunidades negras e indígenas da Amazônia.

Em um texto contínuo, trago experiências vivenciadas no quilombo Itamoari junto com entrevistas realizadas no ano de 2021 e 2022. Articulo as discussões de autores como Marcio Goldman (2014; 2017) e Agenor Sarraf Pacheco (2012) com as reflexões sobre o termo negro-índio, para uma releitura de quem nós somos e como nos identificamos.

Reflexões sobre a perspectiva afroindígena

Em meados de 2016 visitava pela primeira vez a aldeia Sede na Terra Indígena Alto Rio Guamá, pertencente ao povo Tenetehar-Tembé. Na ocasião, na qual era bolsista de iniciação científica²⁸, conhecia o cacique Piná Tembé, da aldeia Itwaçu, que apresentava a luta do seu povo pela terra. Durante sua fala, seu Piná lança sobre mim a seguinte pergunta: você se considera indígena? No momento não tive nenhuma resposta, pois eu tinha certeza e sempre me afirmava enquanto quilombola. A interpelação do Cacique me levou a refletir sobre meu lado indígena, sobre a história que me fez gente, onde cresci ouvindo dos meus antigos sobre a chegada da minha bisavó que era indígena Tembé. O que significavam os constantes trânsitos negros e indígenas na minha comunidade? As visitas dos nossos parentes indígenas que viajavam da Aldeia Canindé (povo Tenetehar-Tembé) até o Quilombo Itamoari “tirando joia” para o festejo? Eu posso ser somente negra? Posso dizer que também sou indígena?

Tais indagações permearam durante toda a escrita do meu Trabalho de Conclusão de Curso, levando a escrever sobre as parteiras na perspectiva afroindígena, dando cabo, por um lado, das considerações de Marcio Goldman sobre relações afroindígenas (2014) e, por outro, visando a Amazônia, as indagações de Agenor Sarraf Pacheco sobre identidade afroindígena (2012). Ao estudar sobre Dona Francisca Tembé, parteira e Agente de Saúde da Aldeia Ytwaçu, e as parteiras do quilombo Itamoari, tia Orlanda e tia Bitá, notei que a principal relação entre elas em seus partejos era os seres encantados da natureza, como o corpo da mulher tinha que se preparar para lidar com o contato com a natureza, e a intermediação era o cuidado das parteiras: o partejar (CARMO, 2020).

²⁸ Pelo projeto Análise das representações Tenetehar-Tembé na gestação, parto e pós-parto (PIBIC-PRODOUTOR), coordenado pela professora Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte, a qual devo meus sinceros agradecimentos por todo aprendizado adquirido junto ao Povo Tenetehar-Tembé.

Entretanto, à medida em que fui me aprofundando e ao mesmo tempo estranhando as falas de meus parentes, tais teorias pareciam não “se encaixar” no que as práticas e saberes do meu quilombo esboçavam. Para Marcio Goldman (2017), as relações afroindígenas representam os elementos produzidos por meio do encontro entre populações afrodescendentes e indígenas. Estes elementos podem representar as resistências, práticas ou saberes. Vale ressaltar, que tal perspectiva propõe a teoria da “contramestiçagem”, tendo em vista que nesta relação o “branco” não ocupa uma oposição privilegiada em relação ao negro e ao indígena. Para Agenor Sarraf Pacheco (2012), levando em consideração seus estudos sobre o Marajó, tais encontros entre negro, indígenas e branco resultaram na identidade afroindígena. Ao mesmo tempo que Agenor Pacheco me fez refletir sobre a importância de perceber como que os coletivos formados por populações indígenas e negras na Amazônia se autodenominam.

Ambas pontuações me levaram a analisar as práticas desenvolvidas no quilombo Itamoari e refletir como nós, quilombolas de Itamoari, nós definimos, pois ambas categorias se aproximavam, mas ainda não eram suficientes para descrever as práticas e saberes da comunidade. Até que um dia, em uma reunião realizada na ramada de São Benedito, local onde são realizadas as festas dos padroeiros da comunidade, banquetes e reuniões comunitárias, surge a seguinte pergunta: “porque o nome ‘ramada’ de São Benedito? Ramada não é um nome indígena?” Rapidamente, minha tia Lúcia, uma das lideranças culturais de Itamoari responde: “porque somos negros e também somos índios”. Então, a partir desse momento, comecei a refletir que a categoria negro-índio estava a todo tempo nos cânticos, saberes e conversas do quilombo.

O primeiro exemplo, bastante significativo, diz respeito às músicas produzidas pela professora Maria do Carmo Diniz Franco junto com integrantes de Itamoari, com a intenção de receber os visitantes na época do processo de titulação do território quilombola, em meados de 1996.

Título da música: Raça negra

Nós somos da raça negra/
mesmo assim queremos nossos direitos/
que tem as outras raças porque somos brasileiros/
mesmo assim temos que lutar/
unidos para acabar/
desse negócio da raça negra ficar sem terra para trabalhar/
Barrabás, grandes poderosos/
porque eles só querem devorar/
a natureza que Deus deixou/
para o negro e índio trabalhar.

Título da música: Nesta comunidade que se chama Itamoari

Nesta comunidade que se chama Itamoari/
ela foi construída por uma só família/
ah ela foi construída por uma só família/
a qual vamos lembrar o casal de negro e índio/
chamado seu Dionísio e a bela Petroníla/
Escuta, escuta, escuta, é o lugar do esconderijo/
aonde os negros passaram a maior parte da vida/
E com as dificuldades na sua bela vida/
deixou uma comunidade na história do Brasil.

Na primeira música, podemos perceber a importância do território para os povos afros e indígenas, junto com a preservação e o usufruto de forma consciente. Enquanto que a segunda é entoada a história de formação do quilombo Itamoari, destacando os nomes de Dionísio e Petroníla (meus bisavós), lembrando nossas raízes negras e indígenas.

Um dos visitantes no processo de titulação do quilombo foi o professor Flávio Gomes, neste tempo professor adjunto da UFPA, conforme estava na escrita de sua tese sobre os quilombos do Brasil. Cabe destacar que em suas pesquisas, Flavio Gomes (1997) ressalta a formação dos quilombos da região de Turiaçu e Gurupi e a resistência tecida por populações negras e indígenas no interior da Amazônia, como exemplo o quilombo Itamoari.

O pesquisador Jorge Hurley, em 1932, durante sua expedição pelo sertão do Gurupi, ressalta a convivência de mulheres indígenas Tembé com negros do povoado Itamoari. Além de Darcy Ribeiro (2020), em sua expedição pelo rio Gurupi no final da década de 1940, que observa as práticas de sobrevivência dos quilombolas das margens do rio Gurupi eram de procedência indígena em sua maioria.

Exemplos mais atuais, como na gravação dos documentários dos projetos aprovados da Lei Aldir Blanc, nº 14.017, de 29 de junho de 2020, que “dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020” (BRASIL, 2020), observamos a necessidade dos próprios integrantes de Itamoari em contar a história de suas raízes negras e indígenas. Durante as reuniões para organização dos momentos de gravação, as lideranças expuseram a importância de contar o nosso parentesco com o “lado indígena”, através da figura da minha bisavó Pituca (Petroníla Lima Souto), que era prima de Verônica Tembé.

Em outro momento, tia Fátima, quilombola que foi casada com um indígena Tembé, relata um caso em que sua filha, Rosilda Tembé, estava doente e precisou recorrer até a Casa do Índio (CASAI) em Belém, local destinado a acolher indígenas doentes. Nesta ocasião, surge comentários que havia quilombolas de Itamoari na CASAI, fazendo com que houvesse uma fiscalização. No dia em que a fiscalização chegou no local, Rosilda Tembé retirou seu Registro Geral do bolso e mostrou para o agente, demonstrando que também havia o sobrenome “Tembé” em seu nome. Tia Fátima observa como se torna essencial saber de seus direitos e a importância que é reivindicar suas raízes e não deixar esquecer ou querer esconder que é negro e também é indígena (Entrevista com Fátima do Carmo, em Itamoari, no dia 06 de agosto de 2021).

Outros exemplos sobre ser negro-índio podem ser observados em nossas práticas culturais, como na imagem a seguir, em que a Tia Orlanda está segurando

um maracá ao som dos tambores de São Benedito no chamado Tamborim. O maracá está presente em todas as manifestações culturais do quilombo, da dança do Cajá à boiada (boi-bumbá), da pajelança ao tamborim de São Benedito. É um som indissociável do batuque do tambor nas diversas manifestações culturais do quilombo. Quando se pergunta como diferenciar o que é de indígena para o que é da cultura africana, a resposta é que não tem o que diferenciar, porque aquilo é do quilombo, é de negro e de índio.

Imagem 1: tia Orlanda no tamborim de São Benedito



Foto: Reinaldo Noronha, 2021.

A todo o momento estamos dizendo que somos negros e indígenas. Mas quando somos perguntados, principalmente, pelos órgãos oficiais, somente um lado da nossa história é levado em consideração. Vejamos na fala do meu pai, Manoel Caldas do Carmo, liderança de Itamoari, quando perguntado sobre o processo de titulação do território quilombola e sobre suas raízes negra e indígena.

Madalena: Aí quando vocês foram assim para o órgão oficial, no caso o INCRA né, que 'titularizou' a terra, aí eles 'pediu' para vocês se apresentar enquanto quilombola, né.

Nel: É, como quilombola.

Madalena: Não tinha essa, acaso assim, o Incra fosse fazer uma pesquisa e visse que vocês também eram indígenas, como eles iam proceder nisso?

Nel: É porque aí ia ficar mais difícil, ia complicar assim, porque nós, por exemplo, apesar da maioria ser negro, nós não podia correr pra FUNAI, mas antes correr pra Fundação Palmares, pra Fundação Palmares do que pra FUNAI, como índio, nós ia chegar lá como índio, aí a nossa cor, aí não ia dá certo. Mas antes correr pra Fundação Palmares²⁹.

Como visto, meu pai reconhece que tem suas raízes indígenas, mas o processo de titulação foi a partir da identidade quilombola, porque poderia complicar o processo de titulação, tendo em vista a cor predominante da comunidade, que é a cor preta. De modo semelhante, lembramos do relato da Tia Fátima sobre o caso da tia Rosilda na CASAI, em Belém, quando esta última, em casos de urgência, recorreu ao parentesco indígena, mas logo seria impedida por sua cor e por morar no quilombo, mas ao apresentar seu documento de identificação em que constava o sobrenome indígena, foi recebida.

Tais questões levam a cabo as indagações de Agenor Pacheco (2012) sobre quem pode nos definir. A seguinte citação exemplifica de forma concisa tal interrogativa:

Faz-se necessário lembrar que em tempos atuais, habitantes de comunidades quilombolas e aldeias indígenas convivem com silenciosos dramas em seu processo de identificação, muitas vezes impostos por órgãos oficiais. Muitos índios habitam quilombos, assim como muitos negros imiscuíram-se no tecido social de algumas aldeias, porém, as identidades em mediações foram apagadas para assumirem um único registro pessoal e poder gozar do benefício das chamadas políticas de reparação em expansão atualmente. Mesmo compreendendo os jogos políticos pelos quais atravessam as identidades, o problema não está nestas negociações

²⁹ Entrevista realizada com Manoel Caldas, datado de 10 de maio de 2022, em Alto Bonito-PA.

e nos direitos sociais alcançados por populações marginalizadas, mas na forma como eles reforçam a construção de identidades essencialistas (...) a matriz identitária afroindígena exige olhar político e saber interrogativo para a invisibilidade indígena e africana no convencional sistema de identificação vigente. (PACHECO, 2012, p. 13-14).

Posso ser negro-índio?

O Itamoari é um exemplo de quilombo com um contexto sociocultural permeados de relações entre diversas populações na Amazônia. O historiador Flavio Gomes, em suas pesquisas sobre a região Turiaçu-Gurupi (1997), já relatava sobre os quilombos que constituíam relações ora amistosas ora conflituosas entre os povos indígenas ao longo do rio Gurupi. Tais relações resultaram na soma de saberes e práticas. Observamos estas discussões na constituição do termo “quilombo” na década de 90, logo após a aprovação do artigo 69, do ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que diz: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, a necessidade da ampliação do termo quilombo.

No I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Pará, em 1998, era debatido a seguinte prerrogativa: “Terra de índio pode ser terra de quilombo?”, já atentando para os casos em que antigas aldeias se transformaram em quilombos, juntamente fazendo refletir sobre o alargamento do termo quilombo, como demonstra a seguinte citação:

Nos Estados Unidos tem uma figura jurídica de ‘black-indian’. Aqui não existe essa figura jurídica “Preto-Índio”, ou “Índio-Preto”, mas temos ‘terra de preto’ que é vivida como ‘terra de índio’ e ‘terra de índio’ que é vivida como ‘terra de preto’ [...] O nosso ponto de partida então é de um conceito de quilombo mais largo, porque já pensou uma Lei que só contemple uma situação? Porque se fosse só que fugiu ficaria restrita só poucas situações

(RELATÓRIO I ENCONTRO DE COMUNIDADES NEGRAS RURAIS DO PARÁ, 1998, p. 32-33)

Tais casos demonstram como são peculiares e diversas os processos de identificação, tendo em vista o contexto histórico de cada local. Segundo Sérgio Costa (2001), em seu trabalho intitulado “A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo”, observa que ao lado da face cultural no processo de identificação, também surge o lado político, que se torna evidente nos processos de etnização:

Com efeito, na medida em que os processos de etnização assumem a forma de reivindicação por políticas públicas sensíveis à diferença, tratá-los sob a lente da ciência política e da teoria da democracia torna-se inadiável. É exatamente nessa interface que surgem dilemas acerca das medidas adequadas e justas para o tratamento de demandas não mais orientadas pelo ideal igualitário abstrato liberal, mas justificadas pelas necessidades culturais concretas de determinados grupos. Assume igual relevo nesse catálogo de questões as considerações acerca de quando mostra-se desejável a promoção e a proteção estatal de formas culturais de vida ameaçadas ou quando, ao contrário, a intervenção do Estado deve-se dirigir para a preservação da liberdade individual, eventualmente constrangida por uma eventual política identitária agressiva. (COSTA, 2001, p. 154)

Deve-se considerar que são as sociedades que se autodefinem e não o Estado ou qualquer eventualidade política arbitrária que define a identidade determinado grupo. Neste sentido, a utilização do termo negro-índio diz respeito em como nós, enquanto quilombolas de Itamoari, olharmos nossas raízes e afirmamos que somos negros, mas também somos indígenas. Tal forma de escrever nossas histórias faz com que tenhamos noção de nossa ancestralidade, de onde vem nossos saberes, práticas, batuques e, principalmente, nossa força.

O título desse trabalho é uma indagação que até hoje faço: será que posso ser negro-índio? Ou tenho que ser somente quilombola, ou somente indígena, e considerar somente um lado da minha história?

É preciso reivindicar nossa ancestralidade e não deixar que sejamos definidos por forças políticas arbitrárias. É preciso não esquecer da luta e resistência enfrentada por nossos ancestrais, como Pituca, para que hoje possamos nos reconhecer enquanto quilombolas, mas que também tem ascendência indígena que pode ser visualizada nas nossas práticas e saberes da nossa comunidade. Para que possamos reivindicar o ser “negro-índio”.

Referências

- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2020/lei-14017-29-junho-2020-790359-norma-pl.html>>. Acessado em 28 de abril de 2022.
- CARMO, M. M. dos S. **do Faço garrafadas, trato de mulheres e mães de filho: saberes afroindígenas no ato de partejar na Aldeia Ytwaçu e no quilombo de Itamoari**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Campus Bragança. Faculdade de História. Bragança, 2020.
- CEDENPA; SECTAM. **Relatório do I Encontro de comunidades negras rurais do Pará**. Belém, Pará, Brasil. 1998.
- COSTA, S. A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social; Rev.Sociol.** USP, S. Paulo, 13(1): 143-158, maio de 2001.
- DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Orgs.). **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Ilustração: Goya Lopes. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- GOLDMAN, M. A relação afroindígena. **Cadernos De Campo** (São Paulo, 2014), 23(23), 213-222.
- GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre Mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. **Revista de @antropologia da UFSCar**, 9 (2), jul/dez. 2017:11-28. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdu%C3%A7%C3%A3o_dossi%C3%AA.pdf>. Acesso em 20 de abril de 2021.
- GOMES, F. dos S. **A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (Sécs. XVII - XIX)**. Tese. Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: UNICAMP, 1997.
- HURLEY, J. **Chorographia do Pará e Maranhão**: Rio Gurupy. Revista do Instituto Historico e Geographico do Pará. VII, Belém do Pará, 1932
- PACHECO, A. S. Os estudos culturais em outras margens: identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais** Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012. Vol. 9 Ano IX nº 3 ISSN: 1807-6971. Disponível em: www.revistafenix.pro.br.
- RIBEIRO, D. **Diários Índios**. Global Editora. Edição do Kindle. 2020

Carta às
MENINAS E MULHERES DE COMUNIDADES TRADICIONAIS
Escrevivências e memórias femininas

Letter to
GIRLS AND WOMEN FROM TRADITIONAL COMMUNITIES
Women's Writings and Memoirs

Adenilse Borralhos³⁰
Museu Paraense Emílio Goeldi

Resumo: Nesta carta trago um pouco da minha vida, as memórias, vivências, desafios, conquistas, frustrações, saudades e alegrias. Escrevo para as manas e companheiras de comunidades tradicionais, reforçando a importância da organização feminina para combater e enfrentar o machismo e o racismo que circunda nossas vidas. Essa carta trata também de um ato de resistência ancorado em uma perspectiva de luta e estratégias para combater as violações cometidas contra nós mulheres. Trata-se de uma reflexão pessoal e coletiva, que traz experiências que aqui se apresenta em forma de texto vivido e sentido. Espero que as minhas histórias possam reverberar nas leitoras e leitores, pois ela é parte da resistência que existe e sempre existiu na vida das mulheres dos rios, florestas e campos.

Palavras-chave: Resistência; Mulheres; Comunidade Tradicional; Memória.

Abstract: In this letter I bring a little of my life, the memories, experiences, challenges, achievements, frustrations, longing and joy. I write for the sisters and companions of traditional communities, reinforcing the importance of women's organization to fight and face the sexism and racism that surrounds our lives. This letter also deals with an act of resistance anchored in a perspective of struggle and strategies to combat the violations committed against us women. It is a personal and collective reflection, which brings experiences that are presented here in the form of a lived and felt text. I hope that my stories can reverberate in readers, as it is part of the resistance that exists and has always existed in the lives of women from rivers, forests and fields.

Key-words: Resistance; Women; Traditional Community; Memory.

³⁰ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi. Contato: catequistadenise@gmail.com

Desmancho as tranças da menina
e os meus dedos tremem
medos nos caminhos repartidos de seus cabelos.
Lavo o corpo da menina
e as minhas mãos tropeçam
dores nas marcas-lembranças de um chicote
traíçoeiro.
Visto a menina
e aos meus olhos
a cor de sua veste insiste e se confunde
com o sangue que escorre do corpo-solo de um povo.
Sonho os dias da menina
e a vida surge grata
descruzando as tranças
e a veste surge farta, justa e definida
e o sangue se estanca
passeando tranquilo
na veia de novos caminhos,
esperança.
Para a menina, Conceição Evaristo, 2008.

Quem diria que uma filha e neta de pescadores negros, moradora de uma comunidade ribeirinha, e que foi muitas vezes discriminada por querer aprender o novo e voar outros voos, poderia ser como a águia, que diferente da galinha que fica só no seu terreiro, vai à busca de outros horizontes (BOFF, 2000). Leonardo Boff foi um dos autores que me inspiraram a buscar meus sonhos e ajudar o meu coletivo a sonhar também. Embora esse sonho seja um meio de querer ter e ver uma vida cheia de flores, sabemos que para realizá-lo é preciso resistir, aprender, ter coragem, enfrentar o sistema e redefinir nossas atitudes, principalmente quando somos mulheres em sociedades predominantemente patriarcais. Em sistemas patriarcais, as mulheres se encontram em patamar de desigualdade e são hierarquicamente subordinadas aos homens (SCOTT, 1995).

Pois é, meninas, mulheres. Um dia já fui menina, hoje sou mulher, mãe e gostaria de compartilhar com vocês algumas experiências que podem nos ajudar a pensar sobre nossas vidas femininas. Talvez minha história pareça com a de vocês, talvez pareça com a das mães ou das avós de vocês. Embalada pelas mãos generosas da poetisa Conceição Evaristo, convido a embarcarmos no rio da minha

escrevivência.

Tive uma infância e adolescência meio turbulenta. Dos sete aos dezoito anos, foram momentos muito tristes, por presenciar e viver os maus tratos que eu e minha mãe sofriamos do meu pai. Não demorou, vieram outros filhos que também passaram a sofrer. Apesar daquelas anos difíceis, criamos estratégias para sobreviver, e eu, com minhas irmãs e meu irmão, forjamos o antídoto da resistência que era estar juntos. Foi isso que me fortaleceu e me fez lutar contra o patriarcado e o machismo que ainda sofremos por conta dos efeitos da cultura masculina e autoritária criada e alimentada no colonialismo (OLIVEIRA DO CARMO, 2016).

Na nossa comunidade é o chefe da casa que manda, e o chefe da casa tem sido sempre um homem. Esse machismo, que atravessa diferentes experiências da comunidade, faz com que as mulheres sejam submissas ao comando masculino, algo que passado de geração em geração, vi na experiência de minha avó e que até hoje, ainda vejo se repetir. A estrutura patriarcal está presente nas diferentes instituições, como escolas, igreja, na estrutura da política pública (municipal, estadual e federal), e nos relembra que é necessário que mulheres e outras minorias estejam mais e mais em lugares de poder para que essa realidade possa mudar.

Mas nem tudo são dores, há sempre uma esperança em todo caminho. Nesse sentido, o que mais lembro, e isso é o que me anima e fortalece, é o que vivi com minha avó Anésia (in memoria) e meu avô Antônio (in memoria). Eles foram muito fundamentais na minha formação como ser humano, pois me ensinaram a respeitar a todos e todas, e fazer o melhor de mim para as pessoas.

A minha avó era descendente de indígenas com portugueses. Segundo os pesquisadores locais, os povos indígenas que passaram por aqui foram os Tupinambás, então provavelmente ela descendeu dessa etnia. Já meu avô é negro seu pai era também, já sua mãe era branca. Eles foram os meus primeiros mestres.

Com minha avó, aprendi a gostar dos pássaros, da roça, de cultivar a terra; com meu avô, aprendi um pouco da arte da pescaria, do amor que ele tinha por essa atividade.

Lembro que quando ele chegava da pesca, trazia em suas bagagens muitas histórias, eu gostava quando contava suas aventuras da pescaria, entre elas contava a história da matinta pereira, que perturbava certa hora da noite. Meu avô praticava o Kula³¹ (MALINOWSKI, 1978), que é a prática dos pescadores e pescadoras trocarem o peixe por outro alimento (farinha, frutas e legumes da roça) e os agricultores faziam a mesma coisa. Essa prática, mesmo não tão freqüente, perdura até hoje.

Os meus avós me contavam, e hoje a minha mãe reforça essas narrativas, que na nossa comunidade era muito farto, chegava muito peixe pra dar e vender, ainda lembro que as pessoas faziam, na beira da rua girau³² para colocar peixe salgado no sol para secar. Relembrar tudo isso é muito triste, pois as coisas hoje estão muito diferentes, tudo por causa dos grandes projetos ditos “desenvolvimentistas” e o sistema capitalista (grandes indústrias pesqueiras) que arrasaram e acabaram com os peixes dos nossos rios. Nós, da comunidade de Espírito Santo do Tauá, sofremos um grande impacto, pois tivemos nossos modos de vida, cultura, economia totalmente modificados, por conta da pesca predatória cometidas pela indústria pesqueira. Na década de 1970, houve êxodo rural, por conta da pesca predatória (arrastão), os sujeitos da pesca tiveram que ir a busca de outras atividades para sustento de sua família, o êxodo rural foi muito violento, a pesca por muito tempo ficou escassa. Meu avô que passava um dia no máximo dois para voltar da pescaria, nessa época da escassez, passou a demorar muito para retornar (uma semana ou até 15 dias), pois o peixe estava longe, e ainda corria o perigo de ser atropelado pelas grandes embarcações. Enquanto o meu avô

³¹ Sistema de comércio é uma forma de troca de objetos e tem caráter intertribal, é praticada por comunidades tribais.

³² Feita de paus ou de tabuas, eram afincados ao chão, semelhante a uma mesa.

ia para pesca, minha avó ficava na casa, cuidando dos afazeres, isso quando não ia para a roça. A minha avó me levava para roça, às vezes ajudava a cortar maniva e outras vezes só ia para acompanhá-la. Lembro que no caminho da roça gostava de comer frutinhas, que minha avó dizia que era comida de passarinho, outro motivo de ir com ela era que a minha mãe trabalhava na escola como professora e eu não poderia ficar só.

Hoje tenho 44 anos de idade, estudei enquanto criança nas escolas da comunidade a qual pertença. Quando terminei o meu ensino médio, fui morar para a cidade de Belém do Pará, onde passei dois anos, com perspectivas de estudar, fazer cursos para prestar vestibular, mas nesse tempo era difícil pessoa como eu de comunidade tradicional ter condições financeiras para pagar cursinho. Então fui fazer um curso básico de informática, era o que dava para pagar, minha mãe não tinha condições financeiras para me ajudar.

Nesse período, morava na casa da minha tia Rita, primos e com meu pai, mas o que me doe ao lembrar que o meu pai não fez questão de me ajudar a realizar o meu sonho que era fazer curso preparatório para o vestibular. Até hoje me lembro do que ele me falou “pra que gastar dinheiro em curso, se vai passar no vestibular”, e essa frase por muito tempo me deixou impotente, fez com que eu pensasse que não era capaz de alcançar meus sonhos, o pensamento do meu pai me magoou por tempo, mas nunca perdi a esperança de estudar para ajudar os meus (família e comunidade). Meu pai achava que estudar era somente para ter emprego, mas eu tinha outra visão, por isso segui em frente. Além disso, a educação transforma a vida de qualquer pessoa, para mim a educação é aquela que desperta o sentido de pertença, onde possamos ser o protagonista da nossa história.

No ano de 1998 me casei, tive o meu primeiro filho, em 2000 me matriculei no curso Educação Geral promovido pela SEDUC, não cheguei a finalizar, pois fiquei grávida do meu segundo filho e resolvi parar de estudar. Durante esse

período, resolvi não ficar parada, comecei a participar dos trabalhos na igreja católica. Passou-se três anos, engravidei novamente do meu terceiro filho. Apesar de quase oito anos sem estudar, nunca perdi a vontade de fazer uma faculdade para ajudar, de algum modo, o lugar onde eu vivo. Sempre vinha na memória a fala de meu pai, era como jogar água fria na fervura.

Tive vários incentivos para estudar, minha professora Zulmira sempre me falava: “estuda menina, faz uma faculdade, nunca é tarde pra estudar”. Então, por querer muito estudar e fazer a diferença a partir da minha formação resolvi encarar os desafios e as barreiras de uma mulher casada, mãe com três filhos, e saí para estudar. Ouvi muitas piadas desagradáveis, como por exemplo, “quando não tinha filhos não queria estudar agora depois de ter filhos quer estudar”. Além disso, sempre vinha na memória à fala de meu pai, era como jogar água fria na fervura. Mas essas falas não me deixavam para baixo e sim me fortaleciam e me fortalecem.

Foi assim, meninas, que em 2004, comecei minha saga de estudos. Participei do Curso de Qualificação para Docente, pela instituição Centro de Desenvolvimento de Competência-CDC. Em 2009, através do processo seletivo, cursei Bacharelado em Teologia pela Faculdade de Educação Tecnológica do Pará-FACETE, que foi concluída em 2012. No ano de 2014, fiz o Curso de Pós-Graduação em História e Cultura Afro-Brasileira, promovido pela UNIASSELVI e, em 2015, passei no processo seletivo para o Curso de Etnodesenvolvimento, oferecido pela Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA) no Campus de Altamira, concluído em 26 de agosto de 2019.

Durante os quatro anos que convivi na academia do Curso do Etnodesenvolvimento, tive a oportunidade de conhecer outras comunidades por meio da experiência, dos diversos discentes representantes de suas comunidades e pertencas, indígenas, agricultores, pescadores, quilombolas e extrativistas, pois o Curso é destinado aos povos e comunidades tradicionais, um curso diferenciado

que fala a nossa língua e das vivências do cotidiano. A diversidade dos povos e comunidades tradicionais contribuíram para as trocas de conhecimento, saberes e experiências que foram essenciais neste processo de ensino-aprendizagem. Em 2020, passei no processo seletivo para fazer o Mestrado no curso Diversidade Sociocultural no Museu Paraense Emílio Goeldi.

Sou herdeira de um povo de luta e resistente, tudo que nós temos na nossa comunidade foi fruto de luta, principalmente das mulheres, que estavam na frente, mulheres negras, filhas de pescadores e agricultores eram chamadas pelos racistas e machistas de “desordeiras e que não tinham o que fazer”. Isso sofremos até hoje, engraçado que esses comentários vinham de pessoas que pertencem as famílias ditas endinheiradas³³. Mas ao longo do tempo, as mulheres, erveiras, benzedeiras, parteiras, mãe de santo, pescadoras, agricultoras, donas do lar, professoras e outras foram criando resistência diante de um patriarcado muito forte nessa época, onde a maioria dessas mulheres era de cor negra, mulheres que resistiram a um processo de discriminação e lutaram em busca de direitos e reconhecimento. Hoje são professoras aposentadas, educadoras sociais, erveiras, detentoras de conhecimentos tradicionais, entre outras.

As organizações sociais dos mutirões partiam delas, e não é diferente na atualidade, sempre nós mulheres estamos envolvidas em ações sociais e culturais. A minha mãe me conta que antes as mulheres faziam tudo em mutirão como limpar os igarapés, capinar roça, ajudar as mulheres de parto, a limpeza de ruas, curar doenças e até mesmo na hora do falecimento de algum membro da comunidade. Presenciei muitos momentos. Nessa época, as crianças também se envolviam, observávamos as mais velhas, as pessoas faziam as coisas de boa vontade, os fazeres da vida cotidiana estavam em primeiro plano quando se tratava de alguém com necessidades especiais.

Em decorrência das mudanças tecnológicas, o perfil econômico vigente e a

³³ Termo local que significa pessoas que tem posses e condições financeiras elevadas.

introdução de outras culturas ocidentais contemporâneas, este cenário vem se modificando, as pessoas agem de maneira a se importa menos com o outro. Atos de cordialidade, e outras atitudes citadas acima são menos frequentes.

Essas transformações são acompanhadas do aprofundamento do machismo e outras formas de dominação. Por isso, torna-se incontestável a necessidade da sororidade, atitude definida como a união e a aliança entre mulheres baseadas na empatia e companheirismo, em busca de alcançar objetivos em comum (SOUZA, 2016). Nós mulheres precisamos fortalecer a relação do afeto, união, da luta e segurando sempre nas mãos uma das outras, para que esse cordão humano estabeleça as conquistas por uma vida digna, sem dedos apontados na nossa cara, e avançando para que nenhuma mulher tenha que passar por aquilo que muitas de nossas mais velhas ou nós mesmas já passamos.

Irmãs, amigas e companheiras são muitas as barreiras que enfrentamos ao longo da nossa existência, mas como diz uma canção “mas é preciso ter raça, é preciso ter gana sempre”. Por isso que se torna necessário o nosso protagonismo, sermos as donas de nossas próprias histórias e criar ferramentas de lutas onde possamos ultrapassar as fronteiras que surgem durante os percursos e jornadas.

Quando criança a minha avó e minha mãe me levavam para o poço chamado Curuperé, um lugar que se tornou para mim talvez o mais emblemático de toda minha vida, pois neste igarapé, era a onde as pessoas tinham um vínculo social particular. Relatarei algumas memórias: tomávamos banho de cuia; lavávamos roupas e louças; enchiam água para nossas casas; no córrego do igarapé existiam poços que colocavam mandioca de molho para fazerem farinha e nestes encontros do dia-a-dia comentavam sobre histórias de suas experiências, vivências, angústias, alegrias, conflitos e outros.

Naquela época, eu não dava tanta importância para esses momentos, mais agora vejo de outra maneira, tenho um olhar mais atencioso, lembro-me quando os mais velhos falavam, “olha, cuida desse olho d’água, pois ele pode se acabar

um dia”, e não era conversa de velho, mais sim a pura verdade. Hoje percebo o quanto o “meu” igarapé, precisa de ajuda, pois não é mais como era antigamente. Desde a chegada do sistema de água, o igarapé não é utilizado com frequência como antes, e não só as conversas e momentos de partilha em torno do poço foram sendo esquecidas, mas o próprio igarapé.

Todo esse passeio pelos caminhos da memória foi pra dizer também que a água, em forma de rio, igarapés, poços, e às vezes lágrimas, tem muitos segredos e mistérios, tem função para além de saciar a sede (SACRAMENTO, 2015). São fontes de recriação, porque nos reúne nos momentos de alegrias e diversão, isso está presente em cada cuia d’água jogada na cabeça, e em todo corpo. Lembro quando íamos tomar banho no Curuperé e às vezes eu não tinha sabonete, muito menos shampoo para lavar os cabelos, ficava com vergonha das colegas. O que me salvava era que sempre fui brincalhona e tirava de letra, e, aí que entrava a partilha, as meninas que levavam sabonetes e shampoos partilhavam com as que não tinham... escrevendo sobre isso, ufa, caiu uma lágrima.

As águas são também lugar de proferir feitiçarias, momento onde os sujeitos fazem a limpeza do corpo e da alma através de plantas, incensos, sais e ervas clamando aos encantados existentes nestes ambientes (chamamos de mãe do poço ou mãe da água), lugar de oferendas aos orixás. Como diz Sacramento (2015) “as águas não apagam, mas a ausência dela apaga até a própria vida”. Com isso, reflito que as águas dos igarapés, aqui como referencial o Curuperé, por ser um espaço para mim de espiritualidade, culto, rito e mito, me faz lembrar as veias do corpo humano, que cai ao leito do rio sendo bombeado para o oceano evaporado pelo sol transformado em nuvens que caem em forma de chuva regando o mundo, transformando paisagens bem como a vida no planeta.

Pois é, meninas, esse igarapé para mim é espaço sagrado que contribuiu também na minha luta por direitos em minha comunidade, muitas das vezes era daquela vivência à beira do mesmo que saíam muitas decisões que levaram a

muitas conquistas para a comunidade de Espírito Santo do Tauá. Posso dizer que o espaço de encontro de muitas pessoas era, e continua sendo, um espaço político, econômico e social da comunidade, e foi neste mesmo espaço que comecei minha luta nos movimentos sociais, enquanto pescadora, negra, dona de casa, educadora, esposa e mãe de três filhos. Luto contra as desigualdades sociais, preconceitos e discriminações raciais. Faço isso também dentro da igreja católica, apesar da mesma ter algumas tendências que vão na contra mão dos meus pensamentos, faço uso do que aprendi com os meus companheiros de luta para quebrar esses paradigmas que são usados pela igreja, que hoje, estão mais para omissão e repressão, do que libertação do povo.

Fui uma criança que apesar dos turbilhões de problemas familiares, tive momentos inesquecíveis, a minha infância foi divertida, lembro-me das brincadeiras que participava com outras crianças, na rua do meu bairro chamado “Muruci”. Brincava de casinha, de pira-pega, cai no poço, peteca, macaca, cantiga de roda dentre outras. Trazer esses relatos é essencial, pois tudo isso faz parte de nossa identidade e da cultura popular.

Essas narrativas que acabei de contar foram vividas pelas mulheres que me antecederam e por mim. Ressaltar que mesmo vivendo no século de muitas informações, nós mulheres negras/indígenas, ainda sofremos por conta do machismo e do racismo seja ele estrutural, institucional, ambiental, territorial enfim. O pior de tudo é sermos vítimas do Estado que deveria garantir e fomentar políticas públicas voltadas para nós mulheres pretas, indígenas, afrodescendentes, das florestas, rios e campos. A situação atual é caótica, mas sigo cheia de esperança, pois esperar é preciso, temos que imitar os nossos ancestrais que buscavam a força nos lugares sagrados, na natureza, nas águas, nas ervas, pois tudo foi criado por um ser supremo.

Aqui não entrarei no mérito religioso, apesar de não diferir, pois tudo está interligado nesse universo misterioso. Por isso, nesse ensaio trago também a

cosmologia que fizeram e fazem parte dos nossos cotidianos, daquela mulher que muitas das vezes esconde segredos (bons ou ruins) de suas vidas, que com certeza as bondades da terra o fazem esquecer o que está oculto. Estou querendo dizer que é perceptível que muitas mulheres as quais observo são vítimas do racismo e machismo estrutural no seu próprio seio familiar, sofrem por não ter uma posição social como dita a elite, por não acompanhar a moda, pela sua orientação sexual, por optar de não ter filhos, por achar que a mulher não é capaz, são tantos os indicadores que os racistas e os misóginos apontam para maltratar nós mulheres.

O que fazer diante desse cenário de superioridade? Como agir diante de tanto racismo? A resposta está dentro de cada uma e dentro da nossa capacidade de nos juntarmos, de entender que coletivamente seremos mais poderosas, trocando experiências, nos apoiando, às vezes apenas escutando umas as outras, mas sabendo sempre que não somos sós, que como nós, há muitas nesse mundo. Manas aguerridas, posso dizer que nós mulheres somos Gaia uma deusa poderosa e juntas venceremos os leviatãs que nos rodeiam. Com esta escrevivência, compartilho um pouco de mim no desejo de contribuir com nossas lutas!

Referências

- BOFF, L. **Águia e a galinha**. Uma metáfora da condução humana. (36: Edição), 2000.
- OLIVEIRA DO CARMO, A. C. **Descolonização e justiça: Fundamentos para a educação e políticas da interculturalidade**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade do Estado do Rio Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro. 2016.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SACRAMENTO, E. Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Saúde e ambiente para as populações do campo, da floresta e das águas** / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. – Brasília: Ministério da Saúde, 2015. 216 p.: il. p.142,150.
- SOUZA, B. **Vamos juntas? O guia da sororidade para todas**. 1a Ed. Rio de Janeiro: Galera Record, 2016.
- SCOTT, J. W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Porto Alegre: Educação & Realidade, 1995. 28 p.

O MODERNISMO AFRO-AMAZÔNICO E A PAJELANÇA:
os encantados do fundo contra o desencanto dos de cima

AFRO-AMAZON MODERNISM AND PAJELANÇA:
the enchanted ones from the bottom against the disenchantment of the
ones from above

Josiclei de Souza Santos³⁴
Universidade Federal do Pará

Resumo: O modernismo amazônico se liga estreitamente aos grupos periféricos afro-amazônicos. Por meio da produção dos autores modernistas ficamos sabendo que a pajelança não é uma manifestação de origem exclusivamente indígena, como poderia parecer a uma primeira vista. Como mostram as obras modernistas, há uma grande participação afrodescendente na pajelança amazônica. Neste trabalho será analisado um livro de poemas de Bruno de Menezes, *Batuque* (1931-1939), um livro de crônicas de José de Campos Ribeiro, *Gostosa Belém de Outrora* (1965), e um romance de Dalcídio Jurandir, *Belém do Grão-Pará* (1960).

Palavras-chave: Pajelança; Modernismo; Amazônia.

Resumen: El modernismo amazónico está estrechamente ligado a los grupos afroamazónicos periféricos. A través de laproducción de autores modernistas, aprendemos que la pajelança no es una manifestación de origen exclusivamente indígena, como pudiera parecer a primera vista. Como muestranlostrabajosde losmodernistas, hay una granparticipaciónafrodescendienteenla pajelança amazónica. En este trabajoanalizaremosun libro de poemas de Bruno de Menezes, *Batuque* (1931-1939), un libro de crónicas de José de Campos Ribeiro, *Gostosa Belém de Outrora* (1965), y una novela de Dalcídio Jurandir, *Belém do Grão - Pará*(1960).

Palabras clave: Chamán; Modernismo; Amazonas.

³⁴ Doutor em Letras: Linguística e Teoria Literária (UFPA), é professor de Letras da Universidade Federal do Pará. Contato: josicleisouza@yahoo.com.br

Introdução

Este estudo surgiu de uma descoberta durante a minha pesquisa de doutorado que se liga a uma descoberta feita por Mário de Andrade quando de sua vinda a Belém em 1927. Trata-se da constatação de que a pajelança praticada em Belém e arredores, na passagem do século XIX para o XX e no início deste, não tinha uma relação exclusivamente com a herança indígena, tendo também uma forte influência africana, e com uma religiosidade diferenciada daquela consagrada nacionalmente a partir dos terreiros da Bahia, como diria o próprio autor de *Macunaíma*,

Outra zona em que inesperadamente o africano colabora muito na feitiçaria brasileira, é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado de pagelança (sic). Tanto nesta palavra, como no chamarem de pagé (sic) ao pai de santo é visível a influência ameríndia. Também alguns dos deuses invocados na pagelança ainda recordam a religiosidade brasílica, tais como a Boiuna-Mãe que é espírito perverso, o Boto-Tucuchi, e principalmente o Boto-Branco que é o Eros do grupo (ANDRADE, 1963, p. 28).

O advérbio “inesperadamente,” utilizado por Andrade, mostra a surpresa, fruto de uma representação disseminada de que a Amazônia seria exclusivamente euro-indígena, em encontrar uma forte contribuição afrodescendente para os rituais sagrados minoritários na região. Esse rizoma afro-indígena também está na aproximação entre o pajé e o pai de santo, como mostra Andrade. Mas um elemento que identificava tanto pais e mães de santo, quanto pajés era que os mesmos sofriam perseguições por parte do aparelho de Estado e seus dispositivos de controle, e daqueles que representavam um modelo majoritário modernizante de cidade em Belém, na passagem do século XIX para o XX, e nas primeiras décadas deste.

Essa perseguição também foi percebida por José Carvalho, “condenado pelo

padre romano e pela polícia civil o Pagé (sic) tem sido, até hoje, não só perseguido, como ridicularizado. A intolerância religiosa, se pudesse, já os teria queimado, todos. A medicina civilizada afinaria pelo mesmo tom” (CARVALHO, 1930, p. 30). Veja-se que o autor elenca a polícia, a igreja e a medicina, instituições que, em diferentes campos, se pretendem incorporadas à modernidade.

Como já dito, na Belém da passagem do século XIX para o XX, até a década de trinta havia pajés, dentre outras manifestações afro-amazônicas, existindo nas frestas e linhas de fuga³⁵ que esses sujeitos utilizavam para se afirmarem no espaço urbano. Os modernistas paraenses, muitos criados nas periferias, entre terreiros, bois-bumbás, capoeiras e rodas de carimbó foram influenciados por essa pajelança afro-ameríndia, para usar uma expressão do escritor e pesquisador negro autodidata da periferia Bruno de Menezes, liderança modernista que conheceu em seu seio familiar os males da escravidão.

Para o estudo das territorializações afro-amazônicas presentes na pajelança e no sagrado na cidade Belém, na passagem do século XIX para o XX, e nas primeiras décadas deste, além do livro *Batuque* (1931-1938), de Bruno de Menezes, serão estudados o livro de crônica *Gostosa Belém de Outrora* (1965), de José de Campos Ribeiro, e o romance *Belém do Grão-Pará* (1960), de Dalcídio Jurandir, observando como os referidos autores, a partir de vivências e pesquisas, conseguiram criar obras que reinseriram na narrativa da cidade os grupos minoritários afro-amazônicos que haviam sido ocultados pela narrativa dos grupos majoritários do período da *belle époque* amazônica. Com a modernização da cidade de Belém, durante a *belle époque*, houve uma perseguição por parte da

³⁵As linhas de fuga, segundo Deleuze e Guattari, se relacionam às desterritorializações que escapam ao controle do aparelho de Estado. São processos criativos, para além das subjetivações e significantes criados e estabilizados por este. Perceber a produção cultural afro-amazônica, que se concentra em sua maioria nos subúrbios, como linhas de fuga é trazer-lhes um olhar que não aquele que vê as hoje periferias onde essas comunidades habitam apenas como lugar de precariedade e violência, o outro negativo em relação ao centro branco e rico; é mostrar que esses sujeitos e suas produções culturais, sempre ricas e diferidas foram e são importantes para a cidade esteticamente e como afirmação identificatória ante o racismo e as estratificações do Estado.

polícia, da igreja e da imprensa também aos pais e mães de santo e aos e às pajés, muitas vezes se igualando essas figuras em uma imagem criminosa, como será visto mais adiante.

A pajelança, Mãe Ciana e Pai João

No romance *Belém do Grão-Pará* (1960), de Dalcídio Jurandir, dentre as mulheres do núcleo afro-amazônico da travessa Rui Barbosa, destaca-se Luciana, ou Mãe Ciana, como é conhecida. A mesma representa a experiência dos mais velhos no referido núcleo. O vocábulo “mãe”, colocado em seu apelido, tem a conotação matriarcal, mas também pode ser uma sutil alusão aos terreiros de babassuês frequentados por Mãe Ciana, em que a direção dos mesmos era feita por “pais” e “mães” de santo.

A propósito do nome Ciana, a presença dos substantivos relacionados ao parentesco, mãe, pai, tia, filho e filha no meio da comunidade afrodescendente pode estar relacionado com o fato de o poder em muitos povos originários da África ter por base o sangue ou o parentesco, de onde se explicaria a importância das linhagens (MUNANGA, 2012, p. 35), e a ascendência materna, em lugar da paterna. Outra observação sobre o nome da personagem é que em Ciana pode-se ler um anagrama da palavra “anciã”, elemento marcante da personagem.

Enquanto anciã, Mãe Ciana é uma mulher com grande experiência de vida e de saber nas comunidades afro-amazônicas, representando a força dessas mulheres na luta pela sobrevivência e a fonte de transmissão de saberes. Diferentemente da modernidade que traz o culto ao novo, a ancestralidade afrodescendente valoriza os mais velhos como fonte de conhecimento.

O fato de Mãe Ciana se aproximar dos pajés, como a famosa Maria Brasilina, a mais popular da região do Baixo Amazonas no início do século XX, além de manipular “cascas e raízes para remédios”, mostra bem o processo

rizomático presente na inserção dessas civilizações africanas na Amazônia, em que elementos das mesmas entraram em rizoma entre si e também com elementos do universo indígena e europeu. Salles mostra como os pajés foram um elemento presente no baixo Amazonas. “Oriximiná, como toda região lacustre, entre Óbidos e Faro, é notável pela existência de famosos curadores, vulgarmente chamados pajés. Mas aí nessa região há enorme contribuição do negro na pajelança, que é herança do indígena, como se sabe” (SALLES, 2013, p. 52). Chama a atenção a observação do pesquisador para o fato de o afrodescendente ter uma forte contribuição para a pajelança, desmistificando o mito de uma suposta exclusividade indígena para a origem da pajelança. Encontrou-se uma referência a Maria Brasilina no já referido pesquisador cearense José de Carvalho, que viveu parte da vida na Amazônia.

O mais celebre pagé (sic) do baixo Amazonas, nestes últimos tempos, foi, indubitavelmente, Maria Brasilina. Era cearense, tendo saído ainda criança para o Amazonas, onde se criou. [...] contam-se coisas admiráveis dessa pythonisa indígena. Seu meio de ação foi de Óbidos a Parintins. Sabia curar, e sabia adivinhar, diziam (CARVALHO, 1930, p. 33).

Quando se ouve a palavra pajé, pensa-se de imediato em um universo indígena, mas algumas observações com relação ao ritual de Maria Brasilina fazem com que essa leitura seja relativizada. Essa outrora famosa pajé era chamada de “mãe”, o que nos faz lembrar a expressão “mãe de santo”. O ritual da pajé do baixo Amazonas nos remete à afro-religiosidade dos rituais de Mãe Ambrosina, personagem presente no poema *Toiá Verequete* de Bruno de Menezes, presente em *Batuque* (1931-1939), pois Maria Brasilina recebe um mestre que se denomina *Pai João*. Segundo o referido pesquisador, “Pai João, pela fala, pelas atitudes e andar, parecia africano. Começava sempre a ‘sessão’ ou os ‘trabalhos’ por uma oração em uma linguagem absolutamente desconhecida, ou intraduzível” (CARVALHO, 1930, p. 34). Tal início de ritual lembra o início do referido poema de Bruno de

Menezes, pois Mãe Ambrosina também fala uma outra língua, quando da incorporação, no caso, o quimbundo. Além disso, o poeta também criou em *Batuque* (1931-1939) um poema intitulado *Pai João*, detentor do saber da experiência histórica afro-amazônica, se aproximando das entidades que nos terreiros são chamadas de pretos velhos, aconselhando seus filhos de santo. Percebe-se que, tanto no mundo material quanto no imaterial sagrado africano, a velhice se liga a um saber advindo da experiência, que orienta a coletividade.

Medicina X pajelança

No que diz respeito à medicina, moderno método de cura dos brancos do centro da cidade, em oposição à ancestral cura dos pais e mães de santo e dos e das pajés do subúrbio e dos interiores, é possível, a partir de Alfredo, protagonista de *Belém do Grão-Pará* (1960), e de quase todo o ciclo de romances de Dalcídio Jurandir, opor de um lado os conhecimentos científicos paternos, vindos de major Alberto, descendente de portugueses, cujo livro de Chernoviz não foi capaz de salvar o filho Eutanásio, irmão mais velho de Alfredo, que estava a morrer no fim do romance *Chove nos Campos de Cachoeira* (1941), e de outro, o seu lado materno, vindo de dona Amélia, que era, segundo ele mesmo, sua “família ligada a feitiçarias, a encantados, a ervas maravilhosas” (JURANDIR, 2004, p. 188). Alfredo, assim, está entre a ciência branca do pai, e o mistério afro-amazônico da mãe. Segundo Figueiredo, o Chernoviz tratava-se de um

Dicionário de Medicina Popular [1.ed., 1848] de autoria do Dr. Pedro Luiz Napoleão Chernoviz, publicado em dois volumes com 2.296 páginas e 423 ilustrações. Esse livro foi muito popular na época, aparecendo, regularmente, e em anúncios de venda nos periódicos de Belém [...] (FIGUEIREDO, 1996, p. 200).

Assim, a medicina, ciência moderna da cura, consagrada a partir da Europa, era valorizada, enquanto que a pajelança era perseguida. Em *Belém do*

Grão-Pará, a personagem que mais representa as encantarias de pajelança, elementos comuns a esse universo, e também ligadas ao universo afro-religioso, rasurando a modernidade da cidade, é o menino Antônio, chamado de “feiticeiro” por Libânia, menina que, como muitas na cidade, fora levada por uma família para a capital sob a pretexto de estudo, mas que acabava sendo escravizada. Mas uma prova de que o Chernoviz ocupava as páginas de propaganda, enquanto que a pajelança ocupava as páginas policiais está na matéria do jornal *O Imparcial* de 1935, com a chamada da matéria *Raptou a moça para curar-lhe contra os “bichos do fundo”*,

O dr. Samuel Mc-Dowell, chefe de Polícia, em officio que remetteu ao sr. commissario da villa do Pinheiro, apresentou o cidadão Raymundo Furo, morador em Queimadas, Bahia do Sol, que vae alli com o fim de formular queixa contra o conhecido “pagé” Domingos dos Santos, o qual, no dia 5 do corrente, sob o pretexto de curar a sua filha contra os “bichos do fundo”, raptou a mesma, indo morar no igarapé da Pirahyba, naquela Villa (O IMPARCIAL, 14 de novembro de 1935).

A despeito do “rapto”, as aspas presentes na expressão “pagé” e “bichos do fundo” mostram como essa realidade sagrada era desacreditada pelo jornal, veículo de comunicação ligado aos grupos majoritários. São os mesmos bichos do fundo que Libânia afirma terem relação com Antônio. Assim, sobre a palavra pajé acabou por se criar uma conotação negativa, o que também pode ser percebido na exposição de José Carvalho sobre o tema, “Por delicadeza ou deferência, não se o chama pagé (sic); chama-se curador” (CARVALHO, 1930, p. 31). Portanto, como a palavra “pagé (sic)” passou a possuir um cunho negativo, a palavra curador, como seu sinônimo, passou a ser utilizada. É possível perceber o processo de criminalização da figura do pajé no artigo 54 do código de posturas da câmara municipal de Belém de 1880,

Todo aquele que se intitular pajé, curandeiro, ou que a pretexto de

tirar feitiços se introduzir em qualquer casa ou receber na sua quem para simular (sic), curas por meios supersticiosos e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhação, ou outros embustes incorrerá na multa de vinte mil réis, assim como o dono da casa em qualquer dos casos. Código de posturas da câmara municipal de Belém (Colleção de leis da província do Gram-Pará. Anno de 1880, tomo XLII, 1. Parte. Capítulo IX: p. 244-245).

Em *Belém do Grão-Pará* (1960), a expressão “curador” é utilizada duas vezes, uma por Libânia, “eu me botava pro mato, e pedia: ‘meus santos, meu mestre curador, me ensinem uma raiz, uma folha, um mato, uma resina, que tire os ais de minha mãe’” (JURANDIR, 2004, p. 425), e outra numa descrição da menina personagem, “virgem trespassada de resinas, óleos da selva, benzeções de curador” (JURANDIR, 2004, p. 165), mostrando a ligação da tapuia com o universo da pajelança. A expressão “mestre curador” utilizada por Libânia nos remete ao “mestre Pai João”, que a pajé Maria Brasileira recebia. Um outro elemento importante a ser destacado nas duas passagens é que o poder dos pajés ou mestres curadores aparece ligado a elementos da floresta como raízes, paus, folhas, resinas e óleos, elementos já conhecidos tanto dos indígenas quanto das civilizações africanas vindas para a Amazônia.

Pajés e modernistas

Uma crônica em que o rizoma indígena e afrodescendente é percebido é *Pagés (sic) da “Cobra Grande”*, que descreve uma brincadeira de carnaval em 1933, criada pela intelectualidade belemense modernista, afeita à cultura popular, “ora, para o trato com a Cobra Grande, só um colégio de Pagés (sic). [...] e cada componente do grupo alegre se investiu dos ‘Poderes’ de invocador de ‘caruanas’” (RIBEIRO, 2005, p. 134). Na referida crônica, De Campos Ribeiro relata a participação em uma brincadeira carnavalesca no ano de 1933 ao lado de Bruno de Menezes, “a brincadeira fora para uma vez apenas, era a resposta de qualquer de

nós: Jaques, Bruno, Paulo, Cotta ou eu mesmo, o grupo que a idealizara” (RIBEIRO, 2005, p. 133).

Observa-se nesta crônica que essa intelectualidade, mesmo em momento de lazer, inseria em seus instantes lúdicos os conhecimentos da cultura popular amazônica, e nessa cultura é perceptível a presença de elementos europeus, indígenas, mas também afrodescendentes, como nos apelidos de pajés dados aos participantes do cordão da “Boiúna”, criado para aquela referida data carnavalesca: Boto Tucuxi, Mestre Desidério (personagem histórico, depois título de um poema na segunda edição de Batuque, de Bruno de Menezes), Jacundá, Chico Cabôco, Rei Salomão, Rainha Izaura, Rei Nagô, Rainha Loanda, dentre outros (RIBEIRO, 2005, p. 134).

Na referida manifestação, um dos participantes, que assume a identidade de Mestre Paulo, declama,

Sou Mestre Paulo. Comigo
Por qualquer me dá uma palha,
Boto panema o inimigo
Na dobra duma toalha.
Numa tijela de louça
Faço do burro doutô,
Tiro tristeza de moça...
Mestre Paulo é curadó.
(RIBEIRO, 2005, p. 137)

Percebe-se que a palavra “mestre” às vezes remete ao pajé, às vezes à entidade que executa a cura. Merece destaque o fato de na capa do folheto com as falas em forma de redondilhas dos pajés da Cobra Grande, feitas por Ribeiro, figurar, segundo este, “um pagé (sic) de verdade a que a polícia deitara mão”, confirmando que mesmo na década de 30, como mostrara o jornal *O imparcial*, ainda havia essa perseguição aos cultos afro-amazônicos. Nesse sentido, até mesmo um brinquedo de carnaval assume a dimensão política de resistência à perseguição dos dispositivos disciplinadores da sociedade majoritária.

A percepção de que, para Bruno de Menezes, a pajelança se ligava ao universo afro-amazônico pode ser ilustrada na crônica de um outro escritor, admirador e discípulo do poeta, Pedro Tupinambá. Trata-se da crônica *A boiúna*, que mostra os bastidores daquela brincadeira carnavalesca de 1933. A crônica de Tupinambá é importante para ilustrar a ligação de Bruno de Menezes e De Campos Ribeiro com o universo afro-amazônico a que se relaciona a pajelança,

Quando viajamos com o escritor Bruno de Menezes para Manaus, em 1957, mostrou-nos êle seu “Album (sic) de recortes sôbre (sic) assuntos Afro-brasileiros”, despertando-nos a atenção um folheto impresso em 1933, [...] intitulado “A BOIUNA” e que trazia na capa de frente um mandingueiro pousando na polícia, ao lado de seus pertences e garrafadas [...] (TUPINAMBÁ, 1969, p. 101-102).

No excerto da crônica de Pedro Tupinambá é significativo o fato de o folheto da brincadeira carnavalesca figurar em um álbum de recortes de elementos com motivos afro-brasileiros, coletados e reunidos pelo poeta. No referido texto de Tupinambá, fica-se sabendo também que a organização, reprodução e distribuição do folheto fora coordenada pelo próprio Bruno de Menezes. Com relação à criação das redondilhas, as mesmas mostram que De Campos Ribeiro tinha um profundo conhecimento dos cultos afro-amazônicos, tanto pelo nome dos pajés quanto pelos poderes que as personagens proclamam nas redondilhas. Outro elemento que merece destaque na escolha dos nomes dos pajés é entre os mesmos estar Mestre Desidério, pois o mesmo é a personagem do poema *Oração da Cabra Preta*, de Bruno de Menezes, incorporado oito anos depois à segunda edição do livro *Batuque*. No capítulo *A pajelança* (sic), da obra *País das pedras verdes* (1930), de Raimundo Moraes, o autor afirma,

Amores mal sucedidos, negócios mal parados, política mal encaminhada, conduzem as victimas até á barraca do feiticeiro installado nos suburbios e arredores das cidades da Planicie. Em Belém havia um certo Desidério, de saudosa memória, que não só predisse o destino de vários cidadãos, mais ou menos chibantes,

como receitou infalíveis banhos de cheiro contra a urucubaca de cavalheiros que não acertaram no bicho (MORAIS, 1930, p. 230).

Atente-se para o fato de que o autor afirma que esses pajés e feiticeiros se localizam no subúrbio das cidades amazônicas, ou como afirma Bruno de Menezes em seu poema que faz referência a essa personagem, na “rua de arrabalde”. Em dissertação de mestrado dedicada ao estudo de *Batuque*, do referido autor, mostrou-se que o poema *Oração da Cabra Preta*, apesar de todos os elementos em rizoma, mantém uma dinâmica da eficácia, herança dos cultos de origem africana (SANTOS, p. 2007, p. 77-95), fazendo aquilo que Deleuze e Guattari chamam de tradução (DELEUZE, 2011, p. 98-99), pois há elementos indígenas, elementos católicos, mas a dinâmica de herança africana, enquanto elemento que se reterritorializou sobre aqueles, fica evidente quando a reza apela a um só tempo a elementos do lado positivo e do lado negativo do panteão católico, como Ave Maria e Satanás, todos reunidos em nome da dinâmica da eficácia da oração.

Ainda com relação ao poema bruniano, o poeta inseriu no mesmo uma oração cujo registro é muito semelhante ao que Mário de Andrade inseriu em seu livro sobre músicas de feitiçaria, com a diferença principal de que no poema de Bruno de Menezes, a oração aparece em versos, enquanto que nas anotações de Mário de Andrade, a mesma é grafada em prosa (ANDRADE, 1963, p. 124-123).

Um outro texto em que aparece a palavra curador, equivalendo ao pajé, e aproximando este dos cultos africanos é o poema *Cachaça*, de Bruno de Menezes,

O teu Pai de Santo,
tua “mãe de terreiro”,
o teu encantado o teu curador
só fazem “trabalho” cuspiendo a “chamada”...
(MENEZES, 2005, p. 55)

A palavra “chamada”, referindo-se à cachaça sugere que a mesma é a forma de chamar as entidades que executam os “trabalhos ou as “curas”. A referida

expressão como sinônimo de aguardente é utilizada por Ribeiro em suas crônicas *Aqueles bizarrões extraviados*, *Ocaso de Ferrabrás* e *Eram baixos seus coturnos*. Além de mostrar que a cachaça se liga aos grupos e sujeitos minoritários dosubúrbio da cidade, ao referir-se à cachaça como “chamada”, o cronista mostra mais uma vez, assim como Bruno de Menezes, que conhece a linguagem dos terreiros e dos pajés.

Cachaça, maconha e as territorializações afro-amazônicas

Ainda no poema *Cachaça*, de Bruno de Menezes, tem-se a descrição de várias situações cotidianas em que a aguardente está presente no universo afro-amazônico de Belém, dentre elas, como já referido, o ambiente religioso. A referida bebida era comum ao consumo de grupos afro-amazônicos. Trata-se de uma bebida destilada extraída da cana de açúcar, comumente consumida pelas camadas populares no Brasil. Desse modo, ela acabou sendo um elemento identificador da minoria afrodescendente, se ligando, inclusive, ao universo da festa e do sagrado. No referido poema, a cachaça é aproximada dos rituais trazidos e reterritorializados na Amazônia, ajudando no transe que evoca os orixás, os voduns, os mestres e os caboclos.

O uso de substâncias que alteram o estado de sobriedade dos seus participantes é muito antigo e remonta a diferentes civilizações, como, por exemplo, a dos gregos, de onde surgiu o mito de Dionísio, ligado ao vinho. Tanto a embriaguez da cachaça quanto a embriaguez dionisíaca do vinho têm por objetivo aproximar os homens dos deuses, contribuindo para aquilo que está na raiz da palavra religião: religar o mundo material ao mundo sobrenatural ou divino. Esse estado de alteração como resultado de incorporação foi utilizado para a perseguição desses grupos e indivíduos por parte da igreja católica, pois no panteão cristão católico, somente no lado decaído há a incorporação, havendo geralmente um distanciamento e um contato apenas indireto dos devotos com

Deus e seus santos.

O uso da cachaça, bebida dos grupos minoritários, nos rituais contribui para o preconceito, diferentemente do vinho utilizado nos rituais católicos. Mas para as comunidades afro-amazônicas, a cachaça faz parte da possibilidade de uma linha de fuga, que faz seu consumidor escapar à escravidão e criar territórios de afirmação afro-amazônica a partir da festa e do sagrado,

[...] Cachaça nascida do olho da cana,
Que faz com que o negro nem pense em morrer,
Que põe nas mãos dele cuícas e surdos
Na hora dos ranchos dos sambas e choros [...].
(MENEZES, 2005, p. 56)

Assim como no caso do vinho que a divindade Dionísio inventou, assim também a cachaça que o afrodescendente retirava do “olho da cana” o estimulava ao contato com o sagrado. Vê-se também que o eu lírico coloca a cachaça como advinda da cana, e esta por sua vez, advém da terra. Desse modo, o afro-amazônida se distanciaria do opressor branco, pela sua estreita relação com a natureza, enquanto que para os grupos majoritários, a terra é apenas um objeto de onde se pode extrair o acúmulo do lucro. São, então, duas ordens diferenciadas que estão em relação. A cachaça, então simbolicamente ligada à terra, proporciona um retorno a um estado de embriaguez em que o humano e o natural já não são realidades separadas. A cachaça seria, ante uma situação de escravidão, uma forma de chamar velhas divindades africanas ligadas à ancestralidade, reterritorializadas na Amazônia, gerando um panteão em que fizeram rizoma antigas e diferentes tradições religiosas, como forma de o africano e depois o afrodescendente reelaborarem seus processos identificatórios,

Surrado vendido
Mas tendo na alma
Seu santo orixá.

(MENEZES, 2005, p. 55)

O primeiro verso da sequência de pentassílabos trabalha com duas paroxítonas trissílabas e sem vírgulas, estreitando ainda mais a relação entre o tráfico negreiro e a transformação desse homem em coisa por meio do castigo e da tortura. Os dois versos seguintes recuperam sua afirmação identificatória pela presença do orixá, em rizoma com o santo católico. Mas o que faria Bruno de Menezes, enquanto poeta afro-amazônico, fazer um poema para um subproduto de um ciclo que foi a causa da escravidão e morte de seu povo? A resposta não pode ser pensada de maneira dicotômica, e sim por meio da diferença, pois, se o africano e o afrodescendente foram colocados à força para trabalhar a cana, a relação com esta não se deu de maneira material capitalista, já que o resultado do seu trabalho lhe foi expropriado, mas pela incorporação da cachaça na sua cultura, a partir de suas dinâmicas rituais afrodescendentes e de seus momentos de lazer.

“Tambores de Mina” Batuque Macumba,
se o teu “assistido” te faz seu “cavalo”,
retorces os membros
relinchas fungando,
escarvas o chão
mastigas cigarros
sem nada sentir,
porque a “branquinha” teu corpo fechou.

(MENEZES, 2005, p. 56)

Na sétima estrofe, nos primeiro, segundo e último versos tem-se um metro longo, hendecassílabo, como a relacionar o ritual nominado de três formas diferentes no primeiro verso, com o “assistido”, transformado em “cavalo” no segundo verso, e a cachaça presente no último verso, como proteção contra as possíveis consequências advindas do esforço e energia presentes na incorporação.

Do terceiro ao sexto versos, tem-se pentassílabos com um acento rítmico na segunda e quinta sílaba poética, com verbos na segunda pessoa do presente do

indicativo, que, pela cadência e predomínio de imagens de ação do transe, aproximam visualmente e ritmicamente o leitor da atmosfera do ritual afro-amazônico.

Esse tempo primordial evocado no ritual contém um retorno a essa memória da qual os processos identificatórios se alimentam, em oposição à realidade da escravidão ou do trabalho excessivo. Muitas vezes, o fato de serem presenciadas pessoas rolando no chão, mudando o modo de andar e de falar, como está no poema *Toiá Verequete*, fizeram esses rituais serem assemelhados à possessão demoníaca, seguindo a lógica do traço de rostidade que, para ser positivo (o ritual católico), precisa afirmar o seu negativo (o ritual afro-amazônico). Já para os grupos minoritários tratava-se de um universo próprio baseado na economia da troca, em que o modelo ocidental, que opõe homem e natureza é questionado em sua verdade. Daí nos versos estudados a forte relação entre o homem e a natureza, que muitas vezes é representada por divindades,

“Martin Pescador” é teu camarada
Porque bebe “gole” sem nunca tombar.

[...]

Cachaça é teu céu
onde tem assento
Ogum Omolu Oxossi Oxum
Toda tua crença de alma sofrida
tu sentes no peito
louvando a “caninha”.

(MENEZES, 2005, p. 55-56)

Os dois excertos fazem referência a diferentes divindades: Martin Pescador, Ogum, Omolu, Oxossi e Oxum. A escolha do poeta, no segundo excerto, em colocar divindades iniciadas pela vogal “o”, além de emprestar mais musicalidade ao texto, as aproxima mais dentro desse panteão afrodescendente.

Vê-se, portanto, que a cachaça, mais que uma bebida, acaba por tornar-se

um meio de ligação entre o afro-amazônida e suas antigas matrizes ancestrais, que fazem o mesmo reviver modos de relação com a terra que o reterritorializam na Amazônia, fazendo desta região um pouco da África. É também um meio de o afro-amazônida se aproximar da natureza que essas divindades representam.

Veja-se um pouco sobre a cachaça enquanto estímulo ao contato com o divino. A mesma colabora com a entrada do “filho de santo” na possessão ou no estado de transe, em que este recebe a entidade, sendo por isso chamado “cavalo”. A possessão, como está descrita no poema bruniano, é comum aos cultos de matrizes africanas. Arthur Ramos descreve esse processo de transe, “A filha de terreiro ‘feita’ é o cavalo do santo, isto é, o instrumento de que o orixá se utiliza para suas manifestações e de que não pode prescindir” (RAMOS, 2001, p. 201). O transe, estimulado pela cachaça que faz a “chamada” do santo, é assim descrito pelo referido pesquisador,

[...] A “filha de santo”, mais ou menos alheada do mundo exterior em estado de “transe”, portanto, é transportada ao *pegi*, ou o santuário interno do terreiro, onde recebe as insígnias do seu santo. Volta, então, à sala, onde recomeça as danças, agora debaixo de todo o respeito dos circunstantes que são obrigados a curva-se à sua passagem, uma vez que é o *orixá* quem se manifesta pelo seu instrumento (RAMOS, 2001, p. 201).

A descrição feita por Ramos da chegada do santo sobre o seu cavalo e sua entrada no terreiro está muito próxima da descrição que Bruno de Menezes faz do estado de santo da Mãe de terreiro Ambrosina no poema *Toiá Verequete*,

A voz de Ambrosina em estado de santo
virou masculina.
O corpo tomou jeitão de homem mesmo.
Pedi charuto dos puro da Bahia
depois acendeu soprando a fumaça.

Seus olhos brilharam.
Aí o “terreiro” num gira girando

entrou na tirada cantada do “ponto”.
Era a “obrigação” de Mãe Ambrosina
falando quimbundo na língua de Mina.

“Toiá Verequê!”
“Toiá Verequê!”

O santo dos pretos o São Benedito
tomou logo conta de mãe Ambrosina
fez do corpo dela o que êle queria.

[...]

E Mãe Ambrosina
enquanto os forçados mulatos suados
malhavam no “lé” no “rum” no “rumpi”
foi se retirando num passo de imagem,
até que sumiu no fim do “pegi”.
(MENEZES, 2005, p. 52)

A primeira estrofe do poema faz alusão à incorporação. O vocábulo “jeitão” ratifica a mudança da performance corporal para uma postura masculina. O brilho dos olhos do cavalo parece ser o sinal para o início do ritual. O talento de Bruno de Menezes para a tradução poética da percussividade pelo ritmo e pela sonoridade, e a evocação das danças de roda do ritual afrodescendente pela invenção do substantivo composto “gira girando” chamam a atenção na estrofe.

Assim, logo de início, já se presencia Mãe Ambrosina incorporada como cavalo de Pai Averequete. A incorporação é perceptível performativamente pela postura masculina. A possessão de Mãe Ambrosina por pai Averequete se aproxima da possessão de Maria Brasilina pelo mestre Pai João. Além disso, assim como durante a possessão, Maria Brasilina começa a falar uma língua estranha que o pesquisador José Carvalho inferiu ser africana, assim Mãe Ambrosina fala “quimbundo na língua de Mina”. No entanto, O quimbundo, segundo Salles, é uma língua da região de Angola, servindo o termo também para denominar o sujeito nascido nessa região. O verso mostra, portanto, um rizoma, pois Menezes afirma que esse quimbundo é da “língua de Mina”, ou seja, do reino do Daomé.

Ainda com relação à possessão ajudada pela “chamada” da cachaça, é interessante observar o processo de reterritorialização de Pai Averequete sobre o São Benedito, que, apesar de afrodescendente, é uma divindade do panteão cristão. No cristianismo, como já dito, há um distanciamento das divindades em relação aos seus devotos, havendo apenas raramente um contato direto entre os mesmos, sendo indireta a relação entre as divindades cristãs e os seus seguidores, diferentemente da afro-religiosidade, em que frequentemente o sagrado se projeta no profano e aí interfere por meio de um contato estreito via possessão com os participantes do culto,

O santo dos pretos o São Benedito
tomou logo conta de mãe Ambrosina
fez do corpo dela o que êle queria.
(MENEZES, 2005, p. 51)

Assim, no cristianismo, a possessão está muitas vezes relacionada apenas ao lado demoníaco. Percebe-se, pela afirmação de São Benedito incorporar na mãe de terreiro, portanto, que a dinâmica afro-religiosa se reterritorializou sobre o catolicismo europeu. O fim do poema que descreve o fim da possessão em muito se assemelha à descrição feita por Arthur Ramos, com a diferença de que este descreve a chegada do santo,

E Mãe Ambrosina
enquanto os forçudos mulatos suados
malhavam no “lé” no “rum” no “rumpi”
foi se retirando num passo de imagem,
até que sumiu no fim do “pegi”.

(MENEZES, 2005, p. 52)

O peji é o altar dedicado aos orixás e voduns (SALLES, 2003, p. 217), sendo, portanto, o lugar de ligação entre o mundo material e o espiritual. À medida que o

ritual vai terminando, o eu poético vai mostrando o cavalo e sua entidade também sumindo no peji, fazendo alusão ao retorno do divino ao seu universo. Bruno de Menezes faz uma bela descrição dos ogãs tocando seus instrumentos que compõem o ritual. Os vocábulos “suados” e “malhavam” intensificam a impressão de percussividade. Há também uma aproximação aliterante do “l” e do “m” nos vocábulos “mulatos” e “malhavam”. Essa aproximação sugere uma forte energia pela presença do já referido adjetivo “suados”. A relação do ritual de retorno da entidade ao universo do sagrado com a música pode ser percebida pela rima alternada em que “rumpi”, instrumento do ogã, rima com “pegi”, o altar.

Além da cachaça, um outro elemento utilizado nos rituais afro-amazônicos era a liamba, também conhecida como maconha. Esta chegou à América inicialmente com os primeiros invasores europeus, que a utilizavam para fazer velas mais resistentes ao mar. Apesar de presente também na Europa e no oriente médio, o consumo para efeitos ritualísticos da liamba no Brasil foi uma introdução africana. Por isso, sua proibição a partir de 1830 está ligada à repressão aos afrodescendentes e suas manifestações,

Prova de que esse hábito foi trazido da África pelos escravos é que uma das mais conhecidas denominações da maconha era “fumo de Angola”. Deste modo, seu consumo era considerado um impulsionador da prática de condutas penais e seus consumidores, tidos como criminosos de antemão (BARROS; PERES, 2012, p. 11).

O enquadramento da liamba ou maconha como estimulante da marginalidade tem a ver em muito com a marginalização do grupo social em que se inscrevem seus usuários. Até hoje há uma associação da maconha à criminalidade no Brasil. Segundo Salles, a liamba foi introduzida no Pará pelos escravizados africanos (SALLES, 2003, p. 162). Pode-se, desse modo, afirmar que a criminalização do uso da maconha tem raízes no racismo brasileiro, que desde a independência buscou uma imagem identitária que ocultasse todas as

manifestações ligadas à herança africana no país.

Um ano antes mesmo de ser promulgada sua lei maior, a República tratou de instaurar dois instrumentos de controle dos negros em 1890: o Código Penal e a "Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificação", a fim de combater cultos de origem africana e ao uso da cannabis, utilizada em rituais do Candomblé, considerado "baixo espiritismo" (BARROS; PERES, 2012, p. 12).

Na citação, percebe-se que o termo depreciativo "baixo espiritismo", utilizado por Freyre em 1947 em um texto jornalístico para criticar os discursos dos comunistas no parlamento, já está sendo usado desde 1890, relacionando o uso da maconha à prática criminosa. Esse histórico de criminalização da maconha fez com que houvesse discriminação sobre aqueles que a usassem. A criminalização da liamba, e a responsabilidade dos ritos afro-religiosos pela sua disseminação na sociedade brasileira aparecem na afirmação de Arthur Ramos, "a maconha saiu das macumbas e catimbós, e se alastrou pelos quartéis, prisões e nos grupos de *mala vita* brasileira" (RAMOS, 2001, p. 160). O que Ramos não observa é que a maconha se alastrou no universo suburbano onde se situavam e se situam muitos terreiros, e onde há uma maioria afrodescendente. E sua criminalização logo no início da formação do país, colocou esses usuários na marginalidade. Assim, o uso da liamba se mistura ao universo afro-amazônico de Belém, e, como ele, é também marginalizado, incorporando-se ao Outro negativo das "boas famílias", para usar uma expressão irônica de Dalcídio Jurandir no romance ora estudado.

A condenação do uso da liamba e o receio em se falar diretamente da mesma está presente em *Belém do Grão-Pará*, no capítulo 39, na passagem do incidente dos ovos quebrados por Antônio, no mercado do Ver-o-peso. Escondido entre as embarcações, Antônio pergunta de forma indireta aos tripulantes de uma das mesmas se fumavam liamba, o que estes a princípio não entenderam,

— Fumamos, sim. Fumamos os nossos mata rato. [...] — Ah isso até eu escondidinho fumo quando pego um ou ajunto uma

bagana. Eu falo de fumar folha. [...] — Mas fumo, o tabaco, não é folha? [...] — É as folhas...[...] E queixo fino, olharzinho semicerrado, mão no bolsito, amarelíssimo, Antônio parecia mesmo transparente, do peito às costas, os ossos, os ossinhos todos de vidro, filtrando sol. [...] — Rapaz, parece que estou te vendo no raio x. Mas és um bocado porco de língua, ou eu me engano? Aqui ninguém fuma as folhas. Tu ouviste falar isso foi no Marapanim, compadre. [...] — Marapanim? Nunca fui. Mas que fumam, fumam. De folha, de raiz, não sei o nome... Faz sonhar, não faz? Dormir, ver outras coisas, as fantasias, é? (JURANDIR, 2004, 464).

A reação do tripulante ao se dar conta da “folha” a que Antônio se referia mostra como a liamba e seus usuários foram marginalizados nesse longo processo de criminalização. O romance do ciclo dalcidiano em que mais se faz referência à maconha é *Marajó* (1947). A sugestão sobre a capacidade da liamba de “fazer sonhar”, feita por Antônio em *Belém do Grão-Pará* (1960), também aparece na memória de Adelaide, personagem daquele romance, ante o desejo de Missunga de fumar para sonhar “um sonho do fundo d’água”, “Queria fumar liamba para um sonho no fundo d’água. Liamba? indagou-se a si mesma a cabocla. E lhe vinha a lembrança da planta, o fumo trazia visões e o esquecimento tão suave ‘do que havia de mais péssimo neste mundo’” (JURANDIR, 2008, p. 373). Essa capacidade de fazer esquecer os sofrimentos do cotidiano daqueles que são explorados, e também de fazer sonhar aparecem também no poema bruniano que justamente se chama Liamba,

Quem descobriu que no teu fumo havia sono?

Na maloca na senzala
Na trabalhadeira do eito,
Como agora nos guindastes nos porões nas usinas,
Quem teria ensinado que o teu fumo faz dormir?

Bruno de Menezes confirma a relação da maconha com o afrodescendente desde a invasão colonial, ao afirmar que os escravizados a utilizavam na “senzala”. Na estrofe seguinte, diferentemente do que afirma o discurso

majoritário, que associa a maconha à vagabundagem, mostra-se que a maconha servia como alívio para o cansaço pelo excesso de trabalho, seja durante a escravidão, seja após o fim da mesma.

Amoleces o corpo cansado
Do negro que deitou moído
E te fuma e sonha longe
Beijo mole babando...

As palavras vão sugerindo um ritmo dolente, semelhante ao entorpecimento causado pela maconha. A simbologia do amolecimento do corpo negro, se contrapondo à dureza da exploração do seu trabalho, se liga também à aposição entre o sono ou o sonho, e a realidade. A embriaguez líquida ou amolecida vai tomando o lugar da dureza do dia.

O coitado do africano,
Da caboclada sujeita,
Na entorpecência da tua fumaça
Não queria mais acordar...
[...]

O uso da maconha se liga à fuga ou resistência ao trabalho enquanto exploração. Perceba-se também que o africano é inserido no grupo da “caboclada”. Bruno de Menezes, desse modo, reinsere o afrodescendente naquilo que seria a representação do ser amazônico.

Liamba! Liamba!
Dá sempre o teu sonho bom,
Embriaga o teu homem pobre,
Porque quando ele te fuma
É com vontade de sonhar...
(MENEZES, 2005, 67)

Na estrofe tem-se a evocação da liamba e o imperativo, para que a maconha sempre leve o sonho aos cansados do trabalho. Interessante que, após referir-se ao “africano”, e à “caboclada”, o eu lírico faz referência ao “homem pobre”, confirmando o caráter minoritário do uso da maconha. O estado de adormecimento sugerido no poema está também sugerido no “olharzinho semicerrado” de Antônio ao buscar imitar a expressão de quem está sobre o efeito da maconha. A ligação da maconha com os pobres que, na cidade, em sua maioria, habitam o subúrbio está nos três últimos versos do poema bruniano. Mas além de servir como fuga para as dores do pesado trabalho que a realidade colonial e pós-colonial representaram para os africanos e afrodescendentes, a liamba, assim como a cachaça, também era utilizada nos rituais afro-amazônicos, como mostram os versos abaixo,

Um cigarro da tua erva chama a “linha” do pajé...

[...]

Liamba!
Teu fumo foi fuga do cativo,
trazendo atabaques rufando pras danças,
na magia guerreira do reino de Exu.

(MENEZES, 2005, 67)

O poeta consegue trazer a impressão do fumo por meio de três fricativas surdas aliteradas, em que essa repetição consonantal sugere o soprar presente no gesto de fumar. Percebe-se, pelo verso inicial, que a liamba era bastante utilizada na pajelança. Chamar a linha é chamar as entidades a que o pajé se liga. Um elemento que merece destaque é a afirmação do eu lírico de que a liamba retira os afro-amazônidas escravizados do tempo-espaço do cativo, para inseri-los no tempo-espaço ritual afrodescendente, tendo Exu como intermediário entre os dois mundos. Assim, a maconha se tornou um instrumento para uma linha de fuga para afirmação dos processos identificatórios afro-amazônicos. Mas essa fuga

mostra-se, na verdade, como linha de fuga, pois se relaciona a uma magia guerreira.

Liamba!
Na tontura gostosa na quebreira vadia
que sentem os teus “defumados”
estaria toda a “força” dos Santos Protetores
que vieram da outra banda do mar?
(MENEZES, 2005, 67)

O estado de entorpecimento provocado pela liamba, chamado de “tontura” e “quebreira”, recebe os adjetivos “gostosa” e “vadia”. Partindo de uma leitura bataillana (BATAILLE, 2004), o primeiro vocábulo nos remeteria ao tempo do erotismo, pois “gostosa” nos remete ao prazer, em contraposição ao tempo do trabalho, que para o afrodescendente representa o sofrimento. O segundo adjetivo ratifica a oposição ao tempo do trabalho, sendo utilizado pelos dispositivos disciplinares para criminalizar o ócio do afrodescendente. No poema, Bruno de Menezes inverte a simbologia do vocábulo “vadia”, dando-lhe uma conotação libertária de afirmação afrodescendente. Essa inversão vai de encontro à perversa máquina de rostidade que atua a partir do centro branco, pois, se por um lado a colônia escravizou e oprimiu o africano e o afrodescendente, por outro, condenou e criminalizou aquele que buscava fugir dessa escravidão.

Com Salles, sabe-se que a liamba foi introduzida no Pará pelos escravizados africanos, mas que “Santos Protetores” seriam esses a que se refere o eu lírico? Nessa pergunta mais uma vez percebe-se a reterritorialização, pois a “outra banda do mar” a que a voz poética faz alusão é a África, tendo sobre esses santos católicos se reterritorializado os orixás e voduns, em um rizoma que traz também o elemento indígena da pajelança pelo ato da defumação.

Se compararmos a primeira edição de *Batuque*, de 1931, com a de 1939, é possível perceber que o poeta na segunda edição buscou se aprofundar mais nos elementos afro-religiosos. Leal relaciona esse movimento à ligação de Bruno de

Menezes com a luta pela liberdade de culto para os afro-religiosos em Belém a partir de 1937, ante a perseguição policial que os terreiros estavam sofrendo (LEAL, 2011, p. 46).

Nesse sentido, um outro poema em que a maconha, criminalizada juntamente com os terreiros, aparece é o já referido *Oração da Cabra Preta*, em que a figura histórica de Mestre Desidério aparece. No poema, a referida personagem exerce suas atividades, segundo Figueiredo, em plena Belém da passagem do século XIX para o XX (FIGUEIREDO, 1996, 268), ou seja, no auge da *belle époque*. No poema, mestre Desidério, além do fumo da maconha, mastiga obi, que assim como aquela, possui uma função ritualística. Segundo Andresa, vendedora da barraca *Preto Velho*, no Mercado Bolonha, no Ver-o-Peso, trata-se de um produto procurado pelos pais e mães de santo da cidade.

Imagem 01: Obi em exposição no box *Preto Velho*, no mercado Bolonha.



Fonte: autor.

Mestre Desidério vai de encontro à máquina de rostidade que atuava na capital, pois algumas contraposições podem ser percebidas nesse poema: como objeto de desejo está a mulata, que vive o tempo diurno do trabalho e está associada à cozinha dos patrões, condição de certo modo semelhante à de d.

Amélia, mãe de Alfredo no romance dalcidiano. Mestre Desidério, por sua vez, quer trazê-la para o tempo noturno do ritual e do prazer, numa relação de troca e horizontalidade, relação diferente da relação hierárquica vivida pela mulher afrodescendente no universo dos brancos. Esses padrões são os que habitam o centro de uma cidade disciplinar e que se pretende produtiva; Mestre Desidério habita o subúrbio e em lugar do trabalho que o inscreveria na modernidade, ele elabora outro tipo de trabalho, a feitiçaria, ligada à temporalidade arcaica afrodescendente, reterritorializada na Amazônia. Assim como a liamba “chama a linha do pajé”, sendo a chave de abertura para o sagrado, ela também evoca Exu, que representa o intermediário entre os homens e os deuses. Por ter esse encargo, Exu recebe também outras denominações, como tranca rua ou senhor das encruzilhadas. Por possuir um caráter muitas vezes ambíguo, essa divindade foi aproximada da figura do Diabo (SALLES, 2003, p. 136-137). Na penúltima estrofe do poema Liamba, tem-se a pergunta do eu lírico sobre haver uma relação entre o estado de entorpecimento da liamba e a força dos “Santos Protetores”. No poema *Oração da Cabra Preta*, após fazer seu ritual, mestre Desidério, “depois vai embora fumando liamba”. Assim, a liamba, tão marginalizada como o feiticeiro que a usa, é o fumo que, em plena Belém *moderne*, mantém o pajé e o pai de santo em um território sagrado, em que ele tem seus próprios poderes, “vindos da outra banda do mar”.

A pajelança como resistência ao sequestro negro na Amazônia

Pelo que se expôs acima, é possível perceber uma forte influência afrodescendente na pajelança amazônica. As obras estudadas confirmam tal presença. Seus autores moraram nas periferias de Belém, onde havia uma grande presença afro-amazônica na passagem do século XIX para o XX. Tais obras servem como questionamento a uma tradição intelectual que desde o século XIX vem

afirmando a pouca importância da contribuição afrodescendente para a cultura amazônica. Menos do que uma acurada leitura da realidade, tal afirmativa demonstra ser um olhar pessoal e um projeto de história desses intelectuais para a Amazônia, distanciado das realidades amazônicas, pois em várias esferas da cultura sua presença foi importante, estabelecendo rizomas e territorializações com a realidade da região.

Referências

- ANDRADE, M. de. **Música de feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Martins, 1963.
- BATAILLE, G. **O Erotismo**. Trad. Cláudia Fares. São Paulo: ARX, 2004.
- BARROS, A.; PERES, M. **Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas**. Revista Periferia: UERJ, v. III, n. 02., 2012.
- BELÉM. Intendente Municipal (1898-1911 : A. J. de Lemos). **Álbum de Belém: 15 de novembro de 1902**. Paris: P. Renouard, 1902. 104 p. il.
- BELÉM. Intendência Municipal. **Actos e decisões do executivo municipal 1897-1901**. Belém: [s.n.], 1901. 415 p.
- CAMPELO, M. M.; LUCA, T. T. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. Dossiê Religião, v. 4, p. 1-27, 2007.
- COLLECÇÃO das Leis da Provincia do Gram-ParáAnno 1880. Belém: Typ. do Diario de Noticias, 1882. 224 p. (Tomo XLII).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1**. 2. ed. Trad. Aurélio Guerra Netoe Ana Lúcia de Oliveira, Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2**. 2. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3**. 2. ed. Trad. Aurélio Guerra Netoe Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia e Leão Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4**. 2. ed. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5**. 2. ed. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FERNANDES, J. G. dos S. **Negritude e criouliização em Bruno de Menezes**. Novos Cadernos NAEA, Belém, v. 13, n. 2, p. 219-233, dez. 2010.
- FERRETTI, S. F. Estórias da casa grande das minas jeje. n.16, 2018 Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Maranhão.
- FIGUEIREDO, A. M. de. **Eternos modernos: uma historia social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929**. 315 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2001.
- FIGUEIREDO, A. M. de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia; a constituição de um campo de estudo 1870-1950**. 1996. 428f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1996.
- FRAGA, R. **Cânone e Margem nas Literaturas de Língua Portuguesa**, disponível no sítio <http://www.portalentretextos.com.br/colunas/poiesis-rosidelma-fracga/canone-e-margem-nas-literaturas-de-lingua-portuguesa,269,9421.html> , acessado em 02/06/2018.

- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREYRE, G. **CASA-GRANDE & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. 20 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2005.
- FURTADO, M. **Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir**. Campinas, SP: [s.n.], 2002.
- JURANDIR, D. **Chove nos Campos de Cachoeira**. 3. ed. Belém: Cejup, 1991.
- JURANDIR, D. **Marajó**. 4. ed. edição. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa. 2008.
- JURANDIR, D. **Belém do Grão-Pará**. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2004.
- LEAL, L. A. P. **Nossos intelectuais e os chefes de mandinga: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador, 2011, 231 fl.
- MAUÉS, R. H. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém, Cejup, 1995.
- MENEZES, B. de. **Batuque**. In Poesias.1. Ed. Belém: edição do autor, 1931.
- MENEZES, B. de. **Batuque**. 2. ed. Belém: Oficinas Pará Ilustrado, 1939.
- MORAES, R. **O meu dicionário de cousas da Amazônia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013.
- MUNANGA, K. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações**. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012.
- O IMPARCIAL**, 14 de novembro de 1935.
- QUINTÃO, A. A. **Professora, existem santos negros? histórias de identidade religiosa negra**. São Paulo: USP, v. 8, 2007.
- RAMOS, A. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001.
- RIBEIRO, de C. J. S. **Gostosa Belém de Outrora**. Belém: SECULT, 2005.
- SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3 ed. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SALLES, V. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- SALLES, V. **Vocabulário Crioulo contribuição do negro no falar regional amazônico**. Belém: IAP, 2003.
- SALLES, V. **Chão de Dalcídio**. In. Asas da Palavra: Revista de Graduação em Letras, v. 13, n, 26, 2010-2011. Semestral.
- VERGOLINO-HENRY, A.; FIGUEIREDO, A. N. **A presença africana na Amazônia colonial. Uma notícia histórica**. Belém: Apep, 1990.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma religiosa negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SANTOS, J. de S. **Identidade e erotismo em Batuque, de Bruno de Menezes**. 2007. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2007. Curso de Mestrado em Letras, Belém, 2007.

Suplemento Arte Literatura. Folha do Norte. Belém, ano II, n. 33, 20 de julho de 1947.

TUPINAMBÁ, P. **Mosaico Folclórico.** Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1969.

Reflexões sobre
UMA IDENTIDADE CARIMBOZERIA

Reflections on
A CARIMBOZERIA IDENTITY

Vitor Gonçalves³⁶

Museu Paraense Emílio Goeldi/ FAPESPA

Resumo: Objetiva-se com esse trabalho apresentar aspectos sobre a historicidade dos usos do termo carimbozeiro, buscando compreender como os sujeitos dessa manifestação cultural amazônica acionam ou não perspectivas de cruzo a partir dos seus saberes/fazer e dos seus discursos, analisando esses processos como caminhos para uma formação identitária que se traduz na luta e organização política desses indivíduos pela garantia de direitos.

Palavras-chave: Carimbó; Identidade; Amazônia.

Abstract: The objective of this work is to present aspects about the historicity of the uses of the term Stamper, seeking to understand how the subjects of this Amazonian cultural manifestation trigger or not cross perspectives from their knowledge/doings and their discourses, analyzing these processes as ways to an identity formation that translates into the struggle and political organization of these individuals for the guarantee of rights.

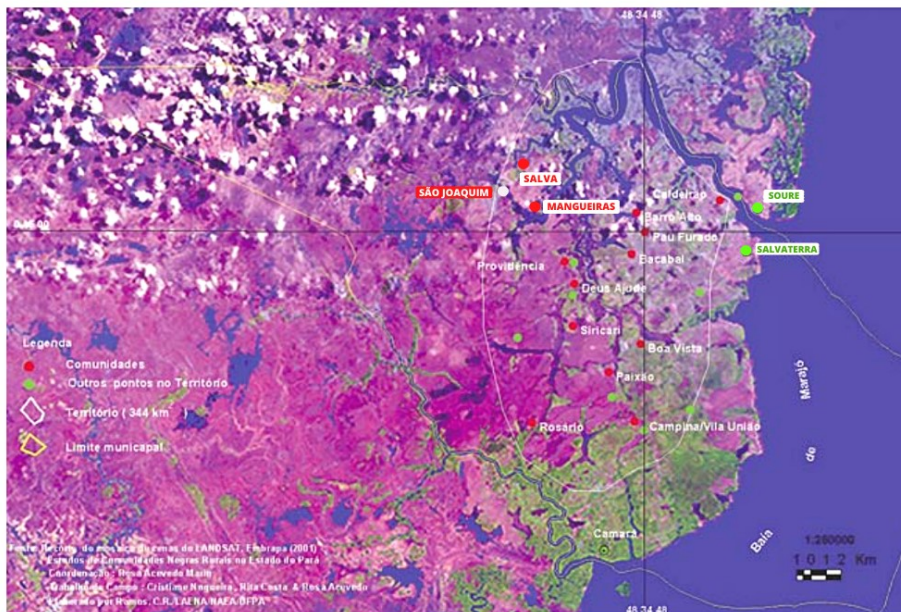
Key-words: Carimbó; Identity; Amazon.

³⁶ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi. Contato: vitorgoncalves888@gmail.com

“O carimbó nunca morre, quem canta o carimbó sou eu”

Antes mesmo de iniciar as reflexões propostas neste estudo, considero importante trazer um pouco do meu contato com o universo da manifestação cultural em questão, o Carimbó. Faço parte da primeira geração da família que nasceu em Belém do Pará, todos os meus mais velhos são nascidos na fazenda São Joaquim, no município de Soure que compõe, segundo Pacheco e Sena (2014), o Marajó dos Campos³⁷. Essa localidade durante a década de 60 passa por um processo de divisão territorial que dá origem ao município de Salvaterra, e mais tarde, no ano de 2016, é certificada pelo processo de regularização fundiária da Fundação Cultural Palmares como localidade pertencente às Comunidades Quilombolas de Mangueiras e Salvá, conforme localizo no mapa:

Mapa 1: Territórios Quilombolas em Salvaterra.



Fonte: LAENA/NAEA/UFPA

³⁷ A Amazônia Marajoara é constituída por duas distintas paisagens: o Marajó dos Campos, com os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Chaves, Ponta de Pedras e Muaná, e o Marajó das Florestas, conformado pelos municípios de Afuá, Gurupá, Anajás, Breves, Melgaço, Portel, Bagre, Currealinho e São Sebastião da Boa Vista. Sua caracterização é realizada em perspectiva geopolítica para marcar não apenas diferenças físicas, mas também históricas e culturais na constituição de campos e florestas. (PACHECO; SENA, 2014, p. 208).

Essa relação familiar como o Arquipélago do Marajó, aciona diversos atravessamentos e memórias com um espaço que é considerado um dos berços da manifestação do Carimbó, como aponta Cörtes (2000). Lembro-me, por exemplo, no mês de julho, época considerada de alta temporada na cidade, a presença de Grupos de Carimbó se apresentando em diversos eventos pela cidade, em praças, clubes, hotéis e até mesmo no porto Camará³⁸, na recepção dos passageiros dos barcos. Essa lembrança perdurou no meu imaginário sempre fazendo uma relação direta entre Carimbó, férias e alegria, o que me permitiu sempre ter a manifestação com boa estima.

Passado algum tempo, durante a adolescência, tive meu primeiro contato com alguns instrumentos musicais harmônicos, e no aprendizado dos primeiros acordes e das primeiras músicas, o ritmo do Carimbó, bem como, o do Brega³⁹, sempre se mostravam, direta ou indiretamente, presentes nessa prática. Mais tarde, tocando com algumas bandas de Belém, fui me firmando como músico e nos anos de 2016 e 2017, executei junto com a banda “Lauvaite Penoso” um projeto intitulado “A Bença”, contemplado pelo Prêmio Produção e Difusão Artística 2016, da Fundação Cultural do Pará - FCP, que tinha como principal objetivo incentivar um diálogo entre gerações do Carimbó, gravando um disco com músicas de três antigos mestres do distrito de Icoaraci/PA.

Durante a graduação fiz o curso de Ciências Sociais, onde tive contato com as disciplinas “Cultura Brasileira”, “Antropologia Cultural I e II” e “Políticas Públicas”, que me permitiram problematizar, enquanto objeto de estudo, o universo carimbozeiro no qual também estou inserido, ou usando o conceito de Favret-Saada (2005), pelo qual sou “afetado”.

³⁸ Principal porto do Arquipélago do Marajó, próximo ao município de Salvaterra.

³⁹ No Pará, o ritmo Brega ganhou grande proporção por conta de sua sonoridade peculiar, muito influenciado pela Cúmbia, Merengue, Salsa, Zouk e Bolero de países latinos americanos próximos geograficamente.

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercer seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Ainda durante a universidade, tive a oportunidade de estagiar na Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Pará (IPHAN/PA), na área de Patrimônio Imaterial, tendo contato direto com as manifestações culturais registradas no estado como: a Capoeira, Festividades do Glorioso São Sebastião do Marajó, Cuias do Baixo Amazonas e o Carimbó.

O cotidiano da prática de estágio que tive no IPHAN se complementa com algumas etapas do que venho desenvolvendo como pesquisa, pois foi durante esse período que comecei minha busca por compreender as complexidades no processo de registro do Carimbó como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro, bem como o protagonismo do Comitê Gestor de Salvaguarda do Carimbó⁴⁰ frente às políticas públicas na garantia de direitos e cidadania para esse grupo social.

Desse modo, me posiciono enquanto um pesquisador carimbozeiro que objetiva com este trabalho apresentar uma historicidade sobre os usos desse termo, buscando compreender como os sujeitos acionam ou não as perspectivas de cruzo (RUFINO, 2019) da manifestação, bem como analisar essas transformações discursivas do dito e do não dito como aspectos de formação da identidade desses indivíduos.

⁴⁰ Em de maio de 2017, se oficializou através da portaria nº 04/2017, no Diário Oficial da União o “Comitê Gestor da Salvaguarda do Carimbó no Pará” como um colegiado de representantes de instituições públicas, entidades da sociedade civil sem fins lucrativos e comunidades detentoras que atuam com o Carimbó no Pará. Contando com um total de 23 representantes titulares e 23 suplentes, sendo esses, detentores representantes dos municípios de incidência organizados por polos regionais, bem como um representante da Superintendência do IPHAN/PA.

“É pau e corda, é corda e pau”

O Carimbó, manifestação cultural datada secularmente com origens na região norte brasileira, pode ser descrita como uma forma de expressão envolta de diversos saberes e linguagens como o canto, dança, corporeidade e a produção artesanal de instrumentos e indumentárias. Como todo o bem de natureza imaterial promove redes de sociabilidades a partir das práticas e domínios da vida social que se manifestam como referências identitárias para os grupos detentores.

Segundo a pesquisa realizada para o Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC⁴¹ do Carimbó, a manifestação foi registrada em cerca de 150 localidades no Pará e em fronteiras com os estados do Amapá e Maranhão. Destaca-se variantes nas formas de se fazer direcionadas a partir da relação do indivíduo com o ambiente, como pondera Silva et al (2007, p. 32) ao mencionar “Contando sua vida, o sujeito fala de seu contexto, fala do processo por ele experimentado, intimamente ligado à conjuntura social onde ele se encontra inserido”.

Diante disso, aponta-se inicialmente uma descrição identificada por Vicente e Marena Salles (1969), classificando a manifestação cultural a partir dessa diversidade ligada aos territórios. Para exemplificar, temos o Carimbó praieiro na região do Salgado (Nordeste Paraense); o Pastoril no município de Soure (Arquipélago do Marajó); e o Rural na mesorregião do Baixo Amazonas.

A partir da década de 70, inicia-se o processo de inserção dessas, até então, formas de se fazer Carimbó em programas de rádios e festivais, trazendo para a manifestação outro contexto e outra possibilidade de atuação. Segundo Tony Leão

⁴¹ Metodologia de pesquisa desenvolvida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional para produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. INRC do Carimbó. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA%20de%20Registro%20Carimb%C3%B3\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA%20de%20Registro%20Carimb%C3%B3(1).pdf) Acesso em 21 de janeiro de 2022.

da Costa (2010, p. 149), “[...] Foi um período de ampla discussão na sociedade paraense em torno da ‘deturpação’ daquele gênero musical”, gerando, sobretudo, a consolidação de dois estilos de Carimbó.

O “Pau-e-corda”, que se apresenta como a dita forma tradicional, envolve mais recorrentemente em sua formação instrumentos como Curimbó⁴², Maraca⁴³, Banjo e Flauta, e em algumas regiões varia com a inclusão do pandeiro, triângulo, reco-reco, rufo e onça⁴⁴. Normalmente reproduzido por comunidades em um arranjo familiar, nele destaca-se a importante figura do/a Mestre/a ou do/a mais velho/a, sendo um/a transmissor/a do saber/fazer da manifestação para as outras gerações ao longo dos anos.

Já na outra forma de fazer, conhecida como Carimbó “Estilizado”, acrescentam-se aos instrumentos tradicionais outros de uso universal como: Guitarra, Baixo, Teclado e Bateria. Consolida-se, a partir da década de 70, com o ingresso no mercado fonográfico e conseqüentemente a tendência de inserção do bem cultural nos centros urbanos. Essa variante surge imersa nas lógicas da indústria cultural, e seguindo uma propensão universal objetiva alterar o patamar de uma manifestação até então restrita às comunidades detentoras, para um gênero pertencente às grandes massas.

Diante desse contexto, acentuam-se mudanças estéticas na manifestação, o que normalmente desencadeia divergências entre detentores de ambos os segmentos, com grupos que defendem o “autêntico” ou “original” Carimbó e aquelas que seguem o formato “moderno” ou “estilizado”. Destaco, baseado na perspectiva da antropologia interpretativa trabalhada por Clifford Geertz, que a

⁴² Principal instrumento de percussão usado no Carimbó. Com formato oblongo (roliço). Do Tupi-Guarani: Cu-rim-bó = Pau oco que ecoa. Confeccionado de tronco oco de árvore, com uma das extremidades (ponta) coberta, normalmente, com pele de animais silvestres.

⁴³ É um instrumento musical de agitação, constituído por um formato cilíndrico, normalmente a partir de cuias ou cabaças, contendo sementes secas, grãos e um cabo onde o executante segura para sacudí-la.

⁴⁴ Instrumento musical semelhante a uma cuíca, com uma haste de madeira presa no centro da membrana de couro, pelo lado interno. O som é obtido friccionando a haste com um pedaço de tecido molhado e pressionando a parte externa, produzindo um som de ronco característico.

discussão antropológica não deve perpassar pela noção de evolução ou de legitimidade desses dois segmentos, nem mesmo em se debruçar na busca por resolução dessas tensões, quando na verdade a análise e os métodos utilizados deveriam se converter em uma ferramenta de luta dos historicamente subalternizados, como proposto por Luis Vasco ao discorrer sobre a historicidade do método etnográfico.

Nesse sentido, busco nesse trabalho evidenciar a importância de ambos os segmentos para a valorização e difusão da manifestação cultural em questão, porém me detenho aqui em analisar com mais afinco as práticas do modelo dito tradicional, a partir da relação explícita entre homem-natureza, compreendendo essa como fundamental para a formação de uma identidade carimbozeira na Amazônia associada à construção de uma narrativa contra colonial, como proposta por Nêgo Bispo:

[...] vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios. Assim sendo, vamos tratar os povos que vieram da África e os povos originários das Américas nas mesmas condições, isto é, independentemente das suas especificidades e particularidades no processo de escravização, os chamaremos de contra colonizadores (2015, p. 48).

“Longe dos cativeiros, tradição nos terreiros”

No contexto amazônico, a relação de indivíduos que fazem usos tradicionais do território é histórica e fortemente associada a um estereótipo negativo, posta como população subalterna à margem do desenvolvimento. Nesse sentido, surge na Amazônia a categoria social Caboclo, que segundo Deborah de Magalhães Lima (1999), é usada na literatura acadêmica para fazer referência a uma espécie de “camponeses amazônicos” e distingue os habitantes tradicionais

dos imigrantes, demarcando dimensões geográficas, raciais e de classe.

Essas populações Cabokas, com “K” e sem o “L”, como propõe SENA (2021; 2022), ao problematizar a mestiçagem eugenista do século XX que apontava para a noção de caboclo como mero resultado do contato entre o branco e o indígena, passa a afirmar o caboko como o indivíduo afro e/ou indígena. O autor demarca que esses povos tradicionais do interior da Amazônia, assim como sertanejos e camponeses de outras regiões do Brasil, têm na sua nomenclatura uma estratégia de apagamento aos diversos processos de contato entre populações negras e indígenas, e que atualmente passam por um movimento de ressignificação para se constituírem e afirmarem socioculturalmente a partir das suas práticas e saberes afrodescendentes, indígenas, descendências indígenas ou de descendências afro-indígenas.

Mapa 2: Regiões turísticas estabelecidas no Decreto Estadual de Nº 1.066, de 19.06.2008.



Fonte: ParáTur

O estado do Pará, no qual os indivíduos em questão são originários, fica localizado na Amazônia Oriental, e apresenta dentro de seus próprios limites geográficos uma diversidade de Amazônias, como sugere o mapa de ordenamento turístico do estado, acima representado.

Destaco a importância política de trazermos de qual porção da Amazônia estamos tratando, inicialmente para desconstruir uma visão homogeneizada da região, bem como para delimitar que não necessariamente todo sujeito amazônida tem em suas práticas esses saberes cabokos e como forma de respeitar toda e qualquer outra forma de autoidentificação em outras Amazônias.

Diante das 06 Amazônias reconhecidas no estado do Pará, sendo elas Amazônia Marajoara, Atlântica, Tapajônica, Xinguana, Belenense e Araguaiana, reafirma-se a diversidade nas formas de se fazer Carimbó determinada a partir da relação dos sujeitos com os territórios.

Considero que as práticas e os saberes de detentores dessas diversas formas de se fazer Carimbó “Pau e Corda” e seus modos de se relacionar os lugares que vivem, são elementos determinantes para a formação de uma identidade carimbozeira que caminha fortemente associada à categoria de caboko amazônico.

Essa identidade não necessariamente se manifesta em práticas discursivas ou na reivindicação das agendas tradicionais dos povos indígenas ou afrodescendentes, mas em aspectos ligados à vivência cotidiana dos seus detentores, como o trabalho, a memória, o lazer e a ritualística daqueles que afirmam a relação com a natureza e a partir dela desenvolvem a manutenção da sua tradição. Como podemos perceber ao analisar a composição de Mestre Lucindo do município de Marapanim⁴⁵:

*Pescador, pescador por que é
Que no mar não tem jacaré?*

⁴⁵ Município localizado no nordeste paraense. Região do salgado. Reconhecido junto com o Arquipélago do Marajó como “os berços do Carimbó”.

*Pescador, pescador por que foi
Que no mar não tem peixe-boi?
Eu quero saber a razão
Que no mar não tem tubarão
Eu quero saber por que é
Que no mar não tem jacaré
Ah! Como é bom pescar
Na beira mar
Em noite de luar*

Ressalta-se que essas formas de saber tradicional, como propõe Roy Wagner (2010), perpassam pelo meio que o indivíduo atua na sua realidade, com a compreensão, respeito e fé nos processos ritualísticos e simbólicos, e que não necessariamente, na compreensão nativa, existe a dicotomia entre homem x natureza, essa relação se apresenta a partir do cuidado mutuo, bem como as suas consequências e mazelas estão ligadas a questões de saúde física e mental, fertilidade e longevidade do corpo humano que consequentemente é a natureza.

Isso se expressa no diálogo com Mestre Cláudio Leopardo do distrito de Alter do Chão no município de Santarém⁴⁶, destacando seu processo de confecção de tambores envolto de uma ritualística, magia e religiosidade como aspectos fundamentais. Como se apresenta no relato:

“Os meus tambor de Carimbó são batizados né, são batizados e são vivos, eles para mim são meus parceiros né, não são dois pedaços de pau que tem um ali, eles são dois parceiros que eu fui no mato né (...) Eu faço o que? Aqui eu tenho um assentamento né das entidades, então a primeira coisa que eu faço é ir lá no assentamento das entidades e pedir permissão né, arriar um tabaco, acender uma velinha e pedir licença né para ir para mata, aí eu me mando para mata” (Entrevista realizada pela plataforma Google Meet em 06 de agosto de 2021).

Ao observarmos o discurso e modo de vida relatado por Mestre Cláudio, percebemos que ele põe em prática elementos dessa identidade carimbozeira, a

⁴⁶ Município localizado na região oeste paraense, terceiro mais populoso, atrás somente da capital Belém e de Ananindeua.

partir de uma perspectiva de saberes afro-indígenas, que podem ser justificados pela noção de cruzo, proposta por Rufino como:

O cruzo, perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas, fundamenta-se nos atravessamentos, na localização das zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo e qualquer processo de produção de conhecimento (2019, p. 88-89).

Outro aspecto que considero importante para a reflexão sobre a identidade do indivíduo carimbozeiro é a corporeidade, expressa muitas vezes através das danças realizadas na manifestação. Estas são executadas em roda, a partir da noção de circularidade, princípio esse presente na concepção de diversas práticas afro-brasileiras, como nos terreiros e na capoeira, por exemplo, sempre se remetendo a vida e a morte como um elemento cíclico e universalizante, o que se fundamenta como um valor ancestral dos povos afrodescendentes.

Foi descrito por Vicente e Marena Salles (1969) como uma dança de arrastar o pé no chão à reprodução de gestos que remetem à vida praieira, como remar e jogar a rede de pesca, ou de momentos específicos como na “Dança do Peru”, onde inicialmente o rapaz dança cortejando a dama, até que a mesma coloque um lenço no chão formando um círculo em torno dele, e em seguida os homens se aproximam batendo as asas, imitando uma ave no salão, até que eles, um por vez, vão abrindo suas próprias pernas se aproximando ao lenço, na tentativa de pegá-lo com o bico/boca, momento esse de grande ápice na roda onde todos interagem e se divertem com a cena, o que muito se assemelha a descrição feita por Augras (1983, p. 78) ao etnografar a dança e o caráter festivo dos ritos de raiz africana: “No templo, o orixá dança conforme a cantiga. Tem música pra caça, música pra guerra” E mais adiante, complementa: “Os deuses dançam, saúdam-se, recebem as homenagens dos presentes (...)A dança dos orixás consagra a alegria de todos presentes”.

Diante dessas análises, problematizo a identidade carimbozeira como uma complexa encruzilhada de saberes, onde as categorias de autodeclaração com discursos ditos e não ditos, acabam se diluindo em práticas afrodescendentes e/ou indígenas, recriando-se constantemente em função do seu ambiente, de sua história, gerando pertencimento e continuidade, possibilitando, com isso, outras construções epistemológicas a partir dessa forma de ser e estar no mundo.

Considero, ainda que, por hora, o carimbozeiro não é menos afrodescendente e nem menos indígena por não se afirmar necessariamente como tal, a identidade caboka presente na formação dos grupos sociais amazônicos impulsiona essas pertenças para além dos limites raciais, sem desconsiderar os cruzos, porém com outros usos, na afirmação de um projeto que descoloniza a noção racista de mestiçagem, gerando constantes novas demandas e inquietações que vão despertando outras tantas, motivadas pelo sentimento de manutenção do sujeito e daquilo que ele tem de maior valor, a sua identidade.

Referências

- AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1983.
- CÔRTEZ, G. P. **Dança, Brasil!: festas e danças populares**. Belo Horizonte: Leitura, 2000.
- COSTA, T. L. da. **Carimbó e Brega: indústria cultural e tradição na música popular do norte Brasil**. Revista Estudos Amazônicos, Belém, v. VI, n. 1, p. 149-177, 2011.
- FAVRET-SAADA, J. **Ser Afetado**. São Paulo: Cadernos de Campo, n. 13: 155 -161, 2005.
- FUSCALDO, B. M. H. **O Carimbó: cultura tradicional paraense, patrimônio imaterial do Brasil**. Revista CPC, São Paulo, n. 18, p. 81 – 105, dezembro 2014/abril 2015.
- GEERTZ, C. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa das culturas**. In: A interpretação das culturas. 1ª ed. 13ª reimpr. Rio de Janeiro: LTC, p. 3-24, 2008.
- LIMA, D. de M. **A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico**. In Novos Cadernos NAEA, vol. 2, 1999.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, p. 88-89, 2019.
- SALLES, V.; SALLES, M. **Carimbó: Trabalho e lazer do caboclo**. Revista Brasileira de Folclore, Ministério da Educação e Cultura, ano IX, v. 9, nº 25, p. 257-282, 1969.
- SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília, p. 48, 2015.
- SENA, J. Caboko/a: afro-descendente-indígena. In: PEREIRA, E. PINHEIRO, D. CORRÊA, E. (Org.). **Etnografia da Amazônia**. 1ed. Santarém: Pará, 2022, v. 1, p. 47-59.
- SENA, J. Caboka Dissidente: rastros, texturas, encruzilhadas amazônicas. In: COSTA, M.; MIRANDA, D.. (Org.). **Perspectivas Afro-Indígenas da Amazônia**. 1ed. Curitiba: CRV, 2021, v. 1, p. 173-200.
- SILVA, A. P. et al. **“Conte-me sua história”: reflexões sobre o método de História de Vida**. Mosaico: estudos em psicologia, v. 1, n. 1, p. 25-35, 2007.
- VASCO, L. G. U. **Así es mi método en etnografía**. Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, Nº 6, p. 19 -52, 2007.
- WAGNER, R. [1975] **A invenção da cultura**. Capítulos 1 e 2. São Paulo: Cosac Naify, p.13-72, 2010.



“Ó meu corpo, faça sempre de mim uma mulher que questiona”:
**RACISMO ANTI-INDÍGENA E TERRITORIALIZAÇÕES
CONTEMPORÂNEAS NA UNIVERSIDADE**

“O my body, always make me a woman who questions”:
**ANTI-INDIGENE RACISM AND CONTEMPORARY
TERRITORIALIZATIONS AT THE UNIVERSITY**

Luana Fontel Souza⁴⁷

Universidade Federal do Rio de Janeiro/CAPES

Resumo: Pensando sobre como uma das bases do racismo é a alocação do sujeito racial na cartografia de instituições modernas, neste ensaio demonstro como os discursos que circulam na Universidade Federal do Rio de Janeiro me localizam como uma mulher indígena não-aldeada. Penso através de três lugares nomeados *o lugar do desaparecimento, o lugar da segregação ou o lugar da assimilação*, sobre como estes processos de territorialização estão dissolvidos em cenas da vida cotidiana que recuperam perspectivas coloniais para a leitura de estudantes universitários advindos de povos originários.

Palavras-chave: racismo anti-indígena; universidade; territorialização.

Abstract: Thinking about how one of the bases of racism is the allocation of the racial subject in the cartography of modern institutions, in this essay I demonstrate how the discourses that circulate at the Federal University of Rio de Janeiro locate me as a non-village indigenous woman. I think through three places named *the place of disappearance, the place of segregation or the place of assimilation*, about how these processes of territorialization are dissolved in scenes of everyday life that recover colonial perspectives for the reading of university students coming from native peoples.

Keywords: anti-indigenous racism; university; territorialization.

⁴⁷ Doutoranda em Linguística Aplicada PIPGLA/UFRJ/CAPES. Contato: fontelufrij@gmail.com

Aquí estamos pa' que te recuerdes

Em dezembro de 2022 fui ao Museu de Arte Moderna, na cidade do Rio de Janeiro, para assistir a performance da queridíssima artista Uýra na abertura de sua exposição “Aqui estamos⁴⁸”, que reunia fotografias de pessoas indígenas autodeclaradas. Além delas, uma linha do tempo organizada nas paredes e uma instalação que serpenteava o chão de areia e luz. Foi inédito para mim a composição de um trabalho que ressaltava uma contemporaneidade indígena não-aldeada em um museu e eu finalmente entendi porque nunca gostei do preto e branco de Sebastião Salgado. Minha percepção sempre foi a de que os museus não são espaços para a celebração de nossas vidas, mas que atestam através de seus artefatos intocáveis atrás de vidros, as vias de nosso processo de desaparecimento.

Como na citação célere de Walter Benjamin (1994, p.225) onde “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”⁴⁹, ver os rostos sorridentes naquelas fotografias e nas pessoas que compareceram para prestigiá-la, pareceu embaçar uma certa função simbólica do museu (CHAGAS, 2006), ainda que por aquela tarde, num vernissage, teve mandioca e Heineken de coffee break. Ao dizer sobre os caminhos feitos por estas árvores andantes e que se inscrevem entre presenças e ausências, questionando formas, naturezas e estereótipos, o trabalho da pesquisadora e performer, vencedora do prêmio PIPA 2022, foi o estopim para as reflexões que seguem.

Afinal, são indígenas esses sorrisos nas paredes? Se não são, que polícia os vigia? Num mundo compartimentado entre metrópoles e colônias que designa um lugar fixo para cada sujeito racial, aquele que permaneceu em seu território é mais autêntico do que aquele que foi forçado ou desejou partir? Todo indígena em

⁴⁸ Teaser disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7Bjb2MJBQyc>, acesso em 28/01/2023.

⁴⁹ Agradeço a minha orientadora Prof.^a Adriana C. Lopes, que me apresentou este autor através de diálogos sobre etnografia e cultura no Coletivo de Estudos em Letramentos Contemporâneos – CELEC.

diáspora toma esse deslocamento como negativo? E os que partiram, realmente conseguem visualizar os processos com maior amplitude uma vez que conhecem melhor as fronteiras ou essa é mais uma expressão de arrogância colonial?

Diante da complexidade destas perguntas reúno, nos tópicos deste ensaio, três aspectos que operam como articuladores do como o racismo anti-indígena funciona na contemporaneidade. A partir de minha experiência como mulher indígena migrante no eixo norte-sudeste, e localizada atualmente em um programa de pós graduação de uma universidade pública, tomo a minha vivência como ponto de partida para pensar sobre como o discurso racista institui lugares possíveis aos estudantes indígenas na cultura das universidades brasileiras. São fabulações (MBEMBE, 2022, p.27) que tem por função fixar as possibilidades de ser indígena em uma atualização da colonialidade nas sociedades neoliberais e que encontra nas universidades estruturas nas quais se manter vivas.

Para escrever sobre estas questões, compartilho aqui momentos de minha estadia na pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, enquanto pessoa nortista autodeclarada indígena. Partindo de uma perspectiva autoetnográfica como horizonte metodológico, compreendendo que o “fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos” (SANTOS, 2017, apud TAVARES, 2022) pode auxiliar na construção de um fazer científico que remova heranças positivistas de distanciamento e neutralidade.

Reflito ainda, com isso, que os discursos anti-indígena, assim como qualquer localização racial nem sempre são explícitos, mas as vezes camuflados e aglomerados em passagens do cotidiano de pessoas racializadas e sobre os quais devemos registrar a partir de nossas próprias percepções pois, como na oferta de Grada Kilomba:

“(...) aqui eu não sou a “Outra”, mas sim eu própria. Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem escreve minha própria história,

e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. (...) enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou.” (2019, p.28).

Em momentos específicos da História os sistemas de poder e a maquinaria perversa do mundo moderno produziu identidades subalternizadas: mulher, índio, preto, gay. Eles as usaram para hierarquizar e administrar os circuitos possíveis de sua mobilidade. Hoje, ao espernear e reagir a esse incansável processo de classificação, tomamos estas mesmas categorias para exigir direitos fundamentais que nos foram usurpados e arrancar a potência que têm de nos enclausurar. Por isso, antes que prossiga saiba que este não é um tratado sobre essencialismo, se esse é um fetiche para você, não é aqui que você vai gozar.

Os “homens de verdade” e a territorialização ativa dos sujeitos raciais

Quando os europeus forjaram o significado do termo “homem”⁵⁰, na literatura científica do advento da Modernidade (FOUCAULT, 2007), o fizeram segundo sua imagem e semelhança. Eles estipularam uma hierarquia onde as populações não-europeias, especialmente do continente africano e de Abya Yala, não possuíam as condições necessárias para sê-lo (FANON, 2008). Seja por seus deuses, medicina, organização política ou percepções cosmológicas, estes sujeitos e sujeitas foram posicionados, segundo a matriz de referência eurocentrada, como “os outros do Humanismo”. Assim, o primeiro aspecto a ser observado sobre a vida dessas populações, e que impulsionou todos os demais, foi aquele que se

⁵⁰ Neste texto usarei o termo “homem” como uma categoria conceitual que comparece nos escritos de Foucault e Fanon para falar desse sujeito-padrão forjado pela modernidade-colonialidade. Visto como tal categoria, entendi ser necessário escrevê-lo tal e qual, apesar de me alinhar as percepções de que o masculino genérico deve ser superado na gramática contemporânea. O mesmo se estende as categorias “índio e “indígena”, que atualmente têm sido nomeados “povos originários” pelos movimentos sociais.

debruçou sobre a ideia de “autenticidade”, ou seja, se tinham os traços requeridos para serem lidos como “homens”.

Era necessário saber se aqueles seres, tão próximos a natureza selvagem, possuíam as condições necessárias – a saber “alma”, “intelecto”, “complexidades” – para integrar esse novo projeto de mundo. Algumas etiquetas como “negro” e “índio” foram então criadas para demonstrar a disparidade entre as populações originárias e os colonizadores e, mais tarde, estendidas, e ramificadas, para medir o processo de acesso dessas populações à categoria de “homem”, acesso esse que era medido principalmente pela morte progressiva de suas características ancestrais no que hoje entendemos por epistemicídio (CARNEIRO, 2005).

Três lugares⁵¹ aqui também pensados em seu sentido físico/material, eram possíveis a “negros” e “índios” no novo mundo desenhado pela mentalidade colonialista: *o lugar do desaparecimento, o lugar da segregação ou o lugar da assimilação*. Estes dois últimos, construídos através de uma hidráulica de subalternização pensada desde o terreno de construção de uma casa até as leis sobre propriedade privada (ALMEIDA, 2019), cercaram e confinaram as populações racializadas em seus “lugares naturais” (GONZALEZ; HASENBALG, 1983). Durante muitos séculos, essas ativas “territorializações colonialistas” subsidiaram e organizaram genocídios, primeiro pintando alvos em territórios inteiros e criando zonas de morte e depois, com a transformação das paisagens pela implementação do modo de vida do capital, reajustando as alocações à medida que o mundo se industrializava.

Em vista destes cenários, a relação metrópole-colônia no passado é atualizada em centros e periferias na contemporaneidade, uma relação que é espacial e simbólica, e onde os sujeitos e sujeitas racializados sempre serão

⁵¹ Neste texto, não me detenho no significado do termo *lugar*, pois o estou utilizando como um articulador, e não necessariamente recorrendo a seu sentido conceitual. Se o fizesse, no entanto, certamente encontraria nos estudos da Geografia Crítica de Milton Santos (2005) um ponto com o qual dialogar.

ativamente zoneados. Desse modo, não é na colônia-periferia que o sujeito racial não-é, mas pelo contrário, nos lugares que foram planejados para serem ocupados apenas por aqueles que a colonialidade “autenticou” como “homens”. Foi durante a implementação dessa dinâmica, alimentada por hierarquias raciais, que um dos principais aspectos operacionais do racismo toma corpo: a alocação do sujeito racial na cartografia da modernidade-colonialidade. Ou seja, enquanto na ocupação colonial o processo ativo era a *desterritorialização* dos povos originários e a produção de diásporas, na contemporaneidade neoliberal esse processo é de uma ativa *territorialização* em zonas de não-ser (FANON, 2008), onde o fluxo de mortes é vigiado e controlado (MBEMBE, 2018) e onde processos de emancipação, liberdade e autoafirmação não encontrem raízes as quais se conectar.

Há infinitos cenários ao redor do mundo que exemplificam contextos que ilustram o que foi tornado um lugar comum às pessoas racializadas: sistemas prisionais, favelas sem saneamento básico, aldeias sob incursão de garimpo ou inundadas por hidrelétricas. Neste escrito, no entanto, gostaria de pensar sobre nossa saída, nosso corpo em trânsito por espaços que historicamente “não nos pertencem” e onde não nos encaixamos a não ser que “embranqueçamos”, ou seja, onde uma vez sabendo quem somos, percebemos nossa localização nos paradoxais “espaços de poder”.

Resultado das políticas de incentivo, a inclusão da classe trabalhadora nas universidades públicas, impulsionadas pelos governos do Partido dos Trabalhadores a partir de 2003 (AGUIAR, 2016), terminei a Faculdade de Letras na UFPA em 2016 e migrei para o Rio de Janeiro para iniciar meus estudos de mestrado na UFRJ. Até então, a identidade indígena não era uma questão pungente na minha vida, e sempre dissolvida entre as reivindicações que se inscreviam em classe e gênero. Primeiro, porque a questão de demarcação de terras indígenas na região onde nasci, sempre foi uma reivindicação da classe trabalhadora “como um todo” e os debates sobre o lugar da mulher na sociedade,

que vivi intensamente na graduação, não faziam até 2016 na UFPA, recortes raciais⁵². Em suma, meu fenótipo só foi fazer uma diferença significativa mediante meu deslocamento ao Sudeste. No Rio de Janeiro, nunca houve dúvida sobre minha condição de estrangeira.

A sensação é de que antes de chegar aqui eu era Guaraní Anambé, possuía uma etnia, sabia seu nome e sua história, mas uma vez que chego me torno “índia”, adquirindo um significado racial que só encontrou seu aspecto político ao sair de meu lugar de origem. Não que eu não o houvesse experimentado antes, no entanto aqui, ele me é certamente mais incidente. Além disso, é uma etiqueta que observo que tem uma força muito maior quando tratada dentro dos círculos acadêmicos onde transito, pois neles – ao que me parece – há uma intensa preocupação em pensar sobre as formas de categorizar e dar nome às coisas do mundo, capturá-las. Devido a isso, escolhi a academia como lugar para a análise discursiva que segue, a fim de situar e localizar minha experiência racial-indígena bem como os processos de territorialização que dela derivam dentro da Universidade Federal do Rio de Janeiro e suas conexões.

O lugar do desaparecimento

Uma das principais indagações que me é direcionada quando me afirmo indígena na cidade do Rio de Janeiro é a de saber se eu vivi em uma aldeia ou qual a minha “tribo”. Observei, ao longo destes sete anos na região Sudeste que a ligação a uma Terra Indígena (TI) é uma das primeiras perguntas que se colocam diante da minha leitura identitária, pois subjaz a ela grande parte das imagens e estereótipos direcionadas às pessoas indígenas. Ao dizer que a região de onde vim

⁵² Exemplo disso é o quanto meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Contra-discursos militantes: performances narrativas na Marcha Mundial das Mulheres” que analisou discursos feministas no Pará, sequer menciona questões raciais. Uma vez que eu não havia sido interpelada, raça/etnia não eram uma questão política ou epistemológica para mim.

perdeu o reconhecimento de TI em 1985, ou seja, perdeu esta característica legal antes de meu nascimento, o discurso é redirecionado a saber de onde eu vim e então, ao dizer que sou do Pará, meus interlocutores encontram seu ponto de conforto, afinal “Pará só tem índio”, porque “Amazônia só tem índio”.

O racismo produz um tipo de “história única” (ADICHIE, 2019) sobre esse lugar tão imaginado que é a Amazônia, como unicamente uma floresta tropical da qual emergem identidades vinculadas a natureza, ao tradicional, as matas - e ao atraso tecnológico claro. A figura do indígena encontra esteticamente esse cenário como seu lugar natural negando a todos aqueles que ele o “abandonam” a legitimação de sua posição étnica e ancestralidade.

Em minha pesquisa de doutorado, tenho pensado o quanto a Amazônia é múltipla e complexa, especialmente porque minha terra natal não se encontra nessa imagem estereotipada das florestas. Venho de uma região de contato intenso com as águas salgadas do Atlântico, que tem em sua configuração cultural e nas etnias que lhe são originárias um vínculo de sistemas de trabalho e cosmologia ligados ao mar e cujo território político muito foi circulado por legislações que dispõem burocraticamente sobre os direitos da União sobre terras alagadas. São textos que instituem que mesmo habitando essa terra desde tempos imemoriais, não temos posse sobre elas, e flutuamos entre as especulações da indústria do turismo que a cada dia usurpa um novo terreno. Sobre este trecho da costa paraense, que tenho nomeado Amazônia de Sal, intento recuperar uma história silenciada pelo poder público, questionando cenários que hoje violentam sistematicamente o meu povo em armadilhas políticas contemporâneas.

Pertencer a uma aldeia indígena é então, uma das primeiras interpelações identitárias que conferem alguma “autenticidade” à minha autoafirmação racial e desconsidera, em uma violenta amnésia branca (KOPENAWA, 2015), que vivemos num país invadido e intensamente miscigenado. É um tipo de territorialização que vincula um ser a um lugar-no-mundo que confere identidade e legitimidade, duas

cruéis ficções que incidem sobre a existência indígena na atualidade. Afinal, esse seria um cálculo muito simples e resolveria de forma breve a quem a carteirinha de “indígena de verdade” poderia ser emitida não fosse por um “detalhe”: a expropriação de terras indígenas pela colonização europeia.

Espinha dorsal do modo originário de operar o mundo, o território foi o primeiro bem a ser expropriado das populações originárias do que hoje se nomeia ridiculamente de América. São incursões que nasceram há mais de cinco séculos e seguem sendo orquestradas inclusive legalmente, mas que por algum motivo são esquecidas quando se requer que para ser uma pessoa indígena legítima, é necessário advir de uma TI demarcada. Essa amnésia, que inclusive une esquerda e direita, conservadores e progressistas, é a base central do que aqui nomeio *lugar do desaparecimento*, que flerta com a legitimação de genocídios e emite atestados de óbito. A equação que o subjaz, que inclusive é a mesma usada pelo Congresso Nacional para votação do Marco Temporal em 2023⁵³, pode assim organizada:

Ocupação colonial: processo intenso de expropriação de TIs
Contemporaneidade: para ser indígena de verdade é necessário pertencer a uma TI

Sem TI=sem autenticidade=sem direitos/sem reconhecimento identitário=
Inexistência / Inautenticidade / Falso indígena
Desaparecimento via Miscigenação (Conclusão do processo de genocídio étnico
mediante racismo)

A seguir, discorro sobre um cenário que pode ser lido como *lugar de desaparecimento* e que subjaz a esta equação em meu trânsito nos textos regimentais de inclusão racial da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde atualmente

⁵³ A chamada “tese do marco temporal” é um texto jurídico que concede o direito à terra apenas aquelas populações que as ocupavam em 5 de outubro de 1988, quando a atual Constituição foi promulgada. Ela não considera, por exemplo, que nesta data, algumas populações não estavam presentes em suas terras de origem por motivos de expulsão ou migração mediante violência. A luta do movimento indígena em 2023, é o reconhecimento dessa mobilidade forçada, a culpabilização das forças que as empreenderam e a demarcação de territórios pertencentes a estas populações antes de 1988.

faço doutorado: as cotas raciais para pessoas indígenas. Assim descreve o Edital nº 678 da Comissão de Pós-Graduação e Pesquisa da Faculdade de Letras da UFRJ, responsável pela seleção de mestrado e doutorado que fiz em 2020:

“1.5 Os candidatos indígenas brasileiros que optarem por participar da Política de Ações Afirmativas deverão anexar ao formulário de inscrição os documentos que comprovem sua conexão com uma comunidade indígena.”⁵⁴

O que para pessoas da diáspora africana passa predominantemente pelo fenótipo, para nós passa pela “conexão a uma comunidade” (territorialização). É uma política de inclusão e impulso de acesso importante para pessoas indígenas aldeadas (BANIWA, 2013), mas de total apagamento a todos aqueles que, seja por uma história de expropriação, seja pelo desejo de mobilidade, são excluídos e estatisticamente condenados ao *lugar do desaparecimento*. A cota racial indígena que necessita de uma comprovação de identidade étnica, logo de uma legitimação logocêntrica (MARTINS, 2003) sinalizada pelo termo “documentos”, é um problema que precisa ser debatido de forma urgente, e que não pode mais seguir percepções superficiais de nossas existências desconsiderando que vivemos uma realidade contemporânea sobre a qual muito incidem espólios coloniais-genocidas.

Quando fiz a seleção de doutorado em 2020, me utilizei da categoria “parda” para sinalizar meu pedido de cota racial. Afinal, como estipulado no artigo acima, para sinalizar etnia eu precisaria de documentos os quais eu não possuía. Ao obter a aprovação, meu nome foi estampado no site do programa seguido do nome “negro”, lembro de meu total desconforto, pois apesar de saber que “negro” é uma categoria política que organiza as cotas e que foi uma conquista dos movimentos sociais, foi dolorido ter um aspecto tão significativo da

⁵⁴ Disponível em <https://drive.google.com/file/d/1o5VnUhAmVDX355rWEB6nE-aeEAsnzuxo/view?pli=1>, acesso em 22/03/23.

minha identidade apagado. A única coisa que a categoria “parda” afirmava é que eu não era branca, e como todo termo-guarda-chuva, negava minha singularidade, me localizando em um não-lugar: o do indígena sob o signo “negro”. Sobre a categoria “pardo”, expressão de um “limbo identitário-racial brasileiro” (GOMES, 2019) produzido pela miscigenação, Fernandes e Souza (2016) afirmam:

a fábula da democracia racial dissimula tensões raciais e cria a ilusão de inclusão, silenciando vozes que denunciam a violência real e simbólica, construindo, de muitas formas, tanto lugares de privilégio quanto de exclusão e discriminação (2016, p.111).

Toda identidade é produzida historicamente. O “negro” é uma invenção, tal qual o “indígena”. Ambos só o são porque até hoje, operamos sistematicamente com a ideia do “outro”, criada pelo branco, que apesar de uma invenção, opera o mundo real, hierarquizando e matando. Quando a incidência de morte via organização racial do mundo incide sobre nós, entendemos que as ficções raciais incidem na materialidade do mundo, distribuindo modos de vida e morte e adaptando suas narrativas a cada metamorfose do capitalismo. “Ficção” portanto, é compreendida aqui como um dizer que é um fazer (AUSTIN, 1990), onde a produção de um imaginário racial ou “a razão do negro pelo branco” (MBEMBE, 2022), construiu um mundo contemporâneo baseado no estigma de pessoas racializadas durante a ocupação colonial e onde a “autenticidade” não pode ser tida senão como um violento paradoxo.

O lugar da segregação

Ideais que instituem a separabilidade entre indígenas e não-indígenas, podem parecer muito sedutores quando pensamos em aldeias como comunidades

de força⁵⁵, quando pensamos a autonomia sobre territórios e autogestão da vida, ou ainda, quando percebemos que em espaços precarizados de diáspora, a ligação entre as pessoas soa a uma coletividade exercitada por nossos ancestrais quando faltam políticas de assistência e serviços básicos.

No entanto, não há como ignorar que existe toda uma literatura, produzida por intelectuais racializados, que torna explícito o quanto todo ideal de segregação é antes de tudo uma estratégia racista de *compartimentação do mundo* (FANON, 2022, p. 33) que organiza as condições de existência material a partir do racismo (GONZALEZ; HASENBALG, 1983), cuja essência “reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e outros não-brancos para exercitar o domínio sobre os povos de cor” (p. 69).

O *lugar da segregação* é o lugar da xenofobia, da exotização, da etiqueta, do estereótipo. Diferente do *lugar do desaparecimento*, que questiona a identidade e a autenticidade do ser-indígena, ele fixa, cerca e faz do sujeito o responsável por toda a sua etnia, povo, comunidade. Ele embute a responsabilidade em um indivíduo, de saber sobre todos os outros povos que para ele, são homogêneos e estão abarcados pelo signo “indígena”. Como demonstra Bessa Freire (2016) que empreendeu uma pesquisa sobre como os brasileiros representavam o que significava “ser índio”

[...] pela escola, pelo museu e pela mídia, entre outros aparelhos ideológicos e equipamentos culturais [...]. A ideia do índio genérico, com o apagamento da diversidade cultural e linguística, como se formassem um bloco único, está presente na maioria das respostas, assim como a visão de que os índios pertencem a culturas ‘atrasadas’, ‘inferiores’, ‘ignorantes’, despossuídas de tecnologia e de saberes. Da mesma forma, tais imagens consideram os índios como ‘coisas do passado’, como ‘primitivos’,

⁵⁵ Nas últimas eleições os candidatos indígenas usaram muito o termo “aldear a política”, que é um exemplo da aglomeração de pares em prol de uma causa dentro de um espaço de poder. Entre os irmãos e irmãs pretos o termo “aquilombamento” também ilustra esse movimento de constituição de espaços de fortalecimento.

acreditando que suas culturas são incompatíveis com a existência de um Brasil moderno (2016, p. 33-34).

É um processo de alocação que além disso fabula, desde as “epístolas do descobrimento”, locais de origem como se nunca houvessem sido invadidos, que romantiza experiências de aldeamento, como se as aldeias fossem a própria expressão do paraíso e houvessem permanecido intocadas ou paradas no século XVI. Segundo Monteiro, ao discorrer sobre as complexidades dos aldeamentos à época da colonização,

a união entre unidades locais sofria constantes mutações decorrentes de circunstâncias históricas, uma vez que as frequentes mudanças na composição de alianças influíam no caráter e duração de laços multicomunitários. Essa mutabilidade escapou à atenção dos cronistas, que descreviam grupos de aldeias como se formassem conjuntos políticos mais abrangentes e fixos (1994, p. 21).

É uma perspectiva que vê sujeitos indígenas como iguais, que comungam das mesmas ideias e modos de vida, mesmos deuses, mesma estética, mesmos rituais de vida e morte, mesmas percepções de gênero, sexualidade, alimentação, saúde e desconsideram largamente a prática migratória exercida pelos povos indígenas pré e pós colonização portuguesa (MILANEZ; SANTOS, 2021) bem como a incidência das relações capitalistas nestes territórios (SILVA, 2019). É um conjunto de narrativas que, mesmo diante de suficiente literatura histórica, desconsideram que muitas Terras Indígenas possuem constituição posterior ao século da genocida invasão europeia.

“Ter esse maravilhoso lugar para onde voltar onde você pode ser quem verdadeiramente é” é a concretização do discurso racista-xenofóbico que diz “seu lugar não é aqui”, pois aqui “você não-é”. O mesmo movimento de um *martinicano que viaja para a França*, e lá percebe o aprisionamento de sua imagem de não pertencimento, cabe a uma *papachibé que vai da Amazônia ao Rio de Janeiro*, de um

preto em diáspora africana, de um trabalhador no ensino superior, de uma mulher no espaço público ou de um indígena longe de casa. Como sinaliza Carlos Hasenbalg, que junto com Lélia Gonzalez escreve “Lugar de Negro”, num atualíssimo texto de 1982, onde trata do estudo científico das relações raciais:

“O ideário de igualdade e liberdade surgido no final do século XVIII acentuou a exclusão dos não-brancos do universalismo burguês e levou à necessidade de reforçar a distinção entre homens (brancos) e sub-homens (de cor)” (1982, p. 67).

Essa distinção, que estrutura o *lugar da segregação*, nunca me foi direcionada de forma escrachada – pois o racismo teme a responsabilização – mas disposta em sentenças muitas vezes imperceptíveis ao rir ou enfatizar os fonemas “diferentes” do meu sotaque; a beleza inalcançável dos meus cabelos lisos passíveis de serem tocados sem autorização; a geométrica dos meus olhos; a suposição de que para qualquer malefício eu mergulhe em um banho de ervas; e a certeza de que eu sinto uma infinita saudade do lugar de onde vim. São todas narrativas que me dão uma localização “no fora”, “como diferente”, que apontam para um “retorno às origens”, como única rota possível para sair de uma *zona onde não-sou* (FANON, 2008, p. 26).

As vezes sinto, nas aulas, nas conversas de almoço, ou rachando os Uber’s de volta pra casa que sou localizada como representante de uma categoria, como enciclopédia viva de consulta que está sempre atualizada do que está acontecendo em Brasília no Ministério dos Povos Originários, em todos os autores que ultimamente escreveram literatura indígena (que suponho, tem sido mais consumida pela burguesia branca que por nós), que eu lhes diga o que cada pintura corporal significa ou qual a língua de cada povo, ainda que estas sejam 274 diferentes. Tatuei um grafismo guarani simples no meu queixo, os olhos das pessoas brilham ao perguntar o que ele significa, esperam uma boa história de significado, quem sabe uma narrativa espiritualística.

Precisa-se que a gente fale, para nos conhecer (FOUCAULT, 2001) e nos localizar como “outros”. O *lugar da segregação* é afirmado nas relações com uma branquitude altamente intelectualizada, inclusive, que imersa em seu Complexo de Princesa Isabel não compreende que ninguém liberta ninguém. Ele é muito diferente de uma aglomeração empreendida por nós mesmos, sobre os nossos próprios processos de organização. Ao escapar de uma representação estática de mim mesma (MBEMBE, s/a), empreendida cotidianamente pela segregação do indígena nos espaços da branquitude, eu tomo o termo que me segrega, o hábito de outras formas e sonho, nos intervalos, o dia em que eles implodirão.

O lugar da assimilação

“A melhor maneira de fazer um índio virar branco, sem ofender ninguém, é dando um título de doutor pra eles” – Ailton Krenak

Não é porque eu sou indígena que eu assino embaixo de tudo que Ailton Krenak diz. Quem faz isso é branco de esquerda com medo de discordar de índio (e estão certíssimos, continuem). Na verdade esse é um traço de nossa riqueza cultural, a multiplicidade de pensar e dizer o mundo. A primeira reação que tive à frase acima foi de um forte incômodo, pois sei o quanto tem sido difícil o caminho que está me levando ao título de “doutora”, no entanto, quando a raiva passa coloco o parente do Rio Doce em seu devido lugar: o de um intelectual radical o qual estou longe de ser, pois ele não mais precisa fazer mediações na academia, eu sim.

Desde que comecei a transitar com mais intensidade nos círculos acadêmicos da pós-graduação, e me afirmar como pessoa indígena, eu vivi dois momentos: primeiro, eu era convidada por coletivos feministas predominantemente brancos para falar sobre a “questão da mulher indígena”, “feminismo indígena” ou “Amazônia”. Eram pessoas que me recebiam muito bem

e faziam questão de deixar registrado o quanto minha presença era importante para a “diversificação dos espaços” em prol da “amplificação de perspectivas”.

Depois, por coletivos predominantemente pretos fui convidada para falar sobre o mesmo tema, no entanto nestes últimos eu encontrei pontos de contato que fizeram sentido para fortalecer meu letramento racial. Na verdade, foi graças ao movimento negro nas universidades do Rio de Janeiro, especialmente do Programa de Relações Étnico-raciais do CEFET e no NEAB da UFRJ, que eu sobrevivi e sobrevivo a intensos episódios de racismo anti-indígena cotidianos. Nossas histórias são diferentes, mas no que tange a viver como “o outro do mundo branco”, encontramos muitíssimos pontos de contato.

Um dos pontos que eu e minhas irmãs pretas experimentamos, no entanto, quando disputamos espaços de fala na academia, é aquele que nos localiza como “recorte”, ou seja, é um dos motivos talvez que explica que apesar de estar no terceiro ano do doutorado em Linguística Aplicada (LA), eu nunca tenha sido convidada para falar de linguagem. Um dos motivos – segundo um colega branco – é que uma vez que produzimos conhecimento situado na LA, sempre falaremos de linguagem em vista de sua aplicação em nossos contextos de pesquisa, portanto, se eu pesquiso com mulheres indígenas, este sempre será o ponto de interesse em meu trabalho e o debate sobre a linguagem, lhe será adjacente. Eu teria engolido facilmente essa forma de pensar, afinal a branquitude sabe fundamentar o que diz, não fosse pela total ausência de outras formas de registro intelectual – que não apenas a plataforma logocêntrica – nos ementários de minha formação (onde um/a teórico/a indígena em LA poderia acontecer, quem sabe) para pensar a “linguagem”.

Há uma integração ao espaço universitário, no entanto sempre em vias de uma inferiorização de suas epistemes e modos de estar e registrar o mundo. Há um movimento de designar indígenas para falar única e exclusivamente sobre questões identitárias, que é um componente do que aqui chamo *lugar da*

assimilação. Subjaz a este argumento refinado e muito perigoso da branquitude, o de que na verdade, ela está nos “dando voz” para que falemos sobre nós de nossas próprias perspectivas, o que lhe confere passabilidade ética e moral ao se relacionar conosco através de suas políticas de concessão. Seria o plano perfeito, não fossem as estatísticas que seguem identificando que apesar de estarem nas universidades, pessoas indígenas raramente ou nunca ocupam os paradoxais “espaços de poder” donde as deliberações que implicam a vida de todos são projetadas.

Assim como escreve Fanon (2008, p. 34), “quanto mais assimilar os valores da metrópole, mas o colonizado escapará de sua selva”, cada dia escutando um professor na UFRJ é um dia a menos escutando os ensinamentos de meu avô no Pará. Cada hora debruçada em um texto, é um tempo que não estive na boca da praia do Sarnambi aprendendo a pescar de arpão. Não sou inteira para uma comunidade de intelectuais e cientistas, mas também não o sou diante dos meus pares no Norte – que já me perguntaram inclusive “que escola é essa que já dura seus 10 anos⁵⁶ e a qual não me apronta nunca”.

Vivo uma geração de “primeiras vezes”, da primeira da família a entrar em um lugar como esse, portanto essa fronteira é minha, e viver nela “significa saber que a índia em [mim], traída por 500 anos, não está mais falando [comigo]” (ANZALDUA, 2012) é uma questão que não posso escapar de pensar, pois me assombra que para estar aqui preciso abrir mão, em alguma medida, da continuidade da forma de pensamento do meu povo.

O Brasil teve em sua formação jurídico-institucional sete Constituições. A primeira em 1824, imposta por Dom Pedro I e a última em 1988, pós Regime Militar. Nas seis primeiras Cartas o lugar das populações indígenas sempre foi regido por um termo que sintetizava a percepção do Estado sobre sua existência:

⁵⁶ Entrei na graduação em 2012, entre licenciatura, mestrado e doutorado, completo em 2023 onze anos de universidade pública como estudante e esse é um tema sempre difícil de tratar com meus avós que julgam tempo demais para “autorizar alguém” a ensinar “alguma coisa”.

integração (BANIWA, 2012, p. 207). Esse ideal dizia que era necessário superar modos de vida ultrapassados e alça-los a um mundo que se desenvolvia sob os parâmetros eurocentrados e que vinha ditando sobre como habitá-lo de forma civilizada. No esteio desse discurso, não havia, até então, qualquer garantia do exercício das metodologias ancestrais, estando estas sempre estereotipadas como atrasadas ou à desaparecer, ou seja, se integre, ou morra.

O medo da assimilação ou aculturação me perfura como estudante indígena universitária, pois ele faz ode a um ideal de integração, tutela e que é muito distante dos meus desejos de libertação e autoafirmação. Operando num tipo de encruzilhada, sigo uma autovigilância para não me deixar capturar pelos próprios ideias de alocação diante dos quais me (re)volto. Pensar um título de doutora como uma concessão que a branquitude dá a poucos indígenas e não como uma conquista via luta coletiva, é sempre um terreno movediço.

Acessar um espaço de poder e não se deixar capturar por ele é uma preocupação que um estudante que integra uma continuidade colonialista nunca terá. É um pesquisador que pode empreender uma viagem pelo pensamento de Espinosa, Nietzsche ou Shakespeare sem que lhe cobrem compromisso político com sua comunidade “racial”, porque a comunidade racial do branco é o padrão e o universal, e feliz de quem com ele alimenta alguma amizade, o resto é um bando de colonizado emocionado que não estudou o suficiente e fica querendo meter “raça em tudo” e aquele que não o faz é acusado de traição dos seus, com os quais já não compartilha o mesmo cosmos.

Penso no entanto, com uma parente de Palestina do Pará chamada Áurea Cardoso (2021, p. 24), que “diferente de outros momentos em que a adaptação se apresentava como caminho mais fácil, demorar/durar no incômodo e produzir outros modos de estar no mundo parece ser mais condizente com o tempo presente”. Então decido por permanecer aqui, vou ficar mais um pouco.

Considerações finais

“Sou um homem, nesse sentido, a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola.” - Franz Fanon

“Então, o que é a liberdade, se não se pode realmente romper com este acidente que é o fato de nascer em algum lugar – o vínculo de carne e osso, a dupla lei do solo e do sangue?” - Achille Mbembe

Grande parte dos referenciais teóricos deste ensaio é baseada em manifestos intelectuais de autores da diáspora africana. Foram meus primeiros mestres na cidade do Rio de Janeiro e me ajudaram a chorar menos pelas chagas da minha migração e do meu desacoplamento da terra natal⁵⁷. Enquanto o Sudeste me racializava e sinalizava cotidianamente meu não-pertencimento, esses pensadores me faziam ouvir canções de liberdade. Devo a eles muito da potência que transformei em força de bem-viver nesta selva de pedra. Hoje só tenho imergido no pensamento indígena, cujo trabalho se dá por sua não-logocentricidade, porque tive as interpelações necessárias quando não me encontrei com a diáspora africana e precisei voltar(me) para casa para pensar, junto aos meus e as minhas, sobre meu trânsito por estes mundos de cá (FONTEL, 2021).

Não me percebo em uma diáspora porque se o Brasil todo é terra indígena, eu não posso ser uma imigrante. No entanto não me sinto dona de qualquer terra em um país que é constituído por uma população que foi forçada a abandonar sua mãe África. Dizer que sou “dona dessa terra”, seria incoerente porque sei que assentar essa perspectiva seria dizer também que meus irmãos pretos não o são. Como perspicazmente escreveu Juliana Guajajara (2022) em seu instagram:

“(...) se uma pessoa é "verdadeiramente" dona de algo, existem outras tantas excluídas desta relação. De modo geral, esses outros não poderiam nem pisar nesta terra, já que não seriam detentores de um título, de um pedaço de papel, que diga que são proprietários. E como já conhecemos bem, este comportamento

⁵⁷ Por esta abertura de caminhos, agradeço a minha mestra Fátima Lima, por todos os ensinamentos sobre a intelectualidade preta sem os quais minha trajetória certamente teria sido menos afetiva na academia.

pautado na exclusão tem muito mais a ver com o invasor do que conosco.”⁵⁸

Viver no mundo branco faz a gente precisar estar ligado o tempo todo. Um país que faz suas devidas reparações históricas demarca terra indígena e quilombo, mas também pensa que a mobilidade é um direito humano que as vezes significa sobrevivência ou um desejo legítimo de movimento.

Para sobreviver a estas territorializações da mentalidade colonialista contemporânea, entendi que liberdade aqui, uma vez reconhecida nossa humanidade, nunca foi sobre estar fixa em um território, mas sobre poder ir e vir num mundo que nos pertence por direito. Que ser uma “cidadã do mundo”, sempre foi um privilégio branco, enquanto que aos povos racializados as incursões de mobilidade seguem assombradas por interdições relativas à fixidez de um “lugar”.

Hoje entendo que o processo de mover-se por entre territórios é portanto, inerente as populações originárias porque é inerente as populações humanas, que “não se deve tentar fixar o homem, pois seu destino é ser solto” (FANON, 2008, p. 190). Que onde quer que eu vá, meus ancestrais caminham comigo, não para me acorrentar a uma condição, mas para produzirmos juntos a força de *um futuro ilimitado*. Eu não os carrego nas costas, mas eles caminham ao meu lado, mesmo aqui, neste apartamento de concreto do qual escrevo nesta madrugada de terça-feira.

Nos percebermos todos como “homens” ou um lugar da integração-como-igual é uma possibilidade de ruptura com um mundo eurocentrado, que por séculos escreveu as fronteiras, pedindo que nos retirássemos de sua interioridade. Por isso insistimos em habitar espaços como as universidades, às quais historicamente só servíamos como objetos, propondo novas alocações de nossos corpos e intelectualidade. Mas a busca de habitar estes “espaços de poder”

⁵⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CkULS0Bv4I-/> acesso em 26/06/2023.

altamente sedutores, arquitetados pela branquitude, não pode ser senão *um lugar de transição* para uma experimentação da vida que considere as assimetrias históricas e derrube o projeto colonial e onde saibamos que quem partiu tem tanta legitimidade quanto o que ficou. E o que ficou possui tanta percepção complexa do mundo quanto o que partiu.

É necessário que compreendamos que a igualdade não é o destino, mas a relação justa entre diferentes. É um processo, antes de tudo, de propor outras rotas para a imaginação que não aquelas feitas pela lógica da falsa-integração ao mundo branco – lugar onde sempre fomos territorializados como inferiores – mas de pensar outros mundos, outras cosmologias. Afinal, adotar a linguagem do branco também é desaparecer. É contra esta atmosfera fantasmagórica (RIBEIRO; VIANA; REPOLÊS, 2021; FANON, 2008, p.166), e pela possibilidade de pensarmos a nós mesmos (MBEMBE, 2022), que escrevi este texto para ensaiarmos essa dança de fuga-esquiva-reação⁵⁹ dos lugares racistas de territorialização de nossas subjetividades.

Os traços que dão contorno ao que se compreende como identidade indígena contemporânea desaguam em uma série de neologismos antecidos pelo termo “cosmos”: cosmogonia, cosmologia, cosmovisão, cosmopercepção. Apesar de sua origem grega, o prefixo tem servido para contestar a ideia de que compartilhamos um único mundo, uma única forma de ver e compreender os processos ambientais, políticos e simbólicos. Retomar essas outras formas de manejo do mundo, ao contrário do que o racismo ri, não é sobre desenterrar a avó indígena e usá-la de pretexto para nicknames de instagram, mas compreender que ainda que em diferentes fronts e escalas, é necessário se posicionar contra o projeto

⁵⁹ Segundo meu avô, pescador aposentado e que já ficou desaparecido no mar por 15 dias em 1994, ser inteligente diante de um tubarão é saber, em rápida análise de sua força contra a dele, o momento de fugir, o momento de esquivar e/ou o momento de reagir. Quando olho momentos da incidência dos discursos racistas a mim direcionados, penso parecido, que saber o que fazer, na hora certa de fazer é o que me fará permanecer viva, não apenas minha brutalidade. Pois desviar de tubarão não é covardia, é a perspicácia que queremos.

genocida que nos sangra a mais de 500 anos neste território. Ao lugar do desaparecimento: *retomada*. Ao lugar da segregação: *aldeamento*. Ao lugar da assimilação: *autoafirmação*. E que ninguém senão nós mesmos tenhamos o poder de dizer onde devemos estar. Fico por aqui, mas sigo questionando.

Epílogo

...para quando este artigo envelhecer

É 2023, meu nome é Fontel, sou uma mulher indígena Guaraní Anambé da Amazônia de Sal. Meus antepassados eram homens-peixes e mulheres-caranguejo cuja cosmologia era vinculada à relação com o mar, dos mistérios aos bancos de areia. Eu sou o que sou, completa em mim mesma, e entendo as questões políticas que ora versam sobre essencialismo, ora sobre derrubar o signo racial. Eu saí da minha terra natal buscando melhores condições de vida para mim e para os meus. Faço doutorado em uma universidade pública federal e tenho lidado bem com seus protocolos. Este foi o caminho que a vida me deu, mas não me instiga estar em qualquer lugar que seja do mundo branco a não ser que este me possibilite construir uma posição no mundo do trabalho que me mantenha fora da precariedade econômica. São políticas de inclusão pensadas por pessoas da classe trabalhadora que põem comida na minha mesa, não a Ciência. É a CAPES, não o Foucault ou o Saussure que paga minha conta de luz. Sou uma acadêmica com consciência racial e como tal, devo aos meus antepassados, que a essa hora estão atracados numa cumbuca de tacacá lá em Salinas, o melhor uso possível deste espaço que eles lutaram tanto para me colocar. Eu danço no giramundo. Sou uma mulher em constantes encruzilhadas, me equilíbrio nas linhas imaginárias que escrevem as fronteiras, meu lugar não é no Rio de Janeiro ou na Amazônia, o meu lugar é o mundo inteiro.



Fotografias da Exposição “Aqui Estamos”, de Uýra, 2023⁶⁰

⁶⁰ Disponível em: <https://dasartes.com.br/agenda/uyra-mam-rio/> acesso em 22/06/23.

Referências

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGUIAR, V. Um balanço das políticas do governo Lula para a educação superior: continuidade e ruptura. **Rev. Sociol. Polit.**, v. 24, n. 57, p. 113-126, mar. 2016.
- ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2019.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. 4 ED. San Francisco: Aunte Lute Books, 2012.
- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**. Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas, [1962]1990.
- BANIWA, G. A Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. **Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano**, nº 34, 2013. Disponível em:
<https://flacso.redelivre.org.br/files/2014/12/XXXVcadernopensamentocritico.pdf>
acesso em 26/06/23
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BESSA FREIRE, J. R. Museus Indígenas, Museus Etnográficos e a Representação dos Índios no Imaginário Nacional: o que o museu tem a ver com educação? In: CURY, M. X. (Org.). **Museus e Indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate**. São Paulo: Secretaria da Cultura; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016.
- BOLOGNESI, L. As Guerras da Conquista. In. **Guerras do Brasil**.doc. Netflix, 26 min. SP, 2018.
- CARDOSO, A. Ribeirinhagens epistêmicas: bases inspiradoras de nossas artes de remar. In: **Perspectivas Afro indígenas da Amazônia**. MIRANDA, D.; COSTA, M. (Org.). Curitiba: Editora CRV, 2021.
- CHAGAS, M. **Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mario de Andrade**. Chapecó: Argos, 2006.
- FANON, F. **Pele negra, Máscaras brancas**. Salvador: UFBA, [1952]2008.
- FANON, F. **Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Zahar, 1961/2022.
- FERNANDES, V. B; SOUZA, M. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n.63, (p. 103-120), abr. 2016.
- FONTEL SOUZA, L. Escrituras do Mangue: Memórias e parimentos de lembrar. In: **Perspectivas Afro indígenas da Amazônia**. MIRANDA, D.; COSTA, M. (Org.). Curitiba: Editora CRV, 2021.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2001. v.1.

- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GOMES, L. F. E. Ser Pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. Vol 05, N. 01 - Jan. - Mar., 2019
- GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro, Marco Zero (Coleção 2 Pontos, vol. 3), 1983.
- KILOMBA, G. **Memórias da Plantação**: episódio de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro- 1ª ed. Companhia das Letras: 2015.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras** [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003.
- MBEMBE, A. **O Fardo da Raça**. São Paulo, N-1 edições, s/a.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. 2 ed. São Paulo: n-1 Edições: 2022.
- MILANEZ, F. SANTOS, F. L. **Guerras da Conquista**: da invasão dos portugueses até os dias de hoje. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021.
- RIBEIRO, D. VIANA, I. REPOLÊS, M. F. Atmosferas fantasmagóricas da violência: um corpo carregando outro corpo. **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 8, Núm. 20, mai./ago., 2021.
- SILVA, F. P. E. Capitalismo nas aldeias indígenas: repercussões em pesca, caça e alimentação do povo Baniwa em São Gabriel da Cachoeira – Amazonas. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 22, n. 1, jan/abril 2019
- TAVARES, J. C. **Sujeita baixadense**: uma autoetnografia de um sarau de rua da baixada fluminense. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2022.

**“ENTÃO, EU SOU UMA MULHER NEGRA MARAJOARA
AMAZÔNIDA”:** racialidades e ativismos marajoaras frente ao
contexto da pandemia da covid-19

"SO, I AM A BLACK WOMAN MARAJOARA AMAZÔNIDA":
racialities and activism marajoaras in front of the context of the
pandemic of covid-19

Letícia Cardoso Gonçalves⁶¹
Universidade Federal do Pará/CAPES

Resumo: O presente artigo objetiva discutir processos de afirmação de identidades raciais entre duas Mulheres Marajoaras dos municípios de Breves e Soure em um contexto de crise social e sanitária ocasionada pela pandemia do novo Coronavírus. As duas agentes compunham a chamada Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento enquanto coordenadora e diretora de arte onde desenvolviam ações para outras mulheres marajoaras de baixa renda de modo a combater ou amenizar os efeitos da Covid-19. A partir de conversas compartilhadas comigo na plataforma WhatsApp, estas mulheres demarcaram suas angústias diante do racismo e dos processos de racialidade aos quais estavam inseridas reafirmando, a partir de uma contra colonialidade, a importância de se compreenderem e se afirmarem enquanto Mulheres Marajoaras diante dos discursos de “moreneidade” e miscigenação.

Palavras-chave: Racialidade; Coronavírus; Mulher; Marajó.

Abstract: This article aims to discuss processes of affirmation of racial identities between two Marajoara Women from the municipalities of Breves and Soure in a context of social and health crisis caused by the pandemic of the new Coronavirus. The two agents made up the so-called Marajoara Women in Movement Support Network as coordinator and art director where they developed actions for other low-income Marajoara women in order to combat or mitigate the effects of Covid-19. From conversations shared with me on the WhatsApp platform, these women outlined their anguish in the face of racism and the processes of raciality to which they were inserted, reaffirming, from a counter coloniality, the importance of understanding and asserting themselves as Marajoara Women in the face of discourses of “moreneity” and miscegenation.

Key-words: Raciality; Coronavirus; Woman; Marajó.

⁶¹ Mestranda em antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/UFPA. Contato: let-cardoso@hotmail.com

Introdução

A quem ou a que cabe a responsabilidade de nos definir enquanto sujeitas e sujeitos de direito? As reflexões em torno desta pergunta orientam este artigo. A singularidade das questões de raça, racismo e negritude no Brasil é atravessada pela problemática da nomeação que, por meio do discurso do Mito da Democracia Racial, deslegitima as identidades de grupos racializados conferindo aos mesmos estigmas como “moreno”, “pardo” e “caboclo” anulando a maneira como o próprio indivíduo se percebe. Ancorando-me nesta perspectiva, buscarei pensar como se mobilizam as identidades de sujeitas racializadas do Arquipélago do Marajó, um território cujas representações estão fortemente enraizadas em discursos sobre “morenidade” tendo como recorte temporal o contexto da Pandemia da Covid-19.

Ao se afirmarem enquanto Mulheres Marajoaras construindo significações próprias para este título a partir de suas experiências, estas mulheres se contrapõem às imagens estereotipadas do arquipélago, demarcando seus corpos/territórios enquanto agentes construtores de ações contra coloniais tal qual enfatiza Nêgo Bispo (2015). Farei neste sentido, uma breve contextualização da pandemia e seus reflexos nas desigualdades de raça, gênero e classe no Brasil. Em seguida, buscarei examinar os estigmas desenvolvidos acerca do arquipélago do marajoara, estigmas esses que apresentam o território com determinadas representações sobre raça, cerâmica marajoara, fauna e flora.

Por fim, trago em destaque as experiências de duas mulheres habitantes de distintos territórios do Marajó que participaram de ações coletivas para amenização dos efeitos da covid-19 que atingiram outras mulheres marajoaras de diferentes gerações. Ao coordenarem estas ações, as mesmas confrontaram suas identidades umas com as outras, compreendendo as inúmeras formas de ser aquilo que elas mesmas afirmam como “mulher marajoara”.

Processos de racialização na Pandemia da covid-19

O contexto de crise sanitária e social provocada pela pandemia da Covid-19 ocasionou uma expansão das desigualdes raciais e de gênero existentes no território brasileiro entre as populações negras, LGBTQI+, indígenas, quilombolas, ciganas e tantas outras, majoritariamente subalternizadas. Jurema Werneck (2021), médica, negra e Diretora Executiva da Anistia Internacional no Brasil, em seu depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito da Covid-19⁶², relatou que das 20.642 pessoas que morreram em unidades de atendimento pré-hospitalares, 20.205 foram em unidades da Administração Pública, sendo que nesses espaços 66,1% das internações ocorreram entre negros, amarelos e indígenas.

Werneck relatou, também, que caso o governo Executivo Federal houvesse se posicionado de maneira responsável com medidas preventivas desde o relato da primeira morte no país em março de 2020, 120 mil mortes poderiam ter sido impedidas no Brasil. Ao contrário disso, o que se observou a partir da realidade das Instituições Hospitalares e das discussões incitadas pela CPI da Covid foi um posicionamento alheio das autoridades às políticas de isolamento social, desfavorecendo as populações negras e de baixa renda do país, principalmente aqueles que, por motivos de trabalho, não poderiam ficar em casa.

Tomemos como exemplo o caso do estado do Pará com o Decreto nº 777 de 23 de maio de 2020 que “Dispõe sobre as medidas de distanciamento controlado, visando a prevenção e o enfrentamento à pandemia da COVID-19, no âmbito do Estado do Pará”⁶³ (*lockdown*): serviços domésticos não foram considerados como “atividade essencial”, logo, não deveriam ser suspensos durante o

⁶² Comissão Parlamentar de investigação sobre os esquemas de corrupção realizados na pandemia pelo Governo Federal do Brasil.

⁶³ PARÁ. Decreto Nº 777 de 23 de Maio de 2020. Pará, Disponível em: <https://www.pge.pa.gov.br/content/legislacoesocovid19>. Acesso em: 15 ago. 2021.

isolamento social da pandemia. Alguns prefeitos se pronunciaram na ocasião justificando tal decisão. Vale lembrar que, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2019, serviços domésticos formais ou informais são em sua maioria realizados por mulheres negras de baixa renda.

Diante deste cenário, a população se posicionou em inúmeros momentos de maneira independente para organizar estratégias de enfrentamento ao Coronavírus de modo a promover a sobrevivência dos grupos mais vulneráveis. O surgimento de redes de apoio que propunham ofertar auxílio psicológico e financeiro para aqueles que não tinham condições de se manter em isolamento social adequadamente, assim como a organização de ações de arrecadação de alimentos, roupas e produtos de higiene básica para pessoas em situação de rua ou pessoas de baixa renda, se tornaram recorrentes em diversas regiões do país.

Recordo aqui de Lélia Gonzalez (1988) que ao defender a necessidade de construção de um feminismo afro-latinoamericano que contemplasse as mulheres negras, indígenas, LGBTQI+ da América Latina, respeitando as particularidades históricas de cada região e as experiências construídas por essas mulheres em seus territórios, dispõe sobre a categoria política Amefricanidade enquanto um processo de resistência frente às violências exercidas pelo imperialismo Estadunidense. Para além disso, esta Amefricanidade se apresentou também na pandemia da Covid-19 enquanto luta e afirmação das identidades negra e ameríndia atravessadas pelo vírus.

Quais identidades foram construídas nesse cenário? Como estas identidades se organizaram e quais veículos utilizaram como ferramentas de denúncia contra o racismo e as demais violências incitadas pela pandemia do Coronavírus? Ressalto aqui um questionamento necessário: de que maneira a Amazônia e seus sujeitos se posicionaram frente a esta realidade? Ou então, quais estratégias as sujeitas habitantes do Arquipélago do Marajó confrontaram a ação

do vírus? Zélia Amador de Deus (2020) nos orienta a pensar que a partir da diáspora africana, a Amazônia brasileira se constituiu enquanto espaço de ações coletivas e isoladas frente à colonialidade, sendo essas resistências reflexos da diversidade social aqui presente.

Estigmas sobre o Marajó

Aprendi que o Marajó é gigante e às vezes a gente mesmo não conhece nossos conterrâneos e seus costumes. Eu, por exemplo, sou de Soure, mas existe municípios dentro da ilha que ficam do outro lado e eu acabo não sabendo a realidade das pessoas de lá, então conhecer pessoas que tem vivências parecidas, mas ao mesmo tempo diferente da minha foi meu maior aprendizado (Trecho de conversa realizada pela plataforma WhatsApp, 11 de janeiro de 2022).

Havia se passado, aproximadamente, oito meses desde o momento que decidi discutir os processos de racialização que atravessavam minha pesquisa de mestrado⁶⁴. Afirmo “minha pesquisa”, pois até o momento em que a fala acima foi pronunciada, não estava nítido para mim com quem eu estava conversando ou a que eu estava sendo convidada a refletir. Inicialmente, devido minha trajetória de estudos com as parteiras do município de Soure (Arquipélago do Marajó/PA), o projeto de mestrado esteve direcionado a observar o protagonismo destas agentes na Reserva Extrativista de Soure. Eu estava decidida a problematizar as categorias corpo e saúde sem arriscar pensar as questões de raça e gênero que compunham as identidades daquelas mulheres.

Talvez por falta de experiência neste debate ou até mesmo por conta da maneira com que estas mesmas questões se fizeram presente na minha construção enquanto mulher negra, hesitei em percorrer este caminho. Contudo, tal qual

⁶⁴ Ingressei no mestrado de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará em março de 2021 propondo dar continuidade ao meu Trabalho de Conclusão de Curso sobre o protagonismo de parteiras na Reserva Extrativista Marinha de Soure (PA).

salienta Conrado (2020), na esfera do fazer científico, não é possível separar o fazer político do fazer acadêmico, especialmente tratando-se da trajetória de sujeitas negras. Me dei conta disso ao conhecer a Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, um grupo composto por mulheres que, assim como eu, lutavam contra as violências oriundas do racismo em um contexto de crise sanitária e social da Covid-19.

Em abril de 2021, enquanto fazia um levantamento de dados acerca da campanha de vacinação do estado do Pará no site oficial da Secretaria de Saúde do estado, descobri que o município de Soure ocupava o 1º lugar no ranking de municípios que mais estava vacinando. A informação me chamou a atenção e comecei a questionar sobre as mobilizações e campanhas contra o Coronavírus na região. Como esta movimentação estava se dando? Quem participava ativamente? E, principalmente, como as mulheres de Soure percebiam este cenário?

Entrei em contato com algumas amigas de Soure para conversar sobre meus questionamentos. A maioria delas apontou o contrário do que eu imaginava: segundo elas, a vacinação em Soure não estava progredindo como deveria e elas não entendiam como o município poderia ocupar tal posição. Continuei procurando outras informações sempre recordando dos dados apresentados por Werneck (2021): o vírus Sars-cov-19 tinha como alvo principal mulheres negras da periferia e populações tradicionais. Afinal, de que maneira, então, as mulheres do Arquipélago, em sua maioria mulheres negras, foram atravessadas pelo novo Coronavírus?

Eu imaginava que a população estivesse se pronunciando a respeito disso. Mas de que maneira? E por quais veículos? Mais uma vez retornei à internet para acompanhar as notícias sobre vacinação. Optei, desta vez, em percorrer o Instagram. Lancei na área de buscas algumas hastags sobre #Marajó, #Vacina, #Soure e, então, uma página se destacou: O Observatório do Marajó. A bio do perfil informava “Criamos tecnologias sociais para lideranças e comunidades

tradicionais, quilombolas e ribeirinhas na Ilha do Marajó” e logo descobri que o observatório tinha como objetivo potencializar políticas públicas para o arquipélago, mas com o diferencial de que tais políticas deveriam ser pensadas e construídas pelos próprios marajoaras.

O Observatório, idealizado por Luiz Carlos Pinho Guedes (ou Luti como é mais conhecido), pesquisador de 28 anos, surgiu a partir de um projeto voluntário de apoio às estratégias comunitárias de desenvolvimento sustentável que completou 10 anos em 2019, um projeto realizado, inicialmente, no município de Portel, e que ai ganhar força se expande para outras regiões do Arquipélago.

Após 10 ano de ações na região marajoara, a coordenação sentiu a necessidade de potencializar as estratégias do projeto dando um enfoque que atuasse não apenas a nível de comunidades, mas também abrangendo outros espaços do arquipélago, de modo a qualificar políticas públicas de desenvolvimento local a partir dos conhecimentos produzidos nessas áreas: “fortalecer o espaço cívico do Marajó a partir do fortalecimento das lideranças comunitárias para que elas consigam de forma cada vez mais eficaz incidir sobre o ciclo de políticas públicas e os processos eleitorais da região” (LUIZ GUEDES, Transcrição de entrevista, 18 de junho de 2021).

A partir disso, surge uma série de projetos desenvolvidos no âmbito do Observatório tais como “Caderno do Marajó – 40 dias de Marajó com Coronavírus”, “Gabinete popular de Crise do Marajó”, “Campanha de Comunicação Ribeirinha Égua do Corona”, dentre outras ações que objetivavam apoiar as organizações locais de combate à Covid. Além dessas ações, destaca-se aqui a chamada “Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento”, uma rede criada por e para mulheres marajoaras em situações de vulnerabilidade na pandemia (OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ, 2020).

A iniciativa da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras teve como princípio acolher mulheres marajoaras que precisavam se deslocar para a periferia da

cidade de Belém por motivos de trabalho. A partir da criação de um Grupo de WhatsApp e com o oferecimento de um auxílio emergencial de R\$400,00 garantido pela própria organização, o Observatório atendeu mulheres negras (96%), pardas (3%) e indígenas (3%) que vieram das cidades de Anajás, Cachoeira do Arari, Melgaço, Muaná, Portel, Santa Cruz do Arari e São Sebastião da Boa Vista em um dos momentos mais críticos da pandemia no Pará. Segundo dados do Relatório, Sete Meses de Observatório do Marajó (OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ, 2020), em termos de renda, 43% estavam sem renda fixa, 30% tinham renda de até R\$600,00 e 26% estavam com renda de até um salário mínimo.

E de que maneira eram desenvolvidas as atividades da Rede? As mulheres que foram selecionadas a receber o suporte foram inseridas em um grupo da plataforma WhatsApp coordenados por duas mulheres também marajoaras. Além do acolhimento por meio das mensagens, o grupo recebia semanalmente Boletins Informativos organizados pelo Observatório que tratavam das seguintes temáticas: Prevenção e cuidado contra a Covid-19; como usar e fazer máscaras; como lidar com o luto; recomendações de atendimento psicossocial gratuitos e como fortalecer o sistema imunológico.

Ao entrar em contato com a coordenação da Rede, aos poucos pude estabelecer uma relação de confiança em que elas compartilhavam comigo suas experiências pessoais de vida até ingressarem como coordenadoras do projeto. Tratava-se de um grupo de mulheres, em sua maioria mulheres negras, que vinham de famílias pobres e eram as primeiras a ingressarem no ensino superior. Era recorrente para mim recordar de Lélia Gonzalez e a categoria política de Amefricanidade (GONZALEZ, 1988) quando conversava com as agentes: mulheres da Amazônia que lutavam por suas autonomias a partir de suas ancestralidades, ancestralidades ameríndias e quilombolas como as mesmas afirmavam para mim.

A fala inicial deste texto é de Karina Gaia Maués, mulher negra, 22 anos,

nascida em Soure (PA). Na Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento ocupava o cargo de Diretora de arte/Designer e sua principal responsabilidade era desenvolver cartilhas que abordassem de forma criativa e acessível as notícias sobre o novo Coronavírus. A frase de Karina foi a resposta a minha pergunta sobre seus aprendizados ao participar da Rede e foi o que me levou a enfatizar a questão da identidade em minha pesquisa. Quem são essas mulheres com trajetórias distintas que se encontraram na Rede em um contexto de crise sanitária? O que elas têm a dizer sobre seus corpos e vivências?

Então, eu sou uma mulher negra Marajoara amazônica compreendendo o que isso significa. O que significa ser uma mulher dentro do Marajó, mas o que significa ser uma mulher parda dentro do Marajó? Porque dentro do Marajó a gente vai ter uma população... é... formada majoritariamente por pessoas negras, onde nós pessoas pardas, mulheres pardas, vamos ser muitas vezes consideradas enquanto pessoas brancas e eu acredito que isso vai se desdobrar dentro dos acessos que a gente tem, né? (Trecho de entrevista realizada pelo aplicativo Whatsapp, 29 de novembro de 2021).

A fala anterior sinaliza as angústias de Catarina Souza⁶⁵ a respeito dos processos de racialização que atravessam sua trajetória enquanto mulher marajoara do município de Breves (PA). Catarina, 25 anos, Assistente Social formada pela Universidade Federal do Pará, foi a primeira de sua família a ingressar no Ensino Superior tendo uma vida confrontada por sentimentos provenientes do racismo e de sua classe social. Catarina fazia parte da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento exercendo a função de Administradora do grupo do WhatsApp. Catarina explicou que uma de suas principais funções era estimular que aquelas mulheres interagissem umas com as outras e compreendessem que aquele espaço era um ambiente seguro para elas. Em sua perspectiva, o *feedback* de maior importância foi que muitas daquelas

⁶⁵ Por escolha da interlocutora, o nome foi alterado.

mulheres já se conheciam ou tinham familiares que habitavam nas comunidades vizinhas das outras mulheres.

Durante nossas conversas acerca da maneira como a mesma se compreende e se afirma, a sujeita demarcou que ainda que suas experiências tenham sido construídas muitas vezes por violências relacionadas a sua cor de pele, tais experiências foram silenciadas por pessoas que a consideravam branca. O caso de Catarina não é singular. Karina também se posicionou a respeito dessas questões durante nossas trocas a respeito de sua participação na Rede de Apoio e ao questioná-la sobre sua cor em um questionário de apresentação, a mesma pontuou que se declarava parda “sempre assino assim pq eu vivo um limbo se sou ou não uma mulher negra”.

A história do Arquipélago do Marajó, protagonizada tanto por populações indígenas quanto por grupos africanos e afrobrasileiros, é marcada por problemáticas relacionadas às ideias miscigenação aos seus indivíduos. Devido ao marcador fenotípico, os sujeitos de pele mais clara deste território são compreendidos enquanto pardos, caboclos ou morenos, categorias que invisibilizam suas memórias e trajetórias neste espaço.

A partir das falas dessas sujeitas, fui convidada a refletir sobre a seguinte questão: A quem cabe o poder de dizer aquilo que somos, vivemos e sentimos? Em que medida este poder legitima a categoria mestiço? Dos tantos artifícios do racismo, a coisificação permite que a colonialidade racialize e hierarquize (CESAIRE, 2020): o negro perde sua autonomia e passa a ser visto enquanto objeto e não como pessoa. Nesta relação, além de afirmar o que esse “objeto” pode ou não ser, a pessoa branca também deslegitima seus sentidos e seu corpo. A miscigenação e a categoria pardo são exemplos destes mecanismos.

Ao categorizar o processo de atualização da colonialidade nos contextos históricos de globalização e neoliberalismo, Aníbal Quijano (2005) aponta o valor central que a raça detém para configurar violências e desigualdades no sistema

capitalista. Tendo como cenário a América Latina, o autor explica que o perfil subserviente das populações deste território se constitui a partir de mecanismos de silenciamento geridos pelas potências europeias e norte americanas. Tais mecanismos se constroem a partir da desvalorização das histórias que compõe o continente e do silenciamento das epistemologias amefricanas⁶⁶ aqui presentes por meio da exploração do meio ambiente e da mão-de-obra.

Em cada espaço desta América Latina, a Colonialidade do Poder se materializa de formas singulares hierarquizando os sujeitos por meio da raça. É importante consideramos, neste sentido, que o termo “raça” é uma categoria política, dinâmica e histórica que se atualiza e/ou reinventa de acordo com as relações de poder entre os atores sociais envolvidos em um determinado contexto. Kabemgele Munanga (2008), ao traçar o percurso de sentidos concebidos a essa categoria, demonstra que sua ação se constitui a partir da diferenciação, ou seja, diferenciar sujeitos a partir de características como a cor de pele, formato da boca, olhos, nariz, cabelo e/ou a maneira como o indivíduo fala e compreende o mundo.

Dependendo do grupo que se posicione sobre essas diferenciações, as relações podem se dá de maneira hierárquica ou não. No Brasil, por exemplo, raça se constituiu, inicialmente, a partir de aspectos biológicos pontuando que as diferenças entre negros e brancos eram naturais, justificando assim a inferioridade do primeiro em relação ao segundo. No decorrer do tempo, com as reivindicações da comunidade negra por acesso a espaços antes negligenciados a este grupo, raça se tornou também um marcador político de luta e reafirmação da negritude.

Na Amazônia brasileira, por exemplo, e em especial no Arquipélago do Marajó (estado do Pará), as identidades se constroem inter cruzando territórios de rios, florestas, campos e espaços urbanos forjados por ancestralidades indígenas e afrodiaspóricas. A presença de diversos grupos étnicos concede dinâmicas

⁶⁶ Categoria apresentada por Lélia Gonzalez (1988) para criticar o imperialismo Estadunidense na Americana Latina defendendo que, para além de uma América dos Estados Unidos, o continente se constituiu enquanto território ameríndio e negro da diáspora africana.

particulares aos processos de racialização na região. Enquanto zona de contato (PACHECO, 2016), o território marajoara exprime construções específicas acerca do ser negro que vão além das características fenotípicas do indivíduo.

Consequentemente, observa-se, também, que as expressões do racismo se constroem de forma particular nos municípios⁶⁷ Marajoaras. Pardo, mestiço, caboclo, moreno e até mesmo ribeirinho se tornam maneiras comuns de classificar os indivíduos do Arquipélago com tom de pele mais claro. Ao explicar as faces da mestiçagem nas relações raciais do Brasil, Munanga evidencia os processos de apagamento vivenciados pela população negra. Ser pardo ou moreno estaria mais próximo do ser branco, logo concede um status social vantajoso ao indivíduo. A consciência dessas diferenciações fez com que os sujeitos não compreendessem suas ancestralidades e a maneira como isso constrói seus processos de identidade.

A mestiçagem está inserida nas ferramentas de violências construídas pela colonialidade do poder já que subtrai as marcas da ancestralidade do sujeito. Catarina reconhece que a categoria parda lhe confere certos privilégios, contudo não abre mão em afirmar sua identidade marajoara e o quanto a mesma esteve atravessada por violências e deslegitimações. O mito da democracia racial, embasado por políticas de mestiçagem, operou para que as violências vivenciadas pela população negra fossem percebidas enquanto resultado de conflitos naturais entre os seres humanos corroborando, em especial, para a ideia de não pertencimento de alguns indivíduos em suas ancestralidades de matos africana e afrobrasileiros.

O esforço de intelectuais que realizam seus estudos no contexto marajoara, e as denúncias dos movimentos sociais, tem demonstrado que, na verdade, o

⁶⁷O arquipélago é formado por duas micro-reigiões: na porção oriental está a região do Arari, que comporta os municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari e Soure, e na porção ocidental está a região do Furo de Breves, a qual compreende aos municípios de Bagre, Portel, Melgaço, Afuá, Anajás, Breves, Currálinho, São Sebastião da Boa Vista e Gurupá. A paisagem natural do Marajó é caracterizada em dois aspectos, sendo eles a área dos campos e a área das florestas (PACHECO, 2018): a região do Furo de Breves é marcada pela cobertura florestal enquanto que na região do Arari predominam os campos.

arquipélago é um mosaico de trajetórias negras, indígenas e quilombolas, que ao serem reduzidas a um único aspecto, às vezes traduzido pela cerâmica marajoara ou pela composição ambiental dos campos, anula a diversidade histórica da região (SCHAAN, 2007; PACHECO, 2018; LINHARES, 2015). A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento compõe esta rede de denúncias e fomento de políticas públicas que visibilizem as identidades marajoaras em sentido plural.

Um ponto evidenciado e ressaltado por Beatriz Nascimento (1982), Lélia Gonzalez (1988), Sueli Carneiro (1995), Zélia Amador de Deus (2020) entre outras intelectuais e ativistas negras, diz respeito à diversidade que configura a identidade negra no Brasil. Em cada território as identidades são forjadas a partir de experiências distintas. Experiências com música, festividades, lazer. Experiências com a produção de alimentos, com a organização do comércio. Experiências políticas e de mobilizações sociais por garantia de direitos. Memórias que constroem territórios para além de uma noção geográfica de espaço e sim, simbólica como argumenta Lozano Lerma (2016):

La política del lugar es una praxis; es el nombre que podemos dar a la praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige la construcción de un conocimiento práctico de la naturaleza para la sobrevivencia y de un relacionamiento con los otros seres humanos (LOZANO LERMA, 2016, p. 82).

Todas as mulheres marajoaras da Rede de Apoio, antes de se afirmarem enquanto negras, demarcam suas identidades enquanto mulheres marajoaras. Contudo, seus corpos performam maneiras específicas dessa identidade. Ainda que todas sejam do mesmo arquipélago, manifestam percepções de mundo singulares umas das outras. O que caracteriza ser mulher no Marajó em um contexto de crise sanitária, ambiental e social? Ou, mais especificamente, o que significa ser uma mulher de Soure e Breves segundo Karina e Catarina? A pluralidade de sentidos que perpassa esse debate demonstra a dinamicidade

destas relações. Uma dinamicidade que vai além da ideia do Marajó da cerâmica ou dos campos e búfalos.

Karina protagonizou atividades em seu município que buscavam enfatizar a importância do protagonismo de mulheres na cultura sourense:

O que eu posso te falar de Soure como eu sou de lá, ano passado eu fiz um projeto em Soure que não tem a ver com o Observatório do Marajó, mas era um projeto meu que foi premiado pela SECULT. Foi um projeto de fotografia. Ele foi aplicado na comunidade do Céu e do Caju-Una⁶⁸ também com a pauta feminina, só que na verdade era um projeto cultural, então era um projeto de fotografia voltado para as mulheres da comunidade ribeirinha do Céu e do Caju-Una mostrando o cotidiano delas e tudo mais. Esse projeto era uma oficina de fotografia que no qual os jovens da comunidade participavam as mulheres também participavam e eles aprendiam a fazer a fotografia dessas mulheres para mostrar como é a vivência dela com a pesca ou no dia a dia mesmo.

Em suas falas, é perceptível o peso em demarcar sua ancestralidade com o território, especialmente, a partir da influência que outras mulheres exerceram em sua trajetória. Karina pontuou que sua mãe, também mulher de Soure, é engajada em atividades culturais da região e isso sempre a encantou levando-a futuramente a realizar as atividades, mencionadas acima, nas comunidades: “Sempre fui assim e devo isso a minha mãe, que é uma mulher que luta pelos direitos das mulheres e está sempre envolvida em projetos que dê evidências a elas”.

Os “entre-lugares”⁶⁹ ocupados por Karina deram forma ao que ela afirma sobre ser Mulher Marajoara. Esta memória e identidades também se refletiram em sua atuação na Rede. Ao explicar as atividades desenvolvidas no grupo, a fala de Karina expressava sua preocupação em criticar os estigmas construídos acerca do

⁶⁸ Pesqueiro, Céu e Caju-Una são as comunidades que compõe a Reserva Extrativista Marinha de Soure (PA).

⁶⁹ Categoria apresentada por Zélia Amador de Deus (2020) para demonstrar as relações entre passado-presente na construção da memória afrodiaspórica.

Arquipélago do Marajó:

Eu desenvolvia cartilhas de apoio para as mulheres do projeto, eu pensava de forma criativa como o conteúdo criado (por uma outra pessoa que era redatora) iria fazer sentido com o design pensado para as cartilhas. Então, eu usava bastante material que fosse representativo, porém sem tentar estereotipar. (Conversa realizada pela plataforma WhatsApp, 11 de janeiro de 2022)

Das noções que compõe o sentido de Amefricanidade, a reafirmação da ancestralidade é um fator fundamental para a resistência contra o racismo. Amador de Deus (2020) nos auxilia a pensar sobre isso ao demonstrar que cada sujeito da Amazônia construirá estratégias próprias de luta, estratégias essas que perpassam inclusive a crítica contra os sentidos da mestiçagem. Das alternativas de Karina, por exemplo, a construção da cartilha sem representações estereotipadas do Marajó, foi o que empregou os sentidos de sua ação.

Ainda sobre as cartilhas e as noções de “entre-lugares” ocupados pelas participantes da Rede, Catarina confidenciou-me sobre o quanto o processo de trocas no grupo haviam lhe emocionado durante a produção dos materiais:

Eu tenho 2 cartilhas dessas que eram disponibilizadas para elas que eu tenho um carinho muito grande. Uma delas é sobre mulheres onde a gente falou sobre 5 personalidades de mulheres negras e falamos de mulheres paraenses, de mulheres marajoaras, de como essas mulheres vinham traçando ou traçaram suas lutas dentro da história paraense, dentro da história marajoara e para que isso servisse de inspiração. E juntamente com esse a gente fez uma dinâmica delas falarem quem era a aspiração delas. Qual mulher elas se inspiravam? E assim, elas começaram a falar das mães, das avós. Trouxeram esse aspecto de ancestralidade para o grupo e foi muito legal assim. (Conversa realizada pela plataforma WhatsApp, 15 de junho de 2021)

Ainda que Catarina tenha afirmado suas angustias ao se considerar uma mulher parda, suas falas demonstram a trajetórias que seu corpo/território

experienciaram enquanto mulher negra. A demarcação de “Territórios de Negritude” (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2020), espaços em que a população negra pode se reunir e compartilhar suas vivências longe das imposições da mestiçagem e outros artifícios do racismo, pode ser vivenciado por ela por meio da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento. Um espaço que retomava memórias sobre a ancestralidade negra daquelas mulheres:

Eu acho que realmente a gente precisa enfatizar, a gente precisa dar visibilidade principalmente na região amazônica onde a própria Flávia Câmara ela fala que a gente vem sendo minado pelo conto da morenidade. Aqui todo mundo é moreno, ninguém é negro. Então a gente nega a existência dessas mulheres e a gente acaba pegando referências de fora, acaba conhecendo pessoas de fora e a gente não se atenta para nossa própria trajetória dentro da Amazônia, dentro do Pará. (Conversa realizada pela plataforma WhatsApp, 15 de junho de 2021)

Ações contra coloniais⁷⁰ desenvolvidas por meio de diversas expressões de linguagem (audiovisual, fotografia, pintura e, no caso da Rede, cartilhas e vídeos), além de perturbarem os discursos de grupos hegemônicos, operam também na valorização por parte do sujeito racializado de sua ancestralidade e daquilo que seu corpo tem a dizer. Este sentimento é perceptível nos depoimentos de Catarina ao relatar sua satisfação e a de suas companheiras com o resultado das atividades da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento. Finalizo esta conversa com esta satisfação da agente:

eu acho que tudo que a gente conseguiu construir viver com essas mulheres durante o funcionamento da rede é foi muito intenso tanto que quando a gente fez essa cartilha o nome dela era mulheres que inspiram é a gente trouxe até um vídeo de uma das mulheres que a gente falava além da cartilha que é da Eden (acho que era esse o nome dela assim que pronunciava Eden) ela era lá

⁷⁰ Categoria forjada por Nêgo Bispo (2015) acerca de ações de resistência aos processos de colonialidade.

de Curralinho de um dos municípios marajoaras e ela falava um pouco da trajetória dela em um vídeo e a gente disponibilizou para as mulheres. Ela se sentiu assim muito lisonjeada de compor a cartilha e foi muito bacana. (Conversa realizada pela plataforma WhatsApp, 15 de junho de 2021)

Considerações finais

É evidente que o racismo atua a partir de estratégias que coisificam/objetificam/adestram os sujeitos racializados, especialmente mulheres negras da periferia e/ou de populações tradicionais. No caso da América Latina, em que diversos países estiverem sujeitos a políticas de miscigenação que engendraram nas consciências coletivas a ideia de que o racismo era inexistente e as relações sociais se configuravam de maneira pacífica, este adestramento se materializa a partir de discursos de morenidade e caboclicização que silenciam as identidades dos indivíduos.

Em contrapartida, diante do racismo institucional e estrutural, percebemos que essas sujeitas persistem em adotar estratégias contra coloniais que às possibilitem potencializar suas narrativas diante de atitudes e discursos racistas. As integrantes da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, Catarina e Karina, a partir de suas participações neste coletivo, reafirmam suas identidades amefricanas e marajoaras em um contexto de pandemia da Covid-19 demonstrando que as histórias de seus corpos são necessárias. Vê-se a importância e urgência em suas falas que apontam o quanto as vivências com seus territórios legitimam seus saberes e identidades negras na Amazônia.

Referências

- AMADOR DE DEUS, Z. O corpo negro como marca identitária na diáspora africana. In: AMADOR DE DEUS, Z. **Caminhos Trilhados na Luta Antirracista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 111p.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p
- CONRADO, M.; CAMPELO, M.; RIBEIRO, A. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 52, 2015.
- CONRADO, P. M. Legitimação de saberes e produção de conhecimento sob o ponto de vista de uma acadêmica negra militante a partir de uma Universidade na Amazônia. IN: **Humanitas**, volume 1, n. 1/2, 2020.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GONZALEZ, L. **Nanny**. Humanidades, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25, 1988.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afrolatinoamericano**. Revista Isis Internacional, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988
- LOZANO LERMA, B. R. **Tejiendo concretazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombianas**. Aportes a un feminismo negro decolonial. Tesis (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales. Quito, 2016.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- NASCIMENTO, B. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. **Revista Estudos Afro Asiáticos**, Rio de Janeiro: CEAA/UCAM, v. 6-7, p. 259-265, 1982.
- OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ. **Sete meses de Observatório do Marajó**. 2020. Relatório. Disponível em: file:. Acesso em: 25 jul. 2021.
- PACHECO, A. S. Cartografia & Fotoetnografia Das Águas: Modos de Vida e de Luta na Amazônia Marajoara. **Revista Iluminuras**, v. 19, p. 63-98, 2018.
- PACHECO, A. Diasporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajora. In: **Cadernos de História**, Belo Horizonte V. 17, n. 26, 1º sem. 2016.
- PARÁ. **Decreto Nº 777** de 23 de Maio de 2020. Pará. Acesso em: 15 ago. 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.
- SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- WERNECK, J. **Mortes evitáveis por Covid-19 no Brasil**. Brasil: Grupo Alerta, 2021.

A AFRICANIDADE NA AMAZONIA BRASILEIRA:

Uma questão de identidade e resistência

AFRICANITY IN THE BRAZILIAN AMAZON:

A question of identity and resistance

Géraldine Fifamè Dona Fadairo⁷¹

Museu Paraense Emílio Goeldi

Resumo: A partir dos anos 1965, jovens estudantes oriundos de países africanos começaram a migrar para os diversos Estados e capitais brasileiras com o intuito de se graduarem e se qualificarem em diversos cursos nas mais variadas universidades do país. O Estado do Pará acolhe esses estudantes africanos durante essa trajetória de estudos, formação e realização pessoal. Muito apegados as suas raízes culturais e diante das diferenças culturais existentes entre o Pará e vários países africanos, a alternativa mais viável é formar “uma família” africana para a resistência e contra a invisibilização. Este é um relato de experiência que visa analisar as necessidades da “negritude africana” em meio à “negritude afro-brasileira” na capital paraense, Belém. Neste breve trabalho, irei descrever a “FESTA AFRICANA”, como uma prática cultural de nós africanos em Belém.

Palavras-chaves: Africanos; identidade cultural; Negritude; Amazônia.

Abstract: Starting in the 1965s, young students from African countries began to migrate to different Brazilian states and capitals with the aim of graduating and qualifying in various courses at the most varied universities in the country. The State of Pará welcomes these African students during this trajectory of studies, training and personal fulfillment. Very attached to their cultural roots and given the cultural differences between Pará and several African countries, the most viable alternative is to form an African “family” for resistance and against invisibility. This is an experience report that aims to analyze the needs of “African blackness” in the midst of “Afro-Brazilian blackness” in the capital of Pará, Belém. In this brief work, I will describe the “AFRICAN PARTY”, as a cultural practice of us Africans in Belém.

Key-words: Africans; cultural identity; Negritude; Amazon.

⁷¹ Mestra em Diversidade Sociocultural pelo PPGDS/Museu Paraense Emílio Goeldi. Contato: fadairogeraldine@outlook.com

Introdução

Quando falamos de migração de africanos para o Brasil, a primeira impressão ou talvez a única que nos surge na mente é através da escravidão. É uma visão enviesada e preconceituosa, pois houve registros de processos migratórios de africanos para o Brasil antes e depois da escravidão. Além da escravidão como época marcada especialmente pela exploração da mão de obra de negros trazidos contra própria vontade de diversas terras africanas para o Brasil, outros fluxos migratórios voluntários foram registrados. Dentre esse fluxo, jovens africanos migraram de vontade própria para o Brasil a partir dos meados do século XIX para suas próprias realizações acadêmicas, pessoais e profissionais.

Segundo informações tiradas da página oficial da Divisão de Assuntos Educacionais (DCE), a partir de 1965, com a globalização e as necessidades crescentes de acordos e relações entre os diversos países e territórios no mundo inteiro, o Brasil teve a ideia de criar um programa que pudesse unificar as condições de intercâmbio estudantil e garantia de tratamento semelhante e igual aos estudantes por parte das universidades, lá se criou o PEC-G. O programa PEC-G (Programa de Estudantes de Convenio de Graduação) visa trazer para o Brasil estudantes de diversos países, os quais, atualmente, 25 são países da África, 25 das Américas e outros 07 da Ásia, totalizando 57 países. Ainda salienta que a maior parte dos estudantes selecionados são oriundos do continente africano, com destaque aos países lusófonos do continente.

Esse processo migratório inicia-se a partir do momento em que o próprio candidato nativo de um país X (País deve fazer parte deste acordo bilateral entre Brasil e o mesmo), demonstra interesse em concorrer a uma das vagas oferecida pelo programa, a nível nacional. O candidato, em um primeiro momento, acompanhará o período de inscrição junto com as autoridades diplomáticas do Brasil no país de origem (embaixada brasileira no local). Em seguida, entrega a

documentação solicitada. Mais adiante, o candidato seguirá todo um processo de entrevista, teste de saúde psicológica entre varias outras fases classificatórias e eliminatórias da seleção. No final da primeira etapa da seleção, ao ser aprovado, ou conseguindo uma das vagas, o candidato seguirá para a segunda fase, onde deve apresentar capacidade financeira para se manter no Brasil sem precisar trabalhar.

Ao finalizar a etapa da capacidade financeira, o candidato deverá providenciar seu Visto e em seguida sua passagem aérea. Bolsistas do governo beninense podem ter direito à passagem aérea custeada, o restante deverá providenciar as passagens a custo próprio e em seguida preparar-se para a viagem.

Na data marcada de viagem, cada candidato é acompanhado até o aeroporto pelos seus familiares. Ao preencher todas as formalidades junto com os agentes aeroportuários, o candidato embarcará para destinação da cidade escolhida. De Benim para o aeroporto de Guarulhos, são dezoito horas de voo, dividido em dois dias e ao menos uma escala em países como Marrocos, Etiópia, África do Sul, Turquia, e outros mais.

A maioria desses futuros estudantes, ao chegarem ao território brasileiro, não possuem domínio em língua portuguesa, na exceção dos candidatos oriundos de países lusófonos como Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tome e Príncipe, Guine Bissau, Guine Equatorial. Os futuros estudantes dos países não lusófonos necessitariam de uma media de oito meses de curso intensivo ministrado pela Universidade Federal do Pará (UFPA), para obter a proficiência em língua portuguesa, que é a condição final para garantir-se a tão desejada vaga nas universidades brasileiras. No caso da escritora aqui, fez-se preciso oito meses para possuir um domínio intermediário na língua portuguesa, para em seguida passar a prova de proficiência (Celpe-Bras). Com o resultado aprovado, a universidade realizou a efetivação dos estudantes nas vagas pré-selecionadas para o programa

PEC-G.

Como mencionado anteriormente, grande parte das universidades federais do país participam do programa, informando as disponibilidades de vaga, acolhimento dos estudantes e acompanhamento até a formatura dos mesmos. No Estado do Pará, a Universidade Federal do Pará (UFPA), a Universidade da Amazônia (UNAMA) e a Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA) são as três instituições que oferecem vagas para os africanos participantes do PEC-G. Embora a UFPA seja a instituição que oferece aproximadamente 80% das vagas na região norte, as outras instituições citadas acima juntas são responsáveis pelos outros 20%.

Ao chegar ao Pará, o conflito entre a expectativa e a realidade para uns é muito grande, e para outros nem tanto. Em 2013, quando fui acolhida no Pará e pelo Pará, a minha frustração era tão grande que os meus momentos de sono viravam horas de choros, noites em branco, tristeza profunda. Quando olho pela janela da casa onde morava, via apenas “caras brancas”, pessoas falando idioma novo e diferente, os hábitos vestimentares eram diferentes, cultura alimentar diferente, entre outros. Ao caminhar na rua, sentia-me olhada estranhamente pelas senhoras, senhores, jovens, crianças sentados, de pé, caminhando pelo bairro ou pela cidade. Meu caminhar pesava no solar dos meus pés, sentia vontade em correr, o medo me consumia quando o assunto era trocar ideia com as pessoas, era uma sensação péssima e assustadora para uma estrangeira em solo desconhecido.

Quando vestia-me e caminhava pelas ruas, os olhares eram virados para minha direção, me sentia estranha em meio a estranhos me estranhando. Em um primeiro momento não entendia o motivo desses olhares virados para minha direção, e muito menos o sentido deles. Era um olhar de aprovação ou de reprovação, se era uma admiração ou uma crítica, não decifrava. Entre as idas e voltas, fazendo o trajeto de Ananindeua (município paraense) até o bairro universitário (Guamá) em Belém, onde era ministrado o curso de português para

iniciantes, resolvo questionar um dos docentes responsáveis por ministrar o curso sobre o jeito das pessoas ao esbarrarem comigo na rua.

Falei a ele, da minha dificuldade em sair e caminhar nos lugares públicos sem perceber os olhares virados para mim. Em resposta, ele: “as pessoas te olham porque você é negra, com características físicas de uma estrangeira e você ainda usa roupas muito diferentes, muito coloridos”. A roupa colorida é característica predominante à cultura africana. O tecido colorido é a marca registrada do africano. Em meu lugar, usamos as roupas coloridas em todas as estações do ano e em todas as ocasiões da vida, é cultura, é arte, é identidade. A partir daquele momento entendi o motivo de tantos olhares, eu só continuei frustrada depois disso porque ainda não conseguia entender bem as conversas das pessoas que comentavam sobre as minhas características e minhas roupas. Você talvez me perguntasse como me senti ao saber que as pessoas estranhavam minhas roupas, não saberei lhe responder especificamente se isso doeu, me entristeceu ou se me deixou feliz. A verdade é que o que mais importava para minha pessoa eram as próprias impressões que tenho acerca da minha pessoa e das minhas práticas culturais. Jamais esperei que isso agradasse a qualquer pessoa, só não tinha noção do que era o racismo.

Em meu lugar (Benin), o racismo não existe. Talvez você possa me perguntar ou ficar na dúvida se existe brancos em Benin, já lhe respondo que não há. Existem migrantes e seus parentes brancos pelo país, mas isso é pouco para se afirmar que o Benin seria um país miscigenado. Somo 98% negros, os outros 2% seriam dos que chamamos migrantes e seus parentescos. Seria possível imaginarmos um mundo sem racismo? Vejamos bem, a existência de duas ou mais raças em um mesmo lugar deveria ser motivo de racismo, de atos discriminatórios? Creio que não, mas a realidade no mundo diverge das minhas crenças. Como diz Aimé Césaire, o negro foi marginalizado, oprimido e enfrenta as piores violências da história, graças à escravidão, ao colonialismo e todos os

processos de invisibilização da raça negra pelos brancos.

Não tinha noção do que era o racismo, apesar de já ter ouvido na escola que existem outras raças. Jamais tive desejo em saber sobre racismo, pois jamais ninguém abordou o assunto perto da minha pessoa. Então quando embarquei para o Brasil, não tinha noção desta realidade. Aqui estranhei, senti vontade em ligar aos meus professores da época e questioná-los sobre a omissão desta informação que todo africano deveria ter em mente antes de embarcar para o ocidente, não importa a forma de migração. Mas cheguei a pensar que não foi em si uma omissão de informação, e sim uma falta de atualização do sistema educativo.

Embora tenham ensinado para nós no ensino médio sobre a escravidão, os possíveis retornos e a abolição da escravidão, faltou à informação mais atual; o racismo de brancos para com negros. Digo de brancos para com negros, pois uma das pautas bem atuais no Brasil atualmente é sobre o “racismo reverso” (ver revista Alma Preta). Vim saber o que era o racismo ao chegar o Brasil. Hoje afirmo ter um pouco de noção de como o racismo se manifesta na sociedade brasileira. Em 2013, quando cruzei o mar, até chegar à Belém, decidi me vendar a face, ignorar qualquer situação discriminatória que possa perturbar minha paz psicológica e afetar meus objetivos. E isso funcionou por muitos anos. Em algum momento comecei a sentir-me sozinha e precisei mudar do primeiro lar que me acolheu.

Em Abril de 2013 saio de Ananindeua para morar com outras africanas oriundas do Congo, em Belém. Lembrando, os meus primeiros meses no Brasil, convivi junto com uma família brasileira. Ao morar com as africanas, começaram-se as trocas de experiência. Enfim estava entre “os meus”. Apesar de não sermos da mesma região, do mesmo país, termos crenças diferentes, realidades diferentes em nossas terras de origem, tínhamos algo em comum. Temos uma origem juntas, somos africanas, somos familiares da mesma terra (África) no Brasil, éramos

“vizinhos” na África, somos irmãos africanos mesmo não tendo a ligação sanguínea em comum.

A partir desta convivência, sentimos a necessidade de fortalecer esta irmandade apesar dos conflitos culturais entre as próprias culturas africanas, dos conflitos regionais entre países africanos, entre povos africanos, grupos, comunidades, regiões e outros mais. Organizávamos momentos de encontro, bate papo, comemorações juntos, apesar de eu ser a única beninense no meio de dezenas de congolezes. Sentia-me melhor, pois tinha a quase certeza que não seria julgada pela minha origem, crença e muito menos pela minha vestimenta, pois a roupa colorida faz parte da história do africano. Todas as colegas de quarto usavam roupas em tecido africano, nós fazíamos pratos africanos com os ingredientes que compramos na feira, esses momentos me lembravam dos bons tempos com minhas irmãs de sangue em Benin. Sentimos a necessidade em fortalecer nossa negritude africana para “resistir” como diz Leopold Sedar Senghor, Leon Damas, Alioune Diop, Aimé Césaire e a *Presence Africaine*.

Formamos uma família africana frente aos diversos tipos de preconceitos que podíamos sofrer e sofreremos quanto estrangeiras, negras, mulheres, usando tranças, roupas diferentes e outras categorias nas quais a gente se enquadra. Como o dizem vários antropólogos e sociólogos como a Manuela Carneiro da Cunha, Roberto Cardoso de Oliveira, Fredrik Barth, Clifford Geertz, cultura é o que caracteriza as pessoas, os grupos sociais, seus hábitos de vida, modos de pensamento etc. que, sem resistência, influenciam os humanos, e o modo de se falar desse complexo.

Baes (2017) relata parte da vivência de jovens negros advindos dos mais diversos países falantes de língua portuguesa para cursar nível superior e se qualificar no Brasil. O autor ainda relata as dificuldades e preconceitos vivenciados por esses jovens que por muitas vezes precisam localizar outros africanos para conviverem e possibilitar a prática de atividades cotidianas e

culturais para manutenção de suas culturas, a troca de experiências como forma de resistência para manter-se ante o preconceito e o racismo vivenciado. Há a percepção dos jovens imigrantes quanto à mídia brasileira pautada no racismo através das suas novelas, onde os negros geralmente vivenciam personagens tidos como inferiores na estrutura social (CANDIDO, CAMPOS, JUNIOR, PORTELA, 2021). Os estudantes relatam olhares por parte dos outros como se fossem inferiores, dificuldades em alugar uma casa ou apartamento sem fiador, o dia a dia nos espaços públicos e outros mais (KABUNGEL, 1990).

Para fazer frente a essas situações muitas vezes constrangedoras, ainda mais quando estamos sozinhos, procuramos conviver com nossos semelhantes, outros africanos, não importa o país de origem. Algo da qual nós africanos tínhamos certeza é que as coisas já estão piores e com certeza melhorariam quando estivermos com pessoas que possuem origem, cultura, educação, estilo de vida, visão semelhante à nossa. Subuhana (2009) relata em seu estudo essas dificuldades enfrentadas e o trajeto de jovens moçambicanos em busca de refúgio no Brasil como também em busca de formação e qualificação de nível superior. Esse movimento de migração ocorre, no entanto, e os moçambicanos mantêm suas raízes culturais, através da manutenção dos laços com suas famílias e amigos, através de viagens.

Ao ter pela primeira vez contato com uma das obras bibliográficas da Manuela Carneiro, logo soube que eu precisava estudar as “pessoas”. Você entende comigo que estudar pessoas é complexo, visto que precisaria estudar diversos aspectos sobre os mesmos, o que os move, o que influencia a sua personalidade, sua decisão etc. Cunha soube pontuar esse fato na sua obra *Cultura com aspas*, na qual ela nos faz entender a clara diferença entre o termo cultura e “cultura”.

Há coisas que historicamente não fazem parte da nossa vida, mas que acabamos adotando frente a certos acontecimentos que vivenciamos no nosso dia

a dia, tais coisas nos mobilizam a tomar medidas conjuntas ou se unir apesar dos nossos conflitos e diferenças, quaisquer que sejam, para fazer frente às mesmas mazelas que enfrentamos sendo indivíduos negros da diáspora. Segundo Cunha,

(...) foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrativa, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema (...) percebeu-se também que se a identidade repousa numa taxonomia social, resulta de uma classificação, deriva daí ela é um lugar de enfrentamentos (CUNHA, 1985, p. 206).

Manuela Carneiro da Cunha, na sua obra *“Os Negros, Estrangeiros: escravo liberto de volta a África”*, descreve algumas das atividades relacionadas ao senso da população negra e suas atividades. Apesar de a autora fazer referência ao período escravocrata que essa população negra vivenciou, é possível ver ainda hoje que mesmo que as condições de migração sejam diferentes, a população africana a qual a Cunha faz referência e a população negra africana a qual eu me refiro aqui neste trabalho, carrega essas formas de vivência similares, relação que a autora menciona ao falar de formação de relação por afinidades, costumes e práticas comuns. Acontece que é assim entre nós negros africanos, em Belém.

Para fazer frente a essas mazelas houve uma quase involuntária vontade de conviver perto dos nossos compatriotas africanos. Em 2014, junto com as moças do Congo, mudamos para morar em um conjunto habitacional chamada Império Amazônico na Avenida Almirante Barroso. O conjunto é conhecido em Belém todo por receber cada ano grande número de africanos recém-chegados na capital paraense. Tem até algumas pessoas que o chama de império africano. Atualmente, no conjunto mora boa parte dos africanos participantes do Pec-G e do Pec-PG (que é outro programa do governo brasileiro também, mas neste caso, para oferecer vagas em pós-graduação) das mais diversas nacionalidades.

Em 2018, mudei-me do conjunto habitacional para morar em outro lugar.

Não aguentamos bem a distancia dos “nossos” e retornamos a morar novamente, eu, minha filha e meu esposo, no mesmo conjunto, pois aqui, mesmo não indo a domicilio dos outros africanos todos os dias, ficamos bem de saber que estamos perto dos nossos e aqui cada africano é um membro da nossa família diaspórica.

Provavelmente, se cada um estivesse no seu país de origem, o sentimento não seria o mesmo, pois estaremos na nossa zona de conforto, na qual nada mexe conosco. Mas aqui é a família africana, não a família Silva, não a família angolana, ainda menos a família beninense, todo mundo aqui é um membro dessa família. “Mexeu com um, mexeu com todos”, afinal é assim que é a família. Hoje em dia, podemos organizar eventos culturais, comemorativos, entre outros, para se reunir. Um chama o outro na casa dele para “dividir um prato de comida”, “para conversar”, “beber uma gelada”, passeios em grupo.

Como o diz Manuela Carneiro da Cunha, mais acima, os encontros entre as pessoas fortalecem as relações, a cultura, e um dos momentos que nós africanos temos aproveitado para reunião geral é a semana da consciência negra no Brasil. Das datas 20 aos 23 de todos os meses de novembro, aproveitamos para planejar e organizar atividades culturais com a colaboração de outras entidades administrativas da Universidade Federal do Pará, as quais posso citar aqui a Casa Brasil África (CBA), Pró-reitora de relações internacionais (PROINTER) e a Associação de Estudantes Quilombolas (ADQ), e outras entidades e pessoas sem vínculo com a universidade, mas que se identificam com a cultura africana. Durante esses 04 dias de evento, acontecem atividades como oficinas, cursos, desfiles de moda africana (com nossas estampas, nossas cores, nosso jeito de vestir) etc. E para fechar, no último dia, é organizada uma festa africana em uma das casas de festa conhecida da cidade.

As imagens e cartazes usados neste trabalho datam do ano de 2019. Logo após o evento desse ano, veio a pandemia do novo Corona Vírus (Covid-19) que fez com que as organizações dos anos seguintes passassem a funcionar de modo

online. Passamos anos sem poder organizar a festa africana devido as orientações das autoridades acerca das medidas de combate a Covid-19.

O mês da consciência negra, para nós africanos, é um momento de “apertar novamente as mãos dos nossos irmãos e dizer que está tudo bem”, nas palavras de Israel Hounsou (presidente da associação dos estrangeiros da UFPA). É momento de reforçarmos nossos laços enquanto “família africana” em Belém. A partir dessa festa, encontramos novos africanos, é tipo reencontrar o seu irmão perdido. A festa é uma celebração independente dos africanos, pensada diante da necessidade em afirmar a nossa negritude africana em meio a negritudes brasileiras; é circunstancial (CUNHA, (2009). Abaixo, o cartaz de divulgação do evento realizado em 2019:

Imagem 01: Cartaz do evento realizado em novembro de 2019



Consciência Negra na UFPA
20 de Novembro Dia Nacional da Consciência Negra

Programação

Dia. 19/11/19
17h - 19h Abertura: Caminhada com batuques, cantos e danças saindo do portão 3 até o bloco (D) do básico.

Dia. 20/11/19
13h30 - 16h Debate
Tema: Rediscutindo a identidade negra na Amazonas em homenagem a Zumbi dos Palmares.
Debatedores: Professor Dionísio - Abdala - Guiné
16h - 18h Desfile de Moda afro e apresentações culturais.

Dia. 21/11/19
3h30 - 15h30 Palestra sobre a África antiga e a divisão do continente em países. (Apresentação de Alguns países da África)
15h30 - 18h Oficina de trança, turbante e danças, acompanhado de apresentações culturais e bingo.

@adqfpa Quilombolas adq ufpa
@aee_ufpa Aee Ufpa

Realização
AEE

Fonte: UFPA.

Oficinas e mesas de debate

Algumas fotos das oficinas, mesas, debates, o envolvimento dos quilombolas e discentes da UFPA em geral virão abaixo para sustentar o

argumento de que cultura não é algo estático, em todo instante ela sofre novos ajustes e, para manter as bases, é necessário trabalhar para isso, é necessário promovê-la, porque ela representa a nossa identidade. Para nossos ancestrais foi negado e tirado o direito de contato com as suas identidades e cultura como o diz tão bem Cunha, mas nós, como pessoas livres e seres diaspóricos, possuímos o dever de não deixar morrer a nossa cultura. Estando no meio de uma cultura diferente, é possível perceber que já estamos incorporando hábitos culturais dos paraenses aos nossos (aculturando), mas mesmo assim a base, a origem, não pode ser esquecida como o diz Roger Bastide na obra “*Les Amériques Noires*”.

Imagem 02: Oficina de tranças, africana trançando, quilombolas sentados e outros aos redores observando.



Fonte: Foto de Huxley Gedou

Imagem 03: Apresentação de países africanos pelos africanos.



Fonte: Foto de Huxley Gedou

A festa africana do dia 23 de novembro de 2019

Imagem 04: Grupo de mulheres africanas e brasileiras. As africanas com vestimentas já abrigadas



Fonte: Foto de Sakanath Chabi

Imagem 05: Grupo de africanos de diversas nacionalidades, todos vestidos com roupas em tecido capulano. Alguns deles vieram de outros Estados brasileiros apenas para participar da festa



Fonte: Foto de Expedit Lodeou (Organizador da festa)

As comidas típicas de alguns países africanos representados

Imagem 06: Ablo: (receita de bolo de arroz cozida a vapor) acompanhado do molho de tomate e pimenta ao jeito africano, é um prato típico do Togo. Ao lado do ablo, tem o churrasco de frango ao jeito belenense que pode acompanhar o prato africano.



Fonte: Foto de SakanathChabi

Imagem 07: A cachupa, comida típica do Cabo-Verde feito pela autora deste trabalho



Fonte: Foto de Géraldine Fadairo

Imagem 08: O Acarajé de Benim (o famoso bolinho de massa de feijão frito), só não é recheado igual ao da Bahia



Fonte: Foto de Togbe Luc

O desfile

Imagem 09: Meninas africanas e quilombolas desfilando na sala da associação de estudantes estrangeiros da UFPA



Fonte: Foto de Huxley Gedou

O povão da festa

Imagem 10: A festa 1



Fonte: Registro de Leal Leal

Imagem 11: A festa 2



Fonte: Registro de Leal Leal

A festa não é apenas limitada aos africanos, em primeiro lugar ela é para todos que se identificam com a nossa cultura ou qualquer pessoa que queira chegar mais perto para entender sobre a cultura, acredito eu que seja um momento dos brasileiros, que estão entre nós, repensem a si próprios (“eu” individual), sua cultura e na dos outros (LEVIS STRAUSS, 1960; TROUILLOT, 2011). Ritmos musicais africanos são privilegiados, entre eles, temos a Afrohouse, Dancehall, Kizomba, Afrobeat, Azonto, Kuduro, Zouk etc. e, claro, os ritmos brasileiros também.

Diante das mazelas cotidianas que enfrentamos nos espaços públicos, nas ruas, nos shoppings, nos supermercados, enquanto negros, estrangeiros, africanos, entre outras categorias, a nossa resposta para a sociedade se dá através desses momentos que passamos em família, para reviver a “cultura africana”, além das nossas decisões, e comportamentos diários, como o diz Bastide.

Referências

- BAES, R. Alunos africanos de intercâmbio falam sobre dificuldades e preconceito no Brasil. **G1 São Carlos e Araraquara**. 24 mai. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/alunos-africanos-de-intercambio-falam-sobre-dificuldades-e-preconceito-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 25 de novembro 2019.
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: Tomke Lask. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BASTIDE, R. **Les Ameriques Noires**. Bibliotheque scientifique. Editions Payot, 1967.
- CUNHA, M. C. **Negros estrangeiros, os escravos libertos e sua volta à África**. 1.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CUNHA, M. C. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo, 2009.
- DCE (Divisão de Assuntos Educacionais). Disponível em: <http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/historico.php>. Acesso em: 25 de novembro 2019.
- GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura, Ethos, visão do mundo e a análise dos símbolos sagrados. In: Clifford G. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A. 2008.
- LÉVI-STRAUSS, C. Raça e história. In: Juan Comas e outros. **Raça e Ciência**. São Paulo: Editora Perspectiva. Unesco, 1960.
- SUBUHANA, C. **Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro**. Tese (doutorado em Serviço social). Universidade federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, 2005.
- SUBUHANA, C. A experiência sociocultural de universitários da África Lusófona no Brasil: entremeando histórias. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 1, p. 103-126, jan./abr, 2009.
- TROUILLOT, M. La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad; *Adieu*, cultura: surge un nuevo deber. In: Trouillot, M. **Transformaciones Globales**. La antropología y el mundo moderno. Popayán: Universidad del Cauca; Universidad de los Andes, 2011.

RACISMO NO QUILOMBO?

Demandas e desafios estruturais no interior da Amazônia Paraense

RACISM IN QUILOMBO?

Structural demands and challenges in the interior of the Paraense Amazon

Leônidas Ribeiro Pixuna Neto⁷²

Museu Paraense Emílio Goeldi/FAPESPA

Resumo: Neste ensaio, busco discutir algumas problemáticas socioculturais que venho identificando/vivenciando na minha experiência enquanto quilombola e pesquisador do Museu Goeldi, dentro do quilombo Joana Peres, Município de Baião, Amazônia Paraense. A proposta geral é refletir sobre como, por exemplo, o contínuo apagamento de aspectos da negritude nas manifestações artísticas, culturais e educacionais é efeito de diferentes formas de racismo que perpassam a organização sociocultural da comunidade. Assim, este trabalho busca identificar e debater especificamente como o racismo cotidiano (KILOMBA, 2009) se articula no espaço da comunidade, produzindo desigualdades socioculturais. Para realizar a reflexão, apresento narrativas produzidas com base em memórias coletivas afrodiáspóricas que situam os nossos tempos-espacos enquanto sujeitos quilombolas como formas de resistência e enfrentamento às epistemologias hegemônicas e apagamento das culturas negras.

Palavra-chave: Raça; Racismo; Quilombo; Relações étnico-raciais.

Abstract: In this essay, I seek to discuss some sociocultural issues that I have been identifying/experiencing in my experience as a quilombola and researcher at the Goeldi Museum, within the Joana Peres quilombo, in the municipality of Baião, Pará Amazon. The general proposal is to reflect on how, for example, the continuous erasure of aspects of blackness in artistic, cultural and educational manifestations is the effect of different forms of racism that pervade the sociocultural organization of the community. Thus, this work seeks to specifically identify and discuss how everyday racism (KILOMBA, 2009) is articulated in the community space, producing sociocultural inequalities. To carry out the reflection, I present narratives produced based on Afrodiasporic collective memories that situate our times-spaces as quilombola subjects as forms of resistance and confrontation with hegemonic epistemologies and the erasure of black cultures.

Keywords: Race; Racism; Quilombo; Ethnic-racial relations.

⁷² Graduado em Ciências Sociais, Sociologia (UFPA), especialista em Filosofia e Sociologia. Mestrando em Diversidade Sociocultural pelo Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi. Contato: pixunaneto@gmail.com

Quando me tornei quilombola

Quando me entendi por gente, eu já era um quilombola. Embora o meu nome carregue indícios de ancestralidade indígena, pois Pixuna representa vivências históricas dos meus antepassados indígenas, sobrenome dado por meu avô/pai Leônidas Pixuna, cresci e me constituí um homem negro e quilombola na comunidade Joana Peres, Amazônia do Baixo Tocantins.

A minha história é atravessada de ancestralidade negra e começa com duas matriarcas. A primeira é minha bisavó, Paula Machado, negra, liderança, trabalhadora, agricultora extrativista, parteira, benzedeira e mãe de oito filhos (as). A segunda é minha avó, Adalgiza Machado, sua filha primogênita.

Imagens 01 e 02: Paula Machado e Adalgiza Machado



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Adalgiza aprendeu os saberes tradicionais da medicina nativa com a mãe e é conhecida no quilombo como curandeira, pois seus conhecimentos ajudam mulheres e homens em processos de cura. Conhecida na Comunidade como liderança, suas experiências estiveram voltadas aos serviços domésticos e práticas de alimentação do pescado, produtos extrativistas e agrícolas, sobretudo nas

atividades da mandioca, milho e coleta da castanha. Economicamente, foi provedora da sua família, e também educou seus filhos e netos. É um exemplo de empoderamento feminino que atravessa a historicidade do fazer mulher em suas dimensões políticas, culturais e religiosas.

Pelas mãos dessas mulheres quilombolas e suas lutas foi que aprendi a questionar e agir para enfrentar as estruturas racistas que historicamente permeiam a comunidade. A presença negra, neste contexto, sempre foi maioria e está associada ao processo histórico da diáspora afro-brasileira impostas pela colonização.

Sem dúvida, as lutas e resistências dessas mulheres foram grandiosas e potentes nas motivações afro-amazônidas para que eu pudesse ocupar espaços na academia, sobretudo nos meus escritos, ecoando vozes de ancestralidades a partir do quilombo. Assim, enquanto aluno de mestrado, tenho o objetivo de tensionar epistemologias que cruzam as cosmologias afrodiaspóricas em contexto quilombola. É o que Grada Kilomba (2020, p. 59) descreve: “escrevo da periferia, não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade”.

Desses caminhos, tenho erguido minha trajetória como pesquisador orgânico do meu Quilombo desde a graduação e que se aprofunda durante o mestrado, atualmente. Orientada por vivências sociopolíticas quilombolas que se engajam nos debates e lutas contra desigualdades raciais que são justificadas e reproduzidas pelo racismo em territórios do interior da Amazônia Paraense, a presente pesquisa emerge de experiências no quilombo Joana Peres, Pará.

Historicamente, Baião foi colonizado pelo Português Antônio Baião, em 17 de maio de 1831. Tendo a maioria das comunidades reconhecidas como quilombolas, Baião abriga o quilombo Joana Peres, segundo distrito do município, e uma de suas primeiras comunidades. Esse distrito foi colonizado pela

portuguesa Joana Pires⁷³, tendo, na mesma década, recebido este nome em homenagem à colonizadora, que ao longo de sua jornada de colonização recebeu grande posse de propriedade territorial do governo da província do Grão-Pará e navegou para essa região, trazendo em seus navios grupos de africanos escravizados de outros estados para ser mão-de-obra na exploração dos recursos naturais, vegetais e minerais desta região (RAMOS, 2009).

Fazer parte de uma comunidade quilombola é lutar pelo coletivo e sua identidade afrodescendente, seja no movimento negro, social, político ou acadêmico. O meu ativismo social e negro começa com perguntas que não são novas, mas faz parte do contexto histórico de invisibilidade, desigualdade racial e violência, em que o racismo tem sido fonte de explicação e exclusões de quilombolas e negros.

Esse texto faz parte da primeira etapa da minha pesquisa de mestrado no Museu Paraense Emílio Goeldi, nela **apresento reflexões repletas de inquietações e problemáticas identificadas neste início de pesquisa sobre o racismo no quilombo Joana Peres**. A base teórica que orienta este trabalho está no campo das relações étnico-raciais, tendo como referência autoras/es negras/os como Grada Kilomba, Silvio Almeida, Achile Mbembe, Lélia Gonzalez, Frantz Fanon, Dennis de Oliveira, dentre outros, que debatem questões de raça e racismo contra os povos afro-brasileiros.

Pensando meu quilombo

As nossas vivências quilombolas são antecipadas pelos nossos pais, pelo coletivo da comunidade. Quantos de nós já ouvimos as histórias das mães, pais e avós, que relatam as dificuldades vivenciadas no período de sua juventude.

⁷³ É o nome da Comunidade descrito como Joana Peres, retirado a letra “i” do nome da colonizadora, incluído a letra “e” em Peres pelos moradores.

Muitas vezes fiquei olhando para minha avó dizendo que ela não teve acesso à educação, saúde e outros direitos básicos, que inclusive passaram a ser previstos na Constituição Federal de 1988. Privados de muitos direitos, a história do/a negro/a ainda não é totalmente contada, algo que se reflete na história da minha comunidade, tendo muitos dos nossos mais velhos analfabetos, caso de minha avó Adalgiza Machado. Isso mostra como as pessoas negras são excluídas do direito à educação, consequência também de termos o Estado brasileiro representado por sujeitos brancos, que ocupam os principais lugares de poder no país. Logo, as hierarquias e privilégios condicionam o fazer público em suas dimensões democráticas. Além disso, essas narrativas acompanham nossas trajetórias quilombolas, as lutas negras que precisam ser emancipadas contra o racismo estrutural e o epistemicídio.

Na sociedade brasileira, os afrodescendentes são reconhecidos pelas pessoas que nos olham e julgam pela tonalidade da cor e características físicas. Dessa forma, através de julgamentos pejorativos, nos condenam, matam, marginalizam e desumanizam nossa essência. Em alguns lugares, o quilombola vai ser descrito como moreno, pardo e crioulo ou outras categorias que buscam apagar a realidade de nossa afrodescendência. O racismo em nossa comunidade ocorre tanto de forma sutil quanto de forma mais escancarada por meio de falas e ações que buscam nos depreciar com base na caracterização negativa da raça. Muitos de nós já sofremos com algumas discriminações racistas, seja na escola, praça ou espaços de socialização entre pessoas.

No momento da busca pela certificação enquanto comunidade quilombola, um morador afirmou que “quilombo significa algo diabólico”, naquele mesmo momento de indignação com essa narrativa, percebi que o racismo faz parte das explicações e discursos de muitas pessoas que vivem nesta comunidade e ainda com ausência de informações verídicas sobre o conceito de quilombo. Dessa forma, o racismo ocorre contra crianças, mulheres, adultos, e são naturalizadas

como brincadeiras e piadas.

O quilombo Joana Peres, por ser constituído por diferentes grupos sociais, desenvolve ações que contrariam a concepção de quilombo que é lugar sagrado e de resistência. Nesse sentido, Joana Peres sutilmente reproduz narrativas veladas do racismo contra os/as negros/as. Certamente, as vivências das famílias na comunidade internalizam essa identificação mais próxima da categoria do branco, como fuga da negritude e não problematizam o racismo que permeia nas relações cotidianas.

Eu mesmo vivi isso na pele. Meus avós sempre me identificavam como cor parda, como sinônimo próximo da cor branca. Essas eram formas reproduzidas para contrariar a cor negra, pois, na concepção estrutural racista, os afro-brasileiros foram desqualificados da condição de seres humanos, por uma ideologia que permeou e permeia a condição de subalternização dos afrodescendentes.

Com o decorrer dos anos, tive contato rapidamente na Universidade com algumas literaturas de autores que descreviam o ser negro e sua história no Brasil. Uma história de resistência e sofrimento, porém feita por muitos negros e negras, o que me levou a compreender que não estava só nessa batalha diária. Vi muitos colegas negros/as lutando com todas suas forças contra o racismo, e foram nesses processos de luta que também passei a rejeitar essa noção embranquecedora de pardo ou moreno, como muitos me descreviam na cidade de Cametá ou em Joana Peres. Passei a me posicionar como um homem negro, encarando o desafio diário dessa realidade, pois nossos corpos são testados e confrontados pelo juízo de valor da colonialidade cotidianamente.

As características fenotípicas e socioculturais de minha família são de negros e descendência negra. Mesmo com essas características, as pessoas têm dificuldades de se reconhecer como afro-brasileiro (a) e naturalizam o racismo, negando a ancestralidade negra. O racismo não desaparece do cotidiano da

comunidade, mesmo sendo um espaço de resistência. É possível identificar o racismo por parte de algumas pessoas que lutam em defesa do território negro, assim, ser negro é viver situações desagradáveis e humilhantes que se baseiam na cor da pele ou fenótipo.

Apesar da importância e dos avanços do debate empreendido pelo movimento negro no Brasil, o que tenho observado como morador e pesquisador do quilombo Joana Peres é um retrocesso em relação às conquistas do movimento negro brasileiro. Esse foi um dos motivos que me levaram ao desenvolvimento deste estudo, pois os efeitos do racismo envenenaram o quilombo, tornando-o estruturante da nossa comunidade.

No espaço acadêmico em contexto amazônico, sobretudo do interior amazônico, considero que ainda tem poucas pessoas que querem pesquisar temáticas sobre o racismo contra os afro-brasileiros, mesmo porque é assunto que muitas pessoas evitam falar, sobretudo os brancos porque é cerne de suas criações. Durante o processo de seleção do Mestrado no Museu Goeldi, a minha escolha no projeto inicial foi de pesquisar sobre o racismo na comunidade Joana Peres, e naquele momento alguns professores disseram para mim que é uma pesquisa “desafiadora e problemática”. Acredito que problemático e desafiador é o que nós negros e quilombolas vivemos historicamente como herança maldita da colonização e por esse motivo que nós afrodescendentes precisamos fazer pesquisa para democratizar as informações e romper com velhas explicações dadas pelos brancos sobre nosso povo.

Migrantes brancos

Assim como em muitos contextos brasileiros, a aceitação da comunidade Joana Peres como quilombola não foi algo simples. Após essa conquista, outros desafios têm sido colocados, sobretudo ao longo da segunda metade do século XX,

e início do século XXI. Tenho observado que práticas culturais tradicionais afro-brasileiras têm cada vez mais sido esquecidas e colocadas de lado em Joana Peres.

Em outros quilombos, percebo as práticas de resistência ao racismo mais presente. Em Joana Peres, ainda não tem um movimento negro que lute por condições igualitárias, educação antirracista que dê condições aos negros de terem melhores resultados nos estudos e participação na vida pública, sobretudo na Educação Básica e Superior.

Certamente, migrações de pessoas brancas, motivadas pelas políticas desenvolvimentistas de grandes projetos como a construção de barragens e a abertura da BR 422 que interliga Cametá a Tucuruí, dentro da espacialidade territorial de Joana Peres, referente às décadas de 70 e 80, geraram impacto na cultura local. Com esses deslocamentos de grupos brancos, outras culturas foram impostas, mediante práticas de religiões evangélicas e outros movimentos socioculturais com iniciativa de fazendas e madeireiras na permanência de grupos de pessoas das regiões sul e sudeste. Identifico, inclusive, práticas de racismo ambiental contribuindo forçosamente para o êxodo rural.

A presença de religiões evangélicas e católicas impactou nos valores da cultura negra, reproduzindo narrativas e marginalizações das crenças e credos afro-brasileiros. No quilombo, existem apenas religiões de matriz judaico-cristã. Assim, a cultura branca dominante foi imposta aos quilombolas, os quais internalizaram essas crenças e práticas religiosas. Essas instituições mantiveram-se presentes no território de Joana Peres contribuindo forçosamente para negação das culturas negras, assim, as tradições culturais dos quilombolas são apenas lembradas por lideranças de mais idade, refletindo no processo de esquecimento social. Argumento que isso faz parte de uma necromemória (CAMILO, 2020), quando vemos e deixamos morrer nossas histórias e culturas afro-brasileiras por uma política de embranquecimento da população brasileira.

Não posso ser generalistas em afirmar que os quilombolas de Joana Peres

não lutam pelos seus direitos e territórios, pois são pessoas que têm se dedicado às causas sociais, mas enquanto pesquisador quilombola preciso desmitificar e desnaturalizar narrativas raciais que têm legitimado o apagamento de culturas negras e contribuído para permanência de tradições brancas e racistas.

O olhar sobre o/a negro/a, mesmo no quilombo Joana Peres, ainda tem ressonância de estereótipos e romantizações. Nesse sentido, os valores da subjetividade branca estão presentes no imaginário social. O corpo, a inteligência, a estética e as habilidades são muito mais aceitas no quilombo se forem designadas por pessoas de cor branca. São rotulações que produzem efeitos macrossociais e microssociais que impõem narrativas e comportamentos corriqueiros de que pessoas brancas têm competência e habilidades para ocupar determinadas posições em detrimento do negro. Assim, os resquícios da colonização estão presentes moldando e alimentando os comportamentos com base em ideologias eurocentradas, em favor do sistema capitalista.

Desesencializando o quilombo

Quilombo/Kilombo vem de Mbundu, origem africana, provavelmente tem o significado de uma sociedade iniciativa de jovens africanos guerreiros Mbundu – dos Imbangala (SIGUEIRA, 2007). No Brasil, os quilombos ganham uma configuração fundamental de resistência e luta contra a escravidão e a colonização europeia (SANTOS, 2015). Nos argumentos de Reis (1996), os quilombos no Brasil foram movimentos que contrariaram o perverso sistema da escravidão, sejam nas fugas, enfrentamentos de não realizar determinado trabalho ou seguir as ordens dos senhores coloniais. Essa concepção de resistência abalou a sociedade escravista, causando certo temor aos homens brancos. Nascimento (2009) explica que os quilombos surgem de exigência dos africanos escravizados, na vontade de buscar sua liberdade e dignidade por via da fuga do cativo e da organização do

coletivo apoiado no resgate da memória africana. A memória africana foi usurpada e violentada pelos apoiadores da colonização, talvez não se imagine a real violência sofrida, assim o sistema escravista perpetrou para que homens e mulheres africanos/as esquecessem de suas memórias e identidades.

Durante o processo da colonização, os negros nunca aceitaram o termo “escravo”, como muitos autores descrevem em suas pesquisas, essa categoria foi forjada pelos europeus no objetivo de desumanizar, alienar, subalternizar e inferiorizar africanos seqüestrados e forçados ao trabalho escravo. Em questão do escravismo moderno, Moura (2001) descreve que no Brasil e em outras partes da América, “quilombos surgem como movimento de liberdade e proliferação com sinal de protesto as violências coloniais”. Ao apresentar quilombos em suas dimensões sociais, culturais, nacionais e internacionais, o autor desmitifica a tese da passividade do/a negro/a, ou seja, os ajuntamentos territoriais quilombolas se tornam um enfretamento, um combate do sistema escravista e continuação das práticas afro-brasileiras.

Cunha Junior (2012, p. 159) argumenta que os movimentos de quilombos ao serem estudados eram tratados pelos pesquisadores do período como negros escravos que surgiam das fazendas durante o sistema escravista, inexistindo uma postura crítica dada a importância da formação de agrupamentos quilombolas ao confronto de situações desumanas que se encontravam os africanos. Os senhores das fazendas e intelectuais da época, nomeavam quilombo como espaço criminoso de escravos fugidos. Para o autor, os senhores coloniais classificavam como rebeldias individuais e desprovidas de potencial transformador. Nesse sentido, destituíam-se avaliações sistemáticas sobre os dados reais dos quilombos. Era uma forma de controlar informações e legitimar a escravidão.

Os quilombolas praticavam o extrativismo como forma de sobrevivência e deslocamento na ocupação do território. Essas bases de economias da caça e pesca eram fundamentais para manter a subsistência dos quilombolas. Os agrupamentos

eram afastados das fazendas por estratégias de fugas e de não serem capturados pelos feitores, sempre com articulação entre negros escravizados, roceiros e taberneiros, tornando os acampamentos distantes dos colonizadores. Os quilombolas eram perseguidos não só pelos capitães de matos, mas por tropas, fazendeiros, delegados e chefes de polícia. Além disso, as destruições de suas casas e plantações ocorriam quando era descoberto o quilombo (GOMES, 2015).

As lutas e movimentos contra as represálias coloniais se organizavam em torno dos célebres quilombos. Segundo Moura (1993), “Palmares foi a maior manifestação de rebeldia contra o escravismo na América Latina”. O autor explica que esse movimento quilombola durou quase cem anos, durante esse período, desestabilizou regionalmente o sistema escravista. Certamente, os quilombos compartilhavam a oralidade como forma de comunicação e praticavam linguagens nas tradições e memórias da África, principalmente palavras com termo de coletivo, crenças, consciência social e negra.

Embora os quilombos tenham características de resistência, nem todos os quilombos eram preparados para defesa das invasões dos homens brancos. Assim, muitos agrupamentos de negros tinham especificidades tranquilas e pacatas, viviam nos seus mocambos, e muitas vezes eram obrigados a repassar informações aos colonos brancos sobre os quilombos maiores. Havia alguns quilombos heterogêneos com diversidade étnica, os quais participavam negros, mulatos, índios ou foragidos das fazendas (CARNEIRO, 1958). Diante disso, os quilombos eram constituídos por particularidades regionais e específicas.

Em cada território dos estados brasileiros, os quilombos se constituíram enquanto formação humana, a partir de suas peculiaridades diversas e construíram identidades com valores afro-brasileiros em consonância com diferentes aspectos geográficos, antropológicos, linguísticos, religiosos, organizações sociais e políticos, baseados em movimentos negros que buscam igualdade racial e educação antirracistas. Historicamente, a presença indígena

esteve na formação de quilombo, porém há uma ausência de dados nas pesquisas em referenciar as construções socioculturais indígenas, assim observamos que as várias culturas que os negros usam para suas sobrevivências e comunicação linguística também estão ligadas a cultura indígena. Um reflexo disso é documento na pesquisa de Cruz (2018) que sob a hipótese de que havia uma língua de origem africana preservada em um dos quilombos da região de Cametá, desenvolveu sua investigação linguística, chegando à constatação de que se tratava da língua geral amazônica, o nheengatu.

Na sociedade colonial, a palavra quilombo era designada pelos brancos com sinônimo de assaltos e violências cometidas nas Vilas pelos negros que fugiam das senzalas, tudo indica que quilombo foi forjado ao termo marginal e banditismo perpetrado pelas ideologias colônias. Como disserta Carneiro (1958, p 17), “essas palavras se escondiam pretextos inconfessáveis para as expedições de captura de negros - e de terras”. As terras e territórios sempre foram ambições de grupos elitistas no Brasil, assim muitos grupos de minorias são expulsas de suas terras e violentados.

Com o período da abolição de 1888, os negros intensificaram os movimentos contra as violências raciais, seja nas manifestações sociais e políticas ou não aceitando discursos subalternos de raças. Os quilombos se constituem nas cidades principalmente em periferias e no campo: se designa como comunidades quilombolas ou termo quilombo e também está associado ao conceito antropológico de comunidades tradicionais. Com o processo abolicionista acontecendo nas regiões brasileiras, os/as negros/as foram “jogados a sorte” nas favelas, periferias e abandonados/as nas comunidades quilombolas, assim invisibilizados pelo Estado sem nenhuma política de educação, saúde, saneamento básico e segurança.

Historicamente, as lutas dos movimentos negros no Brasil foram intermitentes na tentativa de reconhecimento enquanto grupos socialmente

excluídos na participação da cidadania. Com as ações do movimento social negro propagaram alguns reconhecimentos que foram fundamentais perante legislação maior do país, a exemplo com a promulgação da Constituição Federal de 1988, em que os quilombos brasileiros ganham força e expressão nos operativos jurídicos: “Artigo 68: os quais descrevem que os remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras são reconhecidos a propriedade definitiva, devendo o Estado demitir-lhes os títulos respectivos”.

Diante disso, os próprios afro-brasileiros que estão localizados nos quilombos buscam pelo reconhecimento enquanto remanescentes de quilombos e seus respectivos direitos sociais, educacionais, políticos e econômicos, ou seja, reparação histórica sobreposta às desigualdades e violências coloniais. Para Malcher,

A vinculação das comunidades ao território se caracteriza como fator fundamental, afinal, além de ser condição de sobrevivência física para os grupos, se constitui a terra como instrumento relevante à afirmação da identidade da comunidade, para a manutenção e continuidade de suas tradições. Importante ressaltar que a terra é pensada não como propriedade individual, mas como apropriação comum ao grupo (MALCHER, 201, p. 8-9).

Com o decorrer dos anos, o conceito de quilombo foi mudando e incorporou novos valores e significados. No mesmo dispositivo constitucional, no § 1º: “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. São prescrições jurídicas que constam na Lei e enaltece a expressão histórica de grupos historicamente excluídos pelo Estado. Na prática, essas garantias não são efetivadas, e os racismos ambiental, cotidiano, educacional, institucional etc. têm sido colocados em prática frequentemente. Para Barreto, Ricardo, Helena (2020, p. 706) “A Lei Áurea concedeu liberdade formal aos negros escravizados, porém o Estado brasileiro não criou condições materiais para seu

pleno exercício”.

Embora os Quilombos sejam por definição espaços de resistência e luta por direitos e por reparação histórica, além dos racismos sofridos no entorno da comunidade, com os olhares de quem é de fora, muitos ainda sofrem com situações racistas dentro do próprio quilombo. Muitas comunidades quilombolas constituem cenários racistas, tanto no cotidiano quanto em outras estruturas sociais, em que a maioria das instituições brasileiras, sejam as prefeituras, escolas, judiciários, legislativo, executivo e universidades pautam suas ações com óticas baseadas na discriminação racial. Diante desses fatos, os quilombos foram sendo impactados pelos valores da branquitude. Com os deslocamentos de pessoas brancas para comunidades quilombolas em busca da posse de terras ou grilagem, essas relações sociais eurocentradas se tornam mais perceptíveis entre os quilombolas, influenciando na internalização de culturas não negras. Essas questões têm envenenado os quilombos e transformado algumas comunidades em uma complexa arena de disputas, entendimentos, valores etc. do que seja ser quilombola e do que seja sua luta.

Racismos

Conforme menciono ao longo do ensaio, muitas das problemáticas que atravessam minha comunidade são causadas pelos diferentes racismos que a permeiam. Atualmente, muitos autores têm chamado esses racismos sob um nome geral, o conhecido racismo estrutural. Embora meu enfoque seja no racismo cotidiano, acho necessário pontuar algumas questões sobre os racismos que estruturam diferentes esferas da sociedade brasileira.

Escrever sobre racismo é assunto doloroso para os afro-brasileiros, e causa desconforto em muitas pessoas brancas, principalmente racistas, entretanto é necessário tensionar argumentos que possam combater essas violências. Almeida

(2020, p. 40), ao dissertar sobre o racismo estrutural, relata sua experiência enquanto homem negro, advogado, professor universitário e descreve que “nos ambientes acadêmicos e próprios ao exercício da advocacia percebi que, na grande maioria das vezes, eu era uma das poucas pessoas negras, senão a única, na condição de advogado e de professor”. O autor menciona que no mesmo ambiente de trabalho as pessoas negras ocupam cargos de menos privilégios como na limpeza, segurança, portarias, domésticas sendo mal remuneradas, uniformizados, e observa que a maioria dos cargos com melhores salários e posições de poder são ocupados por intelectuais brancos.

Para Grada Kilomba (2020), as discriminações raciais se configuram como estruturas nas sociedades que operam baseadas nas classificações de raça e origem histórica de grupos subalternos. Os corpos negros são marcados pela colonialidade em espaços de poder que são performados por grupos dominantes. A percepção do racismo estrutural na escola baseia-se nas relações desiguais de poder, ou seja, nas relações hierárquicas pautadas na cor, na raça, na história etc. Isso acontece de diversas maneiras e marcam o cotidiano de crianças e adolescentes negros e negras. Discursos estereotipados como “seu cabelo feio”, “sua pele escura”, “você não pertence a este lugar”, “você é burra”, e outras narrativas evidenciam o racismo no contexto educativo.

Essa lógica de racismo contribui fortemente para a estigmatização das relações raciais e ainda mais na perpetuação das desigualdades sociais. Os estereótipos são visíveis e marcam o corpo negro, cabelo, nariz e características fenotípicas descritas pelos grupos dominantes como inadequadas, feias e inferiores (SENA, SILVA, SOUZA, 2021). A escola, que deveria ser o lugar da educação e formação humanitária, pode se tornar um dos piores lugares de inferiorização e depreciação da imagem dos negros. Com isso, podemos refletir que o racismo por ser estrutural é disseminado em todas as sociedades, e vem historicamente ganhando novas roupagens veladas e sutis, assim as máscaras de

uma democracia racial sustentam ideologicamente concepções de sistemas educacionais, jurídicos, mídias sociais, partidos políticos e sociedade civil.

É assim que o racismo como tecnologia de poder tem afetado substancialmente as comunidades quilombolas, tanto em suas organizações comunitárias como nos movimentos socioculturais. Por mais que os quilombos sejam espaços de resistências, as narrativas racistas se perpetuam em discursos de estereótipos caracterizados na cor e aspectos físicos da negritude.

O quilombo Joana Peres

As experiências no quilombo Joana Peres trazem percepções e entendimentos que nos ajudam a compreender sua constituição racial, formação étnica e sociopolítica. No ano de 1776, a comunidade é registrada enquanto território pertencente ao município de Baião, e durante sua trajetória histórica é possível reconhecer que parte da comunidade não se identificava enquanto quilombolas, uma vez que Joana Peres é composta por pessoas negras e brancas. Essas relações raciais desencadeiam conflitos ideológicos identitários sobre a negação de ser descendentes de negros, silenciando as lutas e crenças dos negros que lutaram contra a violência branca no período escravocrata.

A comunidade tem seguido resistindo na valorização de sua história e no ano de 2019 buscou a certificação quilombola. No mês de novembro do mesmo ano, a população participou de reuniões e debates motivados pela liderança quilombola Elias Gomes, Leônidas Pixuna, Domingos do Carmo Ferreira, Manoel Machado, professores e diversos moradores locais em torno da certificação quilombola. Com isso, a certificação da comunidade quilombola de Joana Peres ocorreu no dia 08 de Maio de 2020 pela Fundação Palmares⁷⁴, tendo resistência por parte de algumas pessoas que não se identificam como afro-brasileiros. Assim,

⁷⁴Disponível no Diário Oficial da União.

houve uma temporalidade tardia em buscar o reconhecimento na União enquanto quilombo, entretanto outras comunidades já eram certificadas como remanescentes quilombolas no Município de Baião, a exemplo da Comunidade de Umarizal e Bailique Centro.

O Quilombo Joana Peres é identificado como território afro-brasileiro e constitui-se como um espaço de remanescentes de negros/as, os quais praticam saberes tradicionais, à medicina nativa e ao uso da terra para fins de benefícios coletivo e comum. Ao debate racial é preciso compreender que a maioria das comunidades quilombolas do Município de Baião foram alvo das migrações de pessoas brancas e negras de outras regiões brasileiras. A diversidade étnica em Joana Peres está ligado ao fato decorrente da grilagem de terra, influenciado pela política desenvolvimentista na Amazônia, a construção da barragem de Tucuruí, abertura da estrada Federal (BR 422), localizada no município de Baião na região Nordeste do Estado do Pará e que faz divisa territorial com a comunidade Quilombola de Umarizal e com a comunidade Anilzinho, leste com Vila do Itaquara (PIXUNA, 2018).

O quilombo, por ser constituído por diferentes grupos sociais, desenvolve ações que contrariam a concepção de quilombo que é lugar sagrado e de resistência. Nesse sentido, o quilombo Joana Peres sutilmente reproduz narrativas veladas do racismo contra os/as negros/as. Certamente, as vivências das famílias na Comunidade internalizam essa identificação mais próxima da categoria do branco, como fuga à negritude e não problematizam o racismo que permeia as relações cotidianas.

De acordo com os dados do IBGE (2014), informações fornecidas pelos moradores e pela MALUNGU⁷⁵, a população étnica do quilombo Joana Peres é estimada em 1505 quilombolas, tendo 339 famílias cadastradas, distribuída no II Distrito com uma estatística populacional de 6.457 com uma renda econômica

⁷⁵ Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará.

235,09, que historicamente esteve associado à comercialização de especiarias, onde os colonizadores exploravam os recursos como: látex da seringueira, castanha, concha, pescado e recursos preciosos (ouro, diamantes, prata). Suas populações sobrevivem basicamente dos produtos extrativistas como coleta do açaí, caça, pesca, agricultura da mandioca, bacuri, comércio e funcionalismo municipal, contribuindo na renda mensal do município (PIXUNA, 2018).

Assim, o Quilombo Joana Peres é tensionado numa diáspora afro-brasileira situada na Amazônia Paraense com particularidades específicas, e atravessada por muitos conflitos fundiários e territoriais. Nesse sentido, o território está associado à identidade de luta e pertencimento ao coletivo sociocultural. As vivências dos nossos antepassados estão relacionadas à prática e uso da terra que coadunam com os saberes tradicionais quilombolas.

A Comunidade Quilombola Joana Peres tem a Associação Quilombola e Extrativista da Comunidade Vila de Joana Peres (AQUIPE), a qual representa juridicamente os direitos dos quilombolas, tendo sua coordenação eleita pelos membros da Comunidade com representações municipais e jurisdição ao território quilombola.

Na organização cultural temos as quadrilhas juninas, o carimbó e o evento cultural do aniversário de Joana Peres que é organizado em três dias de festas, sendo apresentações de igrejas e práticas culturais dos moradores. No esporte, temos a Semana Estudantil, que acontece no mês de julho tendo vários jogos, modalidades esportivas e eventos culturais no qual participam crianças, mulheres e homens. Têm dois campos de futebol amador com nomes de times, Internacional e Grêmio, e uma quadra. Outros eventos culturais também ocorrem como rally, trilha de ciclismo, e cavalgadas. Temos também vários campeonatos de peladas, o qual acontece em campo de areia.

No contexto cultural religioso podemos destacar a presença de igrejas de denominações cristãs e Católica no quilombo Joana Peres: são compostas de oito

igrejas, sendo 1 católica, 1 adventista, 6 evangélicas. Assim, as pessoas naturalizam a presença das igrejas na comunidade, mas outrora podemos dizer que as igrejas fizeram muitos genocídios contra os povos indígenas e legitimaram a escravidão contra os africanos. A pergunta que deve ser feita e que talvez cause algum incômodo em muitas pessoas, mas que é necessária é: por que até os dias atuais não houve presença de religiões de matrizes afro-brasileiras no território quilombola de Joana Peres? Ou desde quando essas religiões deixaram de existir na comunidade? Por qual motivo?

Monteiro (2021), afro-brasileiro e pesquisador, nos explica que ações das igrejas resultaram na eliminação de muitos saberes e práticas tradicionais de grupos quilombolas na Amazônia, assim as crenças cristãs e católicas causaram relações de hierarquias de poderes, modificando as relações territoriais com a fauna e flora. Relações individuais baseadas no cultivo de valores e modo de vida capitalista perpetrou no coletivo quilombola, o que intensificou o racismo e a marginalização da cultura negra, a exemplo de manifestações como o samba de cacete, boi bumbá, carimbó, e as práticas rituais de curandeiras, parteiras e benzedeadas de Joana Peres.

Almeida (2019) destaca que essas práticas racistas institucionais não se resumem a comportamentos individuais, são sim resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar como relações estruturais de poder, que controlam direta ou indiretamente as desvantagens e privilégios com base na raça. Assim, as instituições moldam comportamentos humanos, direcionam regras, sentimentos e preferências.

RACISMO NO QUILOMBO?

Conforme já mencionei, as comunidades quilombolas representam simbolismos de lutas do movimento negro e de reparação histórica e igualdade

racial. Contudo, observa-se em variados contextos que não houve mudanças significativas sobre o ensino da educação básica, por exemplo. Assim, muitas crianças e jovens negros/as estudam conhecimentos inseridos nos currículos das escolas quilombolas, como uma educação universalista, homogênea e branca que acabam por invisibilizar as lutas e lideranças negras. As instituições brasileiras propagam o racismo e normatizam essas relações raciais. Nesse caso, muitas pessoas que frequentam a escola reproduzem o racismo como verdade absoluta tanto no espaço escolar quanto em outros espaços da comunidade.

Gedrat et al. (2020) descrevem que nos quilombos o racismo é velado, e ainda muitos não percebem que são alvos de preconceitos pelo fato de ser negros residentes em comunidades quilombolas. O racismo no quilombo se configura como herança da colonização que caracteriza e romantiza os negros como animais. São concepções e julgamentos, que outrora pertenciam aos centros urbanos, mas atualmente o racismo rompeu fronteiras e territórios negros e perpetrou nas relações quilombolas e de parentescos. Segundo os autores, o racismo dentro dos quilombos acontece de modo diferenciado, levando, por exemplo, adultos/idosos a não verem sua condição de negro e quilombola nas relações sociais, o que os faz não perceberem os racismos cotidianos, enquanto os adolescentes e jovens têm percepção de descrever os efeitos dramáticos do racismo que enfrentam em seus territórios.

Percebo que o racismo persiste em contextos quilombolas, porque os órgãos estatais se fazem presentes disseminando ações que contrariam as culturas afro-brasileiras. Nas áreas de educação e saúde, há poucas pessoas negras ocupando cargos de privilégios e decisões importantes, o mesmo ocorre nas áreas administrativas, no legislativo e jurídico, assim os brancos são majoritários, inexistindo negros nessas ocupações, o que contribui para a invisibilidade e reprodução do racismo. “Quando o contexto da cultura comunitária e das histórias familiares, e as tradições africanas são obscurecidas no currículo escolar,

por exemplo, também se produz a invisibilidade da contribuição do povo negro para a formação histórica do Brasil” (GROSSI. 2018, p. 7).

Assim, as práticas de racismo em comunidades quilombolas são decorrentes de atos intencionais figurados por sujeitos institucionais que produzem interpretações baseadas em julgamentos de raça, o que tem sido internalizado por pessoas negras. Nos últimos anos, o movimento racista ganhou força pelo governo conservador, causando desconfortos e conflitos individuais entre os quilombolas. De certa forma, observa-se que alguns quilombolas reproduzem discursos em favor do governo de extrema direita, contrariando as lutas do movimento negro e resistências quilombolas. As ideologias de racismo tem sido uma conjuntura política de branqueamento e silenciamento das violências que ocorrem contra os afro-brasileiros.

O racismo no quilombo se materializa através de discursos, piadas, comparações, classificações que julgam os negros como inferiores baseados em interpretações que são justificadas pelas instituições que se apresentam como reprodutoras de conhecimentos educativos e epistemológicos. O que nos chama atenção ao racismo no quilombo são os valores perpetrados historicamente pela colonialidade através das estruturas ideológicas das instituições. Assim, muitos movimentos negros que lutam por uma sociedade igualitária, democrática e não violenta são enfraquecidos pela colonialidade.

Desafios multiculturais e as marcas do racismo dentro do quilombo Joana Peres

Em pleno século XIX, ainda estamos discorrendo sobre o racismo, e talvez poderíamos estar falando de outras temáticas de relevância social e com certo sentimento de alegria, mas o que nos entristece é escrever sobre violência racial e ver no cenário brasileiro que os episódios de racismos intensificaram contra os afro-brasileiros na maioria dos estados brasileiros. As estatísticas de assassinatos

mostram a violência do racismo contra negros/as, diante disso, ainda há muito poucas ações governamentais que lutem contra as discriminações raciais, apenas o movimento negro.

As comunidades quilombolas são diferentes e específicas em suas organizações socioculturais com particularidades únicas, assim não podemos generalizar suas identidades e lutas. Cada comunidade vivencia seus territórios e etnicidades de modo único. Antes de apresentar as características e desafios da perpetração do racismo na comunidade quilombola Joana Peres, exemplificamos que a prática do racismo está associado às concepções ideológicas estruturais da sociedade, o qual é reproduzida nas instituições que representam o Estado Brasileiro como viés classificatório racial e se coadunam nos laços familiares.

Na comunidade Joana Peres foram mantidas as instituições e seus valores, baseados em concepções educativas e religiosas da branquitude, seja no interesse político, econômico ou de cunho ideológico. Pensar o racismo no quilombo é tensionar argumentos contra narrativas que ainda são naturalizadas e romantizadas por grupos que se identificam brancos que têm certos privilégios raciais. Diante disso, Mbembe (2018, p. 27) explica que “a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes”. Assim, o racismo é algo que assusta na comunidade, pois criou novas roupagens ideológicas que marcam idosos, crianças, mulheres e homens negros (as), os quais caracterizam o corpo negro (a) em formas sutis e veladas. Percebo que as lideranças das instituições evitam problematizar o racismo. São diante dessas omissões que o racismo ganha força no território, assim se faz necessário ter uma educação antirracista e amparada nas epistemologias das relações étnico raciais.

Com a materialização do racismo na Comunidade Joana Peres, e as múltiplas culturas brancas que se fazem presente no espaço quilombola contribui

para que a cultura negra se torne fragilizada e esteja direcionada ao esquecimento social. Muitas lideranças quilombolas que conheciam a história e saberes tradicionais, não se encontram presentes, vieram óbitos e outras que fazem presente não são valorizadas na comunidade e nem pela escola, com isso, se não houver incentivos às memórias e ancestralidades negras se tornaram esquecidas.

Diante da temática apresentaremos algumas entrevistas com os moradores de Joana Peres falando sobre os episódios de racismo que ocorrem. Segundo a Professora dos anos Iniciais do Ensino Fundamental da Escola de Joana Peres, a prática do racismo nas salas de aulas e nos espaços recreativos da instituição é comum, e relatou que muitas vezes observou falas e cenas de crianças depreciando o corpo, cabelo e cor de outras crianças negras. De acordo com a docente, foi informado à gestão escolar e aos pais sobre esses fatos, mas não foi feito nada. Assim, os episódios de discriminação racial na escola não são problematizados. A professora descreve:

Sim, infelizmente é o que mais presenciamos, teve ano na minha turma que tava preocupante e por mais que eu chamasse atenção das crianças envolvidas falava, a importância do respeito às diferenças era visível o racismo em relação a cor e cabelo de outras crianças, tanto que tive que chamar a direção, mas não adiantou, chamaram pais, os responsáveis, percebemos que racismo é forte entre as famílias. (Entrevista realizada em 8 de novembro com uma professora da Escola de Joana Peres)

O fato de existir racismo em contexto quilombola fragiliza o movimento sociopolítico negro na comunidade, e contribui para problemas culturais e psicológicos nas pessoas que sofrem essas violências. Para a vice-presidente quilombola Vera Lúcia, de 33 anos, afirma que “desde criança, nascida nesta comunidade, volta de 13, 14 anos, sofreu racismo por ser negra e por ter meu cabelo crespo, “como eles falam cabelo seco”, então pra mim como mulher negra não é fácil a todos os momentos, a todos os instantes sofremos Racismos”, nesse

caso na postura de enfrentamento dessa práticas quanto as vestimentas afro-brasileiras e turbantes é projetado pela depreciação racial. No diálogo com a interlocutora negra, entende-se que, o racismo é perceptível apenas por aquelas pessoas que sofrem o racismo, haja vista que, não é considerada uma problemática o racismo na Comunidade, pois, no coletivo naturalizam e internalizam esses episódios de racismos.

O quilombola Nego Bispo (2015) explica que o pensamento ocidental colonizador paira como força controladora de imposições nas comunidades quilombolas. Assim, essa verticalização de influências de desterritorizações e massacres de povos tradicionais têm sido frequentes e penetrantes naquilo que podemos entender como colonialidade do poder Quijano (2000), e tem sido conflituoso entre os próprios quilombolas na naturalização do racismo como categoria de raça. Entende-se que, colonialidade está presente na maioria dos espaços tidos como resistência, além disso somos impactados pelas instituições em seus valores de crenças ocidentais, o que tem caracterizado as explicações convencionais do pensamento da branquitude.

Percebemos nos discursos e práticas de pessoas, que o termo “quilombo” na Comunidade Joana Peres é novo e causa estranhamentos pejorativos, de explicações ainda tidas como negativas baseadas no senso comum caracterizado como pretéritas e inferiores. Nesse sentido, a cultura negra e os sujeitos que auto se afirmam como quilombolas são poucos e precisam de uma educação quilombola e antirracista. Tenho observado que as pessoas negras que vivem em contextos quilombolas ainda não são valorizadas por suas identidades e culturas, o que contribui para processos de isolamentos sociais e psicológicos.

As mulheres e homens lideranças da comunidade que nasceram nas décadas de 30, 40, ainda incorporaram muitos episódios de racismo conscientes e inconscientes, é perceptível que muitas dessas lideranças foram submetidas a valores da branquitude e reproduziram seu contexto familiar. Assim, muitas

crianças com a cor retinta e afro-brasileira são reconhecidas como pardas na aproximação do branco. A política de branqueamento no Brasil atravessou fronteiras, territórios indígenas e quilombolas, disseminou explicações baseada na branquitude, o qual desestabilizou a consciência, criou conflitos e silenciou culturas e religiões negras.

Observo que muitas mulheres que residem no quilombo Joana Peres ainda não se identificam enquanto afro-brasileiras, diante disso, as problemáticas que envolvem discriminações raciais vêm causando negações nas afirmações de pertencer a identificação como mulher negra, quilombola. O racismo tem justificado um padrão de estética à beleza da branquitude, o qual reproduz narrativas em telenovelas e mídias sociais impactando nos valores da mulher negra. Assim, esses discursos pejorativos de “cabelo feio, seco, ruim” têm sido recorrentes e reproduzido consciente e inconscientemente como forma de racismo no quilombo Joana Peres.

Na obra *Crítica da Razão Negra*, Mbembe (2018, p. 43) explica que “O negro na plantation era, ademais, aquele se havia socializado no ódio aos outros e, sobretudo aos negros”. O autor descreve que as ardilosas manobras dos senhores brancos em criar conflitos e impor para alguns negros à cultura branca eram vistas como táticas persuasivas que ainda se fazem presente na conjuntura do racismo e negação da cultura negra no próprio quilombo.

Essa problemática do racismo tem causado sofrimento étnico e psicológico nas pessoas negras, os quais reverberam em práticas coletivas do samba de cacete e carimbó do quilombo Joana Peres enfraquecidas por uma imposição individualista ancorada no capitalismo. Entende-se que o território quilombola deveria ser um movimento de resistência, porém o efeito de silenciamento das culturas negras na escola e as marginalizações de negros (as) nas igrejas causam efeitos nas lutas sociopolíticas de representação territorial na busca por políticas públicas para Comunidade quilombola.

Assim, percebe-se que nas reuniões comunitárias poucas pessoas participam nas decisões importantes de Joana Peres, sobretudo na luta contra desigualdade racial. É visível que Associação Quilombola e Extrativista de Joana Peres têm enfrentado dificuldades e desafios socioculturais em ter membros quilombolas que estejam cadastrados. Nesse sentido, no total de 339 famílias quilombolas de Joana Peres, apenas atualmente 80 famílias fazem parte da Associação, compreende-se que as pessoas ainda não se reconhecem enquanto quilombolas, devido o termo quilombo ser compreendido por muitas pessoas como pejorativo, desumano e inferior reforçado pelo racismo estrutural como processo de apagamento da memória negra no currículo da escola de Joana Peres.

Outrossim, podemos discorrer que o racismo tem sido justificado pelos gestores administrativos, legislativos e judiciários do município de Baião, assim sobretudo na ausência de entender e valorizar as culturas negras das comunidades quilombolas, pois através da colonialidade reforçam e desrespeitam as lideranças quilombolas como gestão territorial, “boicotando” os termos de consentimento quilombola amparado pela Constituição Federal de 1988 e Convenção 169. Fica claro que, as pessoas que trabalham nessas ocupações são pessoas brancas inexistindo a presença negra, nesse sentido, contribui para o racismo e para as desigualdades raciais.

Diante do racismo no quilombo, a escola tem sido omissa nas discussões sobre a identidade quilombola, o qual reproduz narrativas raciais e naturaliza o racismo estrutural. “Desse modo, passar pela experiência do racismo na escola pode trazer consequências à construção da autoestima dos jovens negros” (PEIXOTO, 2021, p. 16). Para o autor, o racismo tem desestabilizado muitos estudantes, o qual contribui para evasões e desistências dos estudos.

O racismo produz muitas influencias negativas ao povo negro, especificamente aos quilombolas, e diante desses fatos problemáticos que tem sido penetrante nas relações raciais, sociais e, sobretudo, nas lutas políticas contra as

disparidades educacionais, econômicas e culturais. “Se historicamente a negritude é, sem dúvida, uma reação racial negra a uma agressão racial branca, não poderíamos entendê-la e cercá-la sem aproximá-la do racismo do qual é consequência e resultado” (MUNANGA, 2012, p. 10).

Portanto, diante dos argumentos apresentados sobre o fato do racismo no quilombo Joana Peres, se pretende com essa pesquisa contribuir para confrontar as explicações do senso comum dadas explicações errôneas sobre o povo quilombola de Joana Peres. Assim, se faz necessário que a comunidade lute por educação quilombola e antirracista.

Considerações finais

Narrar histórias de racismo no quilombo é tensionar encontros diaspóricos afro-amazônicos, a partir de histórias, invisibilidades, desigualdades raciais, gêneros e lutas. Essas narrativas atravessam as memórias de Paula Machado e Adalgiza Machado no quilombo no Joana Peres e constituem alimento para minhas lutas.

Paula Machado faleceu com 70 anos de idade, durante sua trajetória de vida dedicou aos cuidados da família, amigos, comunidade e a prática da medicina nativa, além disso, é reconhecida pelos moradores como liderança, parteira e uma das mulheres que dançavam o Samba de Cacete, ritmo musical quilombola.

Com isso, minha avó Adalgiza Machado de 83 anos nos relata que sua infância foi difícil, pois começou a trabalhar desde os 7 (sete) de idade com sua mãe nas atividades extrativistas da mandioca, milho, arroz, concha, e extração da seringa. O reflexo de abandono do pai e pobreza estrutural assolou suas vidas negras no município de Baião, algo naturalizado nas relações sociais e, sobretudo, pelas elites políticas da cidade de Baião em meandros da década de 40 e 50, os quais crianças negras trabalhavam com os pais nas atividades agrícolas,

domésticas e pesqueiras, inexistindo uma preocupação de educação formal para crianças negras, ou seja, efeitos do racismo estrutural e cotidiano com requintes de violência racial com abandono sociopolítico de comunidades quilombolas pelo Estado, algo intencional e tático, pois operaram pelo critério classificatório racial de cor, principalmente o descaso e ausência de políticas públicas.

Ao perguntar para minha avó como era visto a mulher e o homem preto (a) na Comunidade de Joana Peres, ela narra que “nós éramos maltados aqui, o preto não tinha valor para outras pessoas, sempre colocavam preconceitos em cima de nós, na hora das “brigas”, eles falavam você é negro não vale nada, você não tem nada e até hoje existe isso aqui, mas vivemos como exemplo de minha mãe”. Diante dos relatos, observo que o racismo cotidiano faz parte das explicações, exclusões e segregações de quilombolas e afro-brasileiros em aspectos educacionais, econômicos, religiosos culturais e políticos.

Hoje, a minha avó se emociona em falar que seus filhos e netos estão ocupando espaços nas universidades, a exemplo dos efeitos que os movimentos negros e quilombolas lutaram e lutam por essas conquistas socioculturais. Nesse sentido, suas memórias, lutas e atravessamentos estão conosco nessa diáspora de representações quilombolas, das territorialidades que se encontram entre Joana Peres e diversos espaços amazônicos.

Por tanto, diante das reflexões apresentadas neste artigo, tensiono debates que possam contribuir para o engajamento sociopolítico de enfrentamento aos racismos que ocorrem no contexto da Comunidade. Além disso, possamos lutar por uma educação quilombola, humanista e antirracista, sem os requintes classificatórios das colonialidades eurocentradas. Acredito que nossos ancestrais e lideranças negras são bases de conhecimentos milenares que atravessam a historicidades afro-amazônicas, sobretudo às minhas avós, pois são exemplos de mulheres que ecoaram vozes de resistências e lutas pelas essenciais negras e suas territorialidades a partir de Joana Peres.

Referências

- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. Pólen, 2019. São Paulo, 2019.
- BRASIL. **Constituição Federal da República do Brasil**, Senado Federal, Brasília, 1988
- CARNEIRO, E. **Quilombo dos Palmares**. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Vol. 302, Série 5ª, Companhia ed. Nacional, São Paulo, 1958.
- CRUZ, R. Confluências da língua portuguesa no Baixo Tocantins 30 anos de história. In: **ANAIS do I Congresso de Letras do Campus de Tocantins Cametá**, 2018, p. 473-485.
- GEDRAT, D. C.; ALVES, G. G.; SILVA, A. Percepção de Preconceito num Quilombo Urbano do Sul do Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 40, 2020.
- JUNIOR, H.. Quilombo: patrimônio histórico e cultural. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 11, n. 129, p. 158-167, 2012.
- KILOMBA, G. **Memórias de Plantação** – episódios de racismo cotidiano. Budapest, Interpress, 2019.
- PIXUNA, L. R. **Conflito Fundiário na RESEX Ipaú-Anilzinho na abrangência da Vila de Joana Peres Município de Baião-PA**. TCC. UFPA, 2018.
- MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo** / Clóvis Moura. – 5ª ed. – Teresina: EdUESPI, 2021.
- MOURA, C. **Quilombo na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.
- NASCIMENTO, A. Quilombismo: **um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira**. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 197-218.
- REIS, J. Uma história da liberdade. In: REIS, J.; GOMES, F. (Orgs.). **Liberdade por um fio: história do quilombo no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SIQUEIRA, M. Quilombos no Brasil e a singularidade de Palmares. **Salvador, Secretaria Municipal de Educação e Cultura. Lei**, v. 10, n. 03, 2007.
- MALCHER, M. **Identidade Quilombola e Território**. 2006. v. 20, 2018.
- GONZAGA, A. **Conflitos em territórios quilombolas: a elaboração de uma cartilha para o enfrentamento do racismo ambiental**. 2017.
- BARRETO, M.; DE MACEDO, R.; MASCARENHAS FERRAZ, H. Quilombolas Communities, Racism and Ideology in the Speech of Jair Bolsonaro: Critical Study on Political and Judicial Discourse. **Braz. J. Pub. Pol'y**, v. 10, p. 700, 2020.
- FARIAS, L. PEREIRA, P. H. S. **Racismo e Identidade Negra em Escolas Quilombolas** do Município de Arapiraca. VI Encontro Estadual de História da ANPUH/SE, 2018.
- GROSSI, P. Violência e racismo na vida de mulheres quilombolas: invisibilidade perversa. **Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**, v. 16, n. 1, 2018.
- MONTEIRO, A. Cidadãos do céu, e quilombolas na terra: um estudo sobre articulações entre crenças pentecostais e aspectos da territorialização de um

- quilombo amazônico. Dissertação (Mestrado), PPGSA-UFGA, Belém: UFGA, 2021.
- MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 3. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012.
- PEIXOTO, W. **Racismo na escola e a sua influência nas trajetórias escolares dos jovens**. Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2021.
- QUIJANO, A. et al. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. 2000.

CULTIVO DA TERRA NA AMAZÔNIA:
Um Modo de Subjetivação Originária Afroindígena

CULTIVATION OF THE EARTH IN THE AMAZON:
An Afro-indigenous Original Mode of Subjectivation

Danielle Santos de Miranda

SUS⁷⁶

Resumo: Neste artigo, realizo uma análise a respeito das práticas de cultivo e agricultura como modo de subjetivação de povos originários amazônidas. A terra é mãe e oferta de sabedoria e ensinamentos aos povos, não apenas o alimento cotidiano. A partir disso, evidencia-se a relação com as forças da natureza, a cultura da oralidade e a relação com a terra como pertencente à marcação afroindígena. Portanto, a construção de modos de cultivar a terra desde a referência amazônida afroindígena, remonta as tradições originárias da mitologização dos processos do cultivo, da referência sagrada da terra e da construção de modos de existir em consonância com a natureza.

Palavras-chave: Cultivo da Terra; Povos Originários; Subjetivação; Amazônia.

Abstract: In this article, I carry out an analysis regarding the practices of cultivation and agriculture as a way of subjectivation of native Amazonian peoples. The earth is a mother and offers wisdom and teachings to indigenous and african peoples, not just daily food. From this, the relationship with the forces of nature, the culture of orality and the relationship with the land as belonging to the Afro-indigenous marking are evidenced. Based from that, the construction of methods to cultivate the land from the Afro-indigenous Amazonian reference, goes back to the original traditions of the mythologization of the cultivation processes, the sacred reference of the land and the construction ways of existing in consonance with nature.

Keywords: Land cultivation; Native Peoples; Subjectivation; Amazon.

⁷⁶ Psicóloga do SUS. Doutora em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Contato: daniellesm@gmail.com

Plantios iniciais

O cultivo da terra é uma prática base de muitos povos originários. A relação estreita entre a terra e estas populações aviva passo a passo as sementes nos seus percursos do germinar as vivências e alimentos diários, inclusive para o prosseguimento das lutas, em especial da sobrevivência. Em várias populações indígenas, a relação com a terra e a natureza faz parte do cotidiano de uma construção subjetiva de todas as faixas etárias existentes. As culturas indígenas enfatizam a indissociabilidade entre natureza, corpo e subjetividade. Ela dita o fluxo da vida, a partir da sua força e encantamentos. Conforme enfatiza Krenak,

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020, p. 6).

Constrói-se uma relação profunda e íntima com os elementos da natureza, como o rio, as florestas e os animais. As águas são os fluxos sanguíneos das florestas cujas direções orientam os pescadores e abrem caminhos para a pesca. Águas para reerguer uma floresta e renovar seus ciclos. Há, ainda, as águas dos rios vão ao encontro do mar, saciando mistérios das mitologias originárias escritoras de um mundo reverencialmente ancestral.

Pedir a licença para entrar nas matas e poder banhar-se no rio, torna-se gesto fundamental na relação estabelecida com as forças da natureza. Uma experiência ancestral faz passagem e implica-nos em uma rotina necessária para alimentar o Orí, elemento equivalente à cabeça para as religiões de matriz africana.

Aos indígenas da etnia Tikuna, é necessário pedir licença aos botos (KAMBEBA, 2020) quando se entra no rio para banhar-se ou realizar a prática da

pesca. Os botos são entidades importantes no mundo dos encantados, por possuírem o poder de transformarem-se em gente e por pertencerem às águas.

Tal qual nas populações de origem africana, as indígenas apostavam na corporificação de objetos e forças da natureza com entidades, espíritos e forças sobrenaturais. Estes elementos da natureza devem ser alvo de oferenda e reverência, para então serem contornadas suas tempestuosidades e poder transpor as etapas de vida, além de receber proteção na sua jornada.

Para diversas populações indígenas, os encantados cuidam da natureza e, por este motivo, é necessário pedir licença para eles ao fazer entrada ou uso dos elementos da natureza. As matas, os rios e animais são considerados seres cujo encantamento pode oferecer forças ou até mesmo punir as pessoas, caso lhes realizem alguma agressão. Os encantados são espíritos protetores. Eles se apresentam no imaginário popular a partir de sinalizações dos males realizados à natureza, direcionando punições para as pessoas que os fazem; e o reconhecimento dos benefícios feitos a ela, como por exemplo, os indígenas nomeados como guardiões de florestas e as áreas de preservação ambiental.

A terra é Mãe

A terra gera o alimento aos corpos amazônidas. Liga e embasa os vários territórios e populações negras e indígenas existentes. Nela reside o abrigo de alimentos ancestrais base de rituais e feitiços realizados para reatar a força e alcançar os objetivos destes povos. Ela oferece os conhecimentos necessários para guiar e firmar o desenvolvimento de uma população. Para isso, é necessário aprender a escutar os ensinamentos passados por cada um dos elementos naturais. De acordo com Munduruku em referência à sabedoria das pessoas mais velhas,

Nosso povo sabe de onde veio. Sabe para onde vai. Tudo isso está escrito na tradição de nossa gente desde o começo dos tempos.

Não precisamos saber ler as letras escritas da cidade. Tudo está escrito na natureza. É preciso apenas saber ouvir. [Diz a avó de Daniel Munduruku] (MUNDURUKU, 2015, p. 22).

Acontece uma reverência à terra em sua força geradora e remete-se ao abrigo oferecido aos povos originários e suas referências alimentícias, de rituais e de demarcação de territórios e saberes. Atribui-se a qualidade da sabedoria orientadora das populações amazônicas. Esta terra é alvo de expropriações, roubos sistematicamente realizados aos seus elementos mais valorados nos mercados financeiros internacionais. Os extrativismos são direcionados aos recursos naturais e às subjetividades e à cultura há séculos nos territórios brasileiros. Realizam-se partir de feridas e rasgos, como salienta Márcia Kambeba

*“Ao som de tambores e flautas,
A Mãe Terra vem falar
Minha pele foi rasgada
Minha alma se cortou,
No meu grito de agonia
O meu sangue derramou.
A memória dos meus filhos
“Homem branco” afetou,
Por milênios enterrados
Em meu solo se entregou.
Ó, entenda may-tyni
Este lamento é de dor,
Tá doendo, tô morrendo
Por tua falta de amor.*

*Mas no afago maternal
Me renovo pra você,
Das entranhas tiro a força
Faço a vida florescer.
Com amor te peço filho,
Te abraço pra dizer:
Veja em mim a mãe que abriga
Alimenta e faz crescer.
Ao som de tambores e flautas,
A mãe terra vem falar.”
(KAMBEBA, 2014, p. 04)*

Segundo Mordecin (2010), o território afirma a etnicidade das populações indígenas. Isso inclui os seus rituais, suas formas de caça, pesca, coleta e também de agricultura. É um espaço referência para estes povos. Há uma logística de uso do território indicada pelos ditames ancestrais. Segui-la é benefício para a comunidade.

O território é produtor da subjetividade, pois oferece o conjunto de referências simbólicas necessárias para a construção dos modos de ser e de uma

cultura no interior da sociedade. Ele cria processos de racialidade sustentadores às existências negras e indígenas.

Por estes motivos, é fundamental a preservação do território enquanto espaço de criação da vida como uma continuidade ancestral. A preservação de crenças e valores e de um corpo indígena e negro torna-se estreitamente ligada em muitas circunstâncias à presença concreta do território. Lá onde podem ser reverenciados os seus rituais, seus mortos e os renascimentos da vida de cada pertencente ao povo.

Segundo Milton Santos (1998), o território é um lugar de possibilidades, um espaço ativo. A história insere-se nele como um movimento constante formador de redes, com pontos diversos cujas funcionalidades são diferentes. Em seu interior, as redes podem transportar regras e normas utilitárias à população.

Há uma ânsia de consumo dos itens da natureza pertencentes ao território. Existe também uma ânsia de consumo das subjetividades (KRENAK, 2019) em situações em que se tornam produto as referências humanas das emoções, sentimentos, afetos e modos de vida. O tempo do consumo exige a rapidez e o instantâneo no ritmo do desenfreio.

Entretanto, o tempo é uma sinalização da natureza sobre as pausas, as cadências e os ritmos do percurso a seguir. Tempo é um nomeado Orixá. Ele simboliza o refazimento necessário para trazer o novo, acompanha suas fases e faz emergir as transformações. Cada etapa deve ser cuidada e respeitada em seu plantio, adubação e crescimento da vida até chegada a hora de colher. Em um dito popular, diz-se “O tempo dá, o tempo tira. O tempo passa e a folha vira”.

Processos do Cultivo

No momento de germinar de uma planta em várias novas folhas, existe o brotar de novos caules e folhas. Ocorre uma expansão e uma necessidade de

ocupar um espaço maior neste momento. Algumas partes da planta agora caem, pois cumpriram o seu caminho e objetivos. Em um mesmo espaço, vai-se o que morreu e nasce Tempos diferentes do crescimento que habitam este espaço. As folhas mais claras sinalizam a recém-chega da seiva e a vitalidade necessária para seguir os caminhos.

O crescimento dos cultivos deve ser acompanhado por quem conhece a terra. Trabalhar com a terra é ofício. A fertilização, a rega, os adubos, as podas, são processos requisitos para permitir um futuro crescimento. O caminho de cada plantio a ser indicado pelo Tempo e as necessidades específicas de cada semente, cada planta, cada árvore alcançada.

Há o período de plantar e o de colher cada um dos tipos de sementes e de alimentos. O cultivo deve pactuar junto com o tempo de forma a construir uma andança partilhada. Quando nos aliamos ao tempo, é possível acompanhar cada etapa do desenvolvimento da vida nas suas variadas formas apresentadas.

A sinalização do renascimento é iminente. Surgirão novas direções apontadas pelas forças da natureza, esta principal norteadora das atitudes e modos de existir. Os brotos, as mudas, marcam a atualização dos começos. Eles ritualizam na planta forças para rumar novas direções de crescimento. As folhas verdes mais claras surgem inexperientes, as mais escuras evidenciam as camadas intensificadas da sabedoria das mais velhas e as marrons sinalizam a velhice e a morte das folhas cujo ciclo completara.

Ao implicar-me com o cuidado diário das plantas, ligo-me diretamente à terra em suas propriedades condutoras a nossa base, ao chão sob nossos pés. A terra dita pelos meus ancestrais, território este a ser retomado para reatar as forças de todo um povo. “A terra é dos que cultivam”, segundo Fanon (1968) em seu livro “Os Condenados da Terra”. É necessário arvorar os processos do cultivar a terra em suas demandas de cada tempo decorrido e trabalho a ser desempenhado.

Agricultura Originária

Cultivar a terra desde a agricultura é desempenhado por séculos pelos povos originários. A produção de alimento, por meio do cultivo e da agricultura, é historicamente conduzido de um modo afetivo e sacralizado por estes povos. O cuidado direcionado à terra é realizado em cada etapa, desde o plantio, à inserção das sementes até o sinalizar do tempo da colheita. A agricultura possui o objetivo da subsistência e não deve alcançar os excessos e acúmulo, sob pena de punição dos deuses indígenas e africanos guardiões do cultivo da terra.

Nas populações originárias, considera-se a agricultura, assim como todas as práticas relacionadas à natureza, regida por entidades espirituais avindas de planejamento da ancestralidade para o bem conduzir dos seus povos. A orientação espiritual sacraliza estas práticas e as insere em uma ritualização e em uma relevância coletiva no interior da comunidade.

Nas religiões de matriz africana, Orixá Oko, para ter o domínio da agricultura, precisou antes conhecer sobre caçadas e as matas. Ele andou em muitas florestas e conheceu seus ofícios, como a caça, para então inserir-se no cultivo dos alimentos durante as etapas das atividades da agricultura. Este Orixá aponta à importância do cultivo não apenas nos campos e de alimentos, mas também da própria vida. Ele protege a força da vida, dá meios ao seu sustento.

A partir da ajuda do Orixá Ogum, Oko (PRANDI, 2003) pode efetivar seu encargo de cuidador da agricultura. Recebera ferramentas cujo material era o ferro, como enxada e foice, e poderiam ser utilizadas nas atividades relacionadas à agricultura. Antes disso, havia usado graveto e lascas de pedra, todos itens impróprios ao cultivo. Foi necessário o trabalho conjunto para gerar as plantações, ultrapassar a escassez de comida e alimentar a comunidade.

Nas comunidades indígenas, ocorre uma preocupação em respeitar o meio ambiente ao serem realizados os manejos da terra para o cultivo dos alimentos e

para operar a caça dos animais. Este respeito inclui os ciclos naturais, os movimentos indicados pela natureza e a partir dele realizar as intervenções na agricultura.

Na comunidade indígena Munduruku, há um modo de fazer auto-suficiente em que se utilizam sementes da safra anterior como modo de valorizar a reutilização. Há um cuidado para que o modo de plantar esteja em sintonia com os ritmos possíveis da natureza. Preza-se por uma sustentabilidade na agricultura neste povo. Segundo os indígenas da etnia Tamoios, Sumé era considerado o pai da agricultura. Ele era enviado de Tupã, entidade da mitologia tupi-guarani existente em várias comunidades indígenas, cuja forma era de trovão. Sumé ordenou que a população limpasse a terra e destruísse as matas fechadas com bravura; depois lhes ordenou que cultivassem o solo e lhes deu sementes para serem lançadas sobre o seio da mãe terra.

Acontece uma intimidade com os ecossistemas da natureza. As populações indígenas se veem inclusive dependentes dos ecossistemas, pois é a partir deles que retiram o próprio sustento e produzem os seus modos de vida. Cultuam um conhecimento aprofundado da natureza e seus ciclos, produzindo saberes repassados por diversas gerações a partir da oralidade.

Mitos e rituais são associados à caça, à pesca e às atividades extrativistas. As imagens projetadas em suas narrativas remontam o cotidiano das populações indígenas em suas formas de divisão de trabalho e modos de construir suas relações no interior dos espaços das aldeias. É necessário realizar agradecimentos e pedir licença por meio de rituais para os acessos à natureza.

Cultivos Afroindígenas

As alianças diaspóricas entre as perspectivas africanas e indígenas tem sido um percurso fundamental para as análises das racializações amazônicas. Afinal,

historicamente as linhas ancestrais se entrecruzam de modo a constituir as culturas no território amazônica. Os modos de vida dos africanos faziam vizinhança com os modos de vida indígenas desde os tempos coloniais. Segundo o historiador Sarraf-Pacheco (2011; 2016), ocorriam relações de troca e frequentes sociabilidades entre estes povos.

Afroindígena trata-se de uma marcação racial de ancestralidade cuja composição envolve o cruzo das culturas indígenas e negras. Não significa uma identidade ou plurirraciedade. Inclui um pertencimento coletivo em modos de vida que se referem a culturas indígenas e negras, valorizando-as nos seus independentes históricos e variações e, em especial, nos seus processos de cruzo sócio-histórico e cultural.

Esta marcação propõe uma desestabilização do pensamento, segundo Márcio Goldman (2017), e das formas de analisar a racialidade indígena e negra, muitas vezes considerada de modo rigidamente circunscrito. Trata-se de uma resistência à unificação identitária e à construção de um mundo centralmente sob referência dos brancos.

Tais racialidades são consideradas a partir de uma relação entre si, efetuada a partir da intersecção entre linhas históricas culturais em comum, incluindo suas devastadoras experiências de sucessivos extermínios. Ocorreram diretamente diversos intercâmbios transculturais entre estes povos ao longo dos séculos. As relações próximas tecidas por estes povos no período colonial geraram populações que traziam consigo as heranças genéticas e culturais indígenas e negras.

A intersecção gera multiplicidades em meio às redes culturais, de maneira a conjugar forças e defender o afroindígena como uma perspectiva (GOLDMAN, 2014), entendida em suas diferenças e como ferramentas tensionadoras. Estas diferenças articulam-se continuamente, mas sem realizar alguma fusão.

As duas culturas são consideradas comunitárias, pois há um sentido e formato coletivo atribuído na construção subjetiva, nas tradições, rituais e demais

modos de existência dos povos negros e indígenas. Os modos de fazer a divisão de trabalho, a cultura, a organização espacial e das relações são centralmente indicados dentro da coletividade.

O coletivo permite às pessoas a criação de pertencimento, de referências para a formação subjetiva e para a construção identitária. Nesta circunstância, também se criam redes e alianças de solidariedade, além da produção de bens comunitários. A produção da vida em comum é o foco principal e norteador da rotina da população.

Elas são constituídas por tradições passadas oralmente de uma geração à outra. Ocorre uma íntima relação com a natureza, considerando-a um aspecto base para a sobrevivência cotidiana, na caça, na coleta e no cultivo dos alimentos de modo respeitoso com a terra, assim como, para a mediação com o mundo espiritual. Há uma série de costumes propagados por meio das tradições e, conseqüentemente, a formação de subjetividades.

A ritualização da natureza ocorre como entrecruzamento chave no desenvolvimento da constituição subjetiva afroindígena. Criar uma relação próxima com os elementos da natureza e, em especial com a terra, marca uma característica dos povos originários indígenas e africanos. Os povos amazônidas historicamente produzem este cruzo em sua base social, atualizando as territorialidades da Amazônia desde a raça.

Adubações Finais

As cosmovisões negras e indígenas estão integradas pela aposta na vinculação com as forças da natureza como criação de modos de existir. O território, a cultura, o conjunto de valores e crenças e a corporeidade são forjadas a partir dos indicativos e do ritmo e do Tempo da natureza. Seguem-se as orientações e designações de cada um dos elementos e fenômenos existentes nos

espaços considerados naturais.

Os modos de cultivo amazônidas referentes às culturas originárias possuem embasamento em uma mitologia construída a partir de lendas e demais histórias produzidas pela transmissão oral da cultura. A construção destas narrativas orais é ligada aos direcionamentos ancestrais e, por consequência, a uma sustentação coletiva. A relação com a terra feita pelos povos originários encontra-se vinculada intimamente às necessárias etapas do seu cultivo nos processos da agricultura familiar e de subsistência, realizada de modo sustentável e relacionada à ancestralidade, no respeito do cuidado da terra como a mãe e geradora de vida e da subjetividade das populações indígenas e negras. A ligação entre estes povos caracteriza o marco afroindígena como fundamental para a análise dos modos de existir e subjetivar-se nas sociedades e territórios amazônidas.

O cultivo como subjetivação afroindígena remonta-nos a atualização do cuidado em cada circunstância como ética e orientação no interior da coletividade. A prática constante da atenção os elementos da natureza estendem-se a cada etapa da vida e das relações estabelecidas em meio a isso. Cultivar a terra também significa cultivar os alimentos e as relações interpessoais nos ritmos apontados pela natureza. Portanto, referir-se ao cultivo e às práticas relacionadas à terra, atualizam-nos sobre as indicações feitas pelos povos originários habitantes da Amazônia sobre o necessário cuidado ao tempo do germinar, do plantio e das colheitas; sobre as relações sagradas com a terra, geradora do saber e do alimento para a comunidade; e sobre as maneiras sustentáveis de viver indígenas e africanas.

Afirmar a marcação afroindígena na Amazônia convoca-nos a ruptura com análises uniformizantes dos modos de constituir os territórios geopolíticos, culturais e subjetivos amazônidas. Realizar o cruzo entre as culturas indígenas e negras opera resistência aos apagamentos sistematicamente conduzidos pelos colonialismos.

Referências

- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- GOLDMAN, M. **Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem – Estudos Etnográficos**. Revista de Antropologia da UFSCar (R@U), v. 9, n. 2, jul./dez, p. 11-28. 2017.
- GOLDMAN, M. **A Relação Afroindígena**. Cadernos de Campo, São Paulo, v.23, n. 23, p. 213-222, 2014.
- KAMBEBA, M. W. **O Lamento da Terra**. In: COLETIVO INDÍGENA (KaririXocó, Karapotó, Xokó, Pataxó, Pankararu, Pataxó Hãhãhãe, Tupinambá). Memória da Mãe Terra. Território Indígena de Olivença/Ilhéus: Thydêwá, 2014.
- KAMBEBA, M. W. **O Lugar do Saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.
- KRENAK, A. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **O Amanhã não Está à Venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MORDECIN, I. F. **Rancho do Jatobá no Meio do Mundo: Etnografia da Agricultura Pankararé e a Relação dos Índios com o Ambiente**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
- MUNDURUKU, D. **A História de uma Vez: Um Olhar Sobre o Contador de Histórias Indígena**. In: MEDEIROS, Fabio Nunes Medeiros; MORAES, Rauen Taiza Mara. *Contaçon de Histórias: Tradição, Poéticas e Interfaces*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.
- SARRAF-PACHECO, A. S. **E O NEGRO VESTIU O ÍNDIO...Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara**. In: XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH - Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP,. Vol. 01. p. 01-16, 2011.
- SARRAF-PACHECO, A. S. **Dísporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara**. Cadernos de História, v. 17, n. 26, p. 27-63, 28 maio, 2016.
- PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, M. **O Retorno do Território**. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. S. de; SILVEIRA, M. L. *Território, Globalização e Fragmentação*. 4. Ed. Editora HUCITEC-ANPUR: São Paulo, 1998.

Processos de desterritorialização e reterritorialização na formação de
IDENTIDADES AMAZÔNIDAS MIGRANTES

Deterritorialization and reterritorialization processes in the formation
of **AMAZONIAN MIGRANT IDENTITIES**

Chayenne Furtado de Souza⁷⁷

Museu Paraense Emílio Goeldi/FAPESPA

Resumo: Com base em uma discussão acerca da própria experiência enquanto migrante nascida em uma comunidade ribeirinha na Amazônia, a autora discute temas como a importância dos territórios de origem, deslocamento e destino na formação das identidades de pessoas em trânsito e de que maneira essa interação influencia na ideia de pertencimento, tanto no sentido material quanto na dimensão simbólica nesses contextos. Convida também à reflexão acerca de possíveis causas e efeitos associados aos fluxos espaciais enquanto elementos da história social de certos indivíduos e populações marginalizadas.

Palavras-chave: Desterritorialização; Migração; Identidade; Corpo-território.

Abstract: Based on a discussion about her own experience as a migrant born in a riverside community in the Amazon, the author discusses themes such as the importance of territories of origin, displacement and destination in the formation of identities of people in transit and how this interaction influences the idea of belonging, both in the material sense and in the symbolic dimension in these contexts. It also invites reflection on possible causes and effects associated with spatial flows as elements of the social history of certain marginalized individuals and populations.

Key-words: Deterritorialization; Migration; Identity; Body-Territory.

⁷⁷ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi. Contato: mapas.chay@gmail.com

Introdução

Com base em uma autoetnografia, reflito, neste ensaio, sobre a condição de migrante a partir da minha trajetória pessoal entre a Amazônia Marajoara e a capital do Rio de Janeiro. Buscando discutir sobre como os deslocamentos espaciais funcionam enquanto processos de des-territorialização e alienação da memória ancestral de corpos nativos. Sob uma perspectiva crítica, avalio problemáticas que se estabelecem na experiência do trânsito: Quando deixamos de estar em um lugar, deixamos de fazer parte dele? E ele, o território, deixa de fazer parte de nós? Quanto de terras pisadas outrora, carregamos nas solas dos nossos pés hoje? Quanto da terra onde viveram e sonharam nossos antigos? Como incide sobre nós e nossas paisagens, a variável do Tempo? Quais deslocamentos subjetivos percebemos em nossas dinâmicas, para além da transferência interespaçial?

Esse texto mesmo é uma experiência de trânsito, pois comecei a escrevê-lo quando ainda tinha “residência fixa” no Rio de Janeiro, até que o prazo de entrega do texto se entremeou com o prazo de devolução, para a imobiliária, do apartamento no qual morava. A escrita foi se desenvolvendo então junto ao fluxo. Enquanto estive abrigada na casa de uma amiga nas últimas semanas lá, e, agora, enquanto sou acolhida por um amigo aqui em Belém, para onde vim cursar minha pós-graduação. Trata-se de uma espécie de retorno, a volta para casa que eu não conheço tão bem. Belém, minha terra por contiguidade centro-periferia, é quase a casa, pois na verdade, sou do interior, e minha boca continua a pronunciar a frase que ao longo de anos repeti: “eu não sou daqui”. Penso que meu caso é apenas mais um, mas sei que muitas e muitos outros atravessaram, mesmo sem saber se conseguiriam boiar do outro lado.

Falar de quem eu sou é falar de onde eu sou. Minha primeira casa foi mamãe, a bença das mais velhas, a mata, o banho de igarapé. Localizo este auto

georreferenciado “corpo-território” (HAESBAERT, 2020) amazônica na desembocadura do Rio Amazonas, boca da Baía do Guajará que vira Oceano Atlântico, um pouco depois de onde mora a Cobra Grande, lá na Ilha do Marajó. Eu vim de Ponta de Pedras. Aproveito para indicar que, toda essa referência espacial está para além da identificação cartográfica, busca elaborar sobre paisagens afetivas que compõem meu lugar de origem de modo particular.

Nascida em uma comunidade firmada a partir de fluxos hidroviários ancestrais de povos Tupi, Arawak, Karib e demais relacionados ao contato intercultural, exposta a toda sorte de cores, aromas, ruídos, sentidos ocultos, a vivência ribeirinha é meu ponto de partida e meu destino esperado, buscando desembocar em dinâmicas espaço-temporais constituídas de diversidades e conformidades segundo cada contexto. As visagens e a TV movidas à bateria de carro. Os parentes no culto falando em línguas estranhas que não as originárias. Neste caminho, com poucos meses de idade fiz minha primeira travessia. Três horas de barca rio afora, mais três dias de ônibus Brasil adentro. Esse fluxo se repetiu ao menos uma vez por ano ao longo de todos os anos da minha infância e adolescência e seus efeitos estão fixados na construção da minha identidade.

Observava a transição de paisagens pela janela e recolhia informações que hoje embasam minha visão de mundo. São muitas camadas que convidam ao contato, estímulos de destinos distintos, tanta informação chega a embaçar a vista, embaralhar os sentidos. O ato de migrar envolve a necessidade de se misturar, de certa forma, fluidificar e percolar entre as fronteiras e limites até então estabelecidos. Gosto de pensar sobre a relação entre sinestesia, migração e memória: música e sotaque (audição), aromas característicos (olfato), hábitos alimentícios (paladar), se ver aos olhos do outro enquanto semelhante devido a signos como camisetas de time ou a bandeira do estado da federação (visão), danças, técnicas e códigos corporais (tato). As dinâmicas de deslocamento espacial, premeditadas ou não, são dotadas de potencial de troca e complexificação da

relação entre pessoas e lugares atravessados. Há ainda todo um universo simbólico compartilhado com aqueles que fazem parte de uma mesma comunidade, vindo a constituir a chamada cultura imaterial de um coletivo.

A investigação sobre o sentido de identidade territorial aqui toma propulsão na ideia de que a multiterritorialidade (HAESBAERT, 2007) é constituinte dos sentidos de lugar daqueles sujeitos que transpassam e são transpassados pelo movimento entre locais distintos e suas particularidades e similitudes.

A descoberta de si a partir da ausência

Ainda não tinha dimensão de qual seria esta minha condição por todo o tempo que se seguiu: migrante. Minha mãe é marajoara e junto à nossa tia, uma travesti/mulher transsexual, deixaram a cidade natal em busca de uma qualidade de vida melhor na cidade grande.

Aqui abro um parêntese para evidenciar que as condições para que migremos estão costumeiramente associadas à vulnerabilidade social. No caso da minha tia-avó, o fato de ser uma trabalhadora da prostituição já demarca sua marginalidade na sociedade para além do mercado de trabalho. Minha tia-avó foi vítima de uma rede de tráfico de pessoas quando decidiu se mudar do Rio de Janeiro para a Itália. Teve seus documentos e economias apreendidos, chegou a ser detida. Ao precisar de cuidados médicos, descobriu que era portadora de HIV, diagnóstico estigmatizante da comunidade LGBTQIAP+ desde a década de 80.

Segundo dados da ANTRA-Brasil (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), a expectativa de vida das pessoas trans gira em torno de 35 anos. Minha tia-avó desapareceu e isso é tudo o que temos enquanto informações sobre seu paradeiro. Em termos biopolíticos, identificamos seu destino e lamentamos

profundamente a ausência de uma “traviarca”⁷⁸ conosco. Revela-se necessário esmiuçar a relação que se estabelece neste caso, entre a Amazônia e a Europa, no sentido de identificar tecnologias (de morte e de sobrevivência também) que se sustentam desde o início do projeto colonial e ao longo da História, com desejável aprofundamento acerca dos caminhos que seguimos até o entendimento contemporâneo de que o contrabando de migrantes ainda é uma realidade para muitas e muitos dos nossos.

Diante dessa experiência de deslocamento que também atravessa minha história, questiono: Quem são esses corpos amazônidas que não constam nas narrativas hegemônicas apresentadas acerca da experiência de ocupação dos territórios? Pertencem a quais setores da sociedade? Compõem quais redes de interação? Ocupam quais instâncias de poder e a quais delas estão subjugados?

Segundo Maria Lugones (2008), é necessária uma mirada que considere múltiplas estratificações políticas como raça, classe, gênero e sexualidade, visto que a

colonialidade não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas reações intersubjetivas (LUGONES, 2008, p. 02).

Penso que um dos marcadores da mestiçagem⁷⁹ se apresenta diante de nós desde a primeira encruzilhada, o nascimento, pois somos, em grande parte,

⁷⁸ Termo veiculado por Susy Shock, artista trans sudaka (sulamericana), como título de seu disco em 2019, referindo-se à ideia de que falamos de patriarcado, de matriarcado mas não de traviarcado e que “cada cidade, cada província, cada vilarejinho tem sua traviarca, que sustenta visível e concretamente as gerações de travestis mais jovens que vão nascendo, que são expulsas de casa, e as recebe.”

⁷⁹ São diversas as interpretações acerca da ideia de mestiçagem entre as raças, como aponta Mello (2017) e aqui neste momento, nos referimos àquela que entende a mistura dos povos como fator degenerativo de uma suposta pureza e alto desempenho de raças endógenas/“puras”.

aqueles filhos de etnia ignorada, pai desconhecido, bastardos, associados a históricos familiares de abusos, miséria, escravidão, abandono, adoecimento, perdas, traumas, deslocamentos forçados. Dessa forma, tomam corpo processos de violência que estão para além de sua dimensão enquanto fato isolado ou mero arranjo genético, são componentes de lógicas que se inscrevem na gênese desses povos num sentido amplo, marcando suas histórias com indicadores específicos de não-pertencimento e marginalização socioespacial.

Indivíduos e coletividades dificilmente integradas a uma árvore genealógica devido aos processos de desintegração que sofrem aqueles identificados como resultado de um processo onde “o cruzamento de raças tão diferentes antropologicamente, como são as raças branca, negra e vermelha, resultou num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral”, segundo o professor de Medicina Dr. Nina Rodrigues apresentava à sociedade em 1899 através de seus estudos (2008). Perante esta linha de pensamento, é possível considerar de que modo ao longo dos tempos perpetua-se a ideia de inferioridade de determinadas parcelas da sociedade segundo sua composição multiétnica.

A documentação, o registro junto ao Estado enquanto cidadão, ainda é um direito distante para muitos. Muitos dos nossos mais velhos são invisíveis aos instrumentos de garantia de direitos. Esse apagamento documental repetido ao longo de gerações tem efeitos devastadores na preservação de dados sobre a genealogia das famílias e é também reflexo da maneira como esse núcleo é visto pelo Estado. Ignorar também é uma forma de afetar, como aponta o pensamento de Foucault, o poder do Estado de fazer viver e deixar morrer.

Foi desse processo migrante, dessa tia desviada na trajetória de migração, dessa mãe, que junto com ela seguiu em busca de uma vida melhor, que fui gestada gente. A frase “eu não sou daqui” se impunha sobre mim, me conduzindo ao lugar da fronteira, lá também redescobri identidades que o tempo na cidade carioca me oferecia.

A descoberta de si a partir da distância

Radicada no Rio de Janeiro cresci na Cruzada São Sebastião, conjunto de habitação social que recebeu diversos moradores da extinta favela da Praia do Pinto, no Leblon, incendiada na década de 60. Dentre esses desabrigados estava meu pai. Até os dias de hoje, a comunidade é um enclave no cenário local, um gueto contíguo à vizinhança que ocupa os metros quadrados mais caros do país. De lá, com a intensificação do controle por parte do poder paralelo sobre zonas de pobreza como as favelas, fomos expulsos de nossa casa e buscamos abrigo em direção ao subúrbio, ao sub-urbano, a outras periferias. Neste breve preâmbulo, chamo a atenção para assuntos como a existência de um território-corpo ribeirinho, caboko⁸⁰, mestiço, ladinoamefricano⁸¹, que assim, portanto, é dotado de especificidades diversas em sua relação consigo e a paisagem no qual está contextualizado. Mudar de lugar implica em experiências que impactam para além da trajetória da geração da qual se faz parte, é um marcador espacial na história de um núcleo populacional.

Floresta e favela, periferia e centro, canoa e metrô, interior e metrópole, ancestralidade e modernidade. As contradições e similitudes espaciais mostram-se presentes em diversos contextos dos que são apontados por Alfredo de Almeida como “Refugiados do desenvolvimento”, dando uma dimensão étnico-racial para o racismo ambiental quando analisa “os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização”. Essa ideologia neoliberal enquanto processo espaço-temporal está associada aos movimentos convergentes, divergentes e paralelos entre as dicotomias campo e cidade, aldeia e favela. Configuram-se também enquanto fenômenos de expropriação capitalista, pois

⁸⁰ Sobre “caboko” enquanto categoria política ver a discussão de Sena (2022), “Caboko/a: Afro-descendente-indígena”, In: Etnografias da Amazônia, org.: PEREIRA, E. et al. (p. 47-59).

⁸¹ Sobre reflexões acerca das implicações históricas, políticas e culturais da interação entre populações afrodiáspóricas e povos originários das Américas, ver Lélia Gonzalez. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Tempo Brasileiro, nº. 92/93, Rio de Janeiro, jan./jun. 1988.

implicam em processos de distanciamento simbólico-cultural e remoção territorial forçada, nos moldes da história do Brasil e a construção de sua nação. Importante observar como a espoliação colonial antiga e contemporânea nos tira a possibilidade de vivermos nossos territórios de maneira complexa, contínua e livre.

As reflexões de Haesbaert (2011) nos convidam a pensar a desterritorialização a partir de uma ideia de territórios multidimensionais, dotados simultaneamente de perspectivas econômicas, políticas e culturais. Assim, seria possível conceber ao invés de uma territorialidade partida, desconexa, uma espacialidade multiterritorial.

Um dos eixos de ação principal da colonização é o de, através do rompimento, afastamento, promover o apagamento dos elos entre o ser (individual e coletivo) e a terra à qual possui ligação. Distância e aproximação, abandono e surpresa, esperança e medo, solidude e encontro são elementos desse lugar que é o trânsito, a fronteira. Porém, ao refletir sobre até que ponto a mobilidade geográfica pode ser vinculada à desterritorialização, o autor é enfático ao apontar que “assim como mobilidade não significa compulsoriamente, desterritorialização, imobilidade ou relativa estabilidade, também não significa, obrigatoriamente, desterritorialização” (2011, p. 252).

Esse processo de desterritorialização da experiência do corpo que emigra, que vai para além das fronteiras do seu espaço vivido até então, é impregnado de afetações como abandono, recusa, dúvida, insegurança e essas impressões passam a compor inevitavelmente o fluxo à paisagem de destino. Ao ir embora de casa, deixar sua terra, a esse corpo estranho em trânsito faz-se necessário re-aterrar-se, re-territorializar-se a partir das novas perspectivas espaciais apresentadas. Como quando fazemos o transplante das mudas de um vaso para outro, é necessário que as condições favoráveis sobrepujam-se às condições hostis para que ocorra o enraizamento na nova terra.

Nesse sentido, considero de vital importância estarmos ligados a redes de apoio enquanto plataforma de reterritorialização. Buscar o que nos une enquanto pessoas “que vem de fora” e como se formata essa nova condição espacial múltipla, na construção de elos entre ausência e presença através da memória, na relação fenomenológica entre experiência e lugar, ou como coloca o geógrafo Yu-Fu Tuan, a topofilia e pertencimento espacial através do afeto, do que se sente em relação a dado lugar, incorporando a dimensão simbólica de se ocupar os espaços.

Como na teoria de fixos e fluxos de Milton Santos, somos constituídos também por paisagens sonoras, culturas alimentares ancestrais que remontam a relação entre segurança alimentar e direito à terra, além de todo o campo da memória afetiva, patrimônio imaterial em fluxo. A partir da correlação dos conceitos de identidade e território, é importante pensar de que maneira constrói-se a noção de identidade territorial dos corpos que espacializam-se a partir do trânsito entre diferentes lugares, sob formas e processos específicos que variam desde as condições deste deslocamento até as motivações e implicações.

Sobre o processo de investigar suas matrizes étnico-raciais enquanto amazônida, Jaider Esbell Makuxi (2020) aponta a importância do território-mãe na construção de sua identidade de trânsito entre as dicotomias postas sobre o ser multiterritorial, pois “é deste espaço geocosmogônico que sou nutrido e a partir dele tenho aspirado alcançar os caminhos para percorrer a vastidão dos mundos postos em atrito”.

A geógrafa Márcia Kambeba em seu livro “AyKakyri Tama - Eu moro na cidade” (2013, p. 39) discorre sobre a experiência da identidade territorial indígena através de um poema:

Antes a terra era nossa casa,
Hoje, se vive oprimido.
Antes era só chegar e morar,
Hoje, nosso território está dividido.
(...)

Mesmo vivendo na cidade,
Nos unimos por um único ideal,
Na busca pelo direito,
De ter o nosso território ancestral.

Stuart Hall considera a diáspora como elemento da construção dessas identidades e aponta que “os elos permanecem fortes. (...) A família ampliada - como rede e local da memória - constitui o canal crucial entre os dois lugares.” (2003, p. 26) e que a força do “elo umbilical” pode ser evidenciada a partir do crescente fluxo de retorno ao território de origem.

Sua provocação central está na seguinte questão: “o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora?” (2003, p. 28). Buscando estruturar dentro das apreensões de Milton Santos (2003) sobre a Globalização, o caso particular desses fluxos migratórios, considero:

- A Globalização como fábula: a necessidade de visibilidade e inserção na dinâmica econômica para além da lógica periférica nos trouxe até a cidade, mas não nos livra da vulnerabilidade;

- A Globalização como perversidade: migração compulsória, trabalho análogo à escravidão, subempregos e tráfico de pessoas, êxodos invisíveis às estatísticas demográficas;

- Por uma outra Globalização: retomada da História através da busca por reconexões, recriações, reinvenções de memórias, saberes e experiências ancestrais, com o intuito de romper com o discurso do des-envolvimento que distanciou os habitantes da floresta de si mesmos.

A descoberta de si a partir do (des)encontro com a comunidade

Acredito na manutenção da memória como estratégia anticolonial e considerando o aspecto cultural da identidade territorial que carregamos enquanto migrantes, Gloria Anzaldúa em seu livro autobiográfico “Borderlands/La Frontera: The New Mestiza” compartilha conosco a inquietação de que

Chicanos e outras pessoas de cor sofrem economicamente por não se aculturarem. Essa alienação voluntária (ainda que forçada) cria um conflito psicológico, uma espécie de dupla identidade – não nos identificamos com os valores culturais anglo-americanos e não nos identificamos totalmente com os valores culturais mexicanos. Somos uma sinergia de duas culturas com vários graus de ‘mexicanidade’ ou ‘angloamericanidade’. Eu internalizei tanto o conflito fronteiro que às vezes sinto que um cancela o outro e somos zero, nada, ninguém. *A veces no soy nada, ninadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy.* (Às vezes não sou nada, nem ninguém. Mas até quando não o sou, o sou.)

Quando não estamos fugindo, quando sabemos que somos além do nada, nos denominamos Mexicanos, referindo-nos à raça e ancestralidade; mestiço ao afirmar tanto nossa ancestralidade indígena quanto espanhola (mas dificilmente nossa ancestralidade negra); Chicano ao se referir a um povo politicamente consciente nascido e/ou criado nos Estados Unidos; Raza quando estão se referindo entre chicanos; Tejanos quando somos Chicanos do Texas. (...) Enquanto isso, *tenemos que hacerla lucha. Quién está protegiendolos ranchos de mi gente? ¿Quién está tratando de cerrar la fissura entre la índia y el blanco en nuestra sangre? El Chicano, si, el Chicano que anda como un ladrón en su propia casa.*” (temos que lutar. Quem está protegendo os territórios da minha gente? Quem está cuidando do corte entre a indígena e o branco em nosso sangue?) (1987, p. 63, tradução livre)

A questão da multiterritorialidade migrante posta por Anzaldúa e a noção da globalização como continuidade da colonialidade, posta por Quijano, me levam a considerar o racismo e a xenofobia enquanto motores do neoliberalismo, além de identificar a divisão mundial do trabalho como estruturante no processo de

alocação da pobreza no espaço, criando “territórios opacos”, em analogia ao pensamento de Milton Santos (1996) sobre a exclusão espacial no meio técnico-científico-informacional.

Ao verificar a importância da comunhão de espaços para o meu reconhecimento e corporificar a retomada de uma identidade que passa pelo atravessar de distintos mundos, também penso que esses deslocamentos espaciais são fluxos de caráter estratégico, como as migrações de sobrevivência apontadas por Hill (2013) e o que chama de “hibridizações culturais”.

Por fim, sugiro que seja o caso de pensarmos a interculturalidade enquanto paradigma estrutural da espacialização dos povos em diáspora. As fronteiras que nos separam não se fazem perceptíveis apenas com o tanque do Exército na entrada da favela ou o pretense muro que demarca o limite entre México e os EUA. São múltiplas dimensões de um mesmo separatismo, uma mesma ideia de territorialidade, associada às ideias de Estado-Nação de modelo europeu. São feridas abertas que ardem com o sal do Atlântico há séculos para aqueles que foram sequestrados de África e compartilham desse não-lugar que as diásporas dos povos afropindorâmicos escancaram.

Ao chegar a minha nova cidade, não chorei de “saudades de casa” ou qualquer simples melancolia, eu chorei de cansaço, chorei com uma raiva que carrego de muitas gerações antes da minha. Buscamos seguir o caminho do retorno, que é cíclico como Sankofa, mas em dias como esse e tantos outros, sentimos muito pelo assassinato brutal do jovem irmão Moïse Kabagambe, trabalhador do antigo reino do Congo refugiado no Brasil e aqui espancado pelos patrões (antigos senhores de escravos) e companheiros de trabalho (antigos capitães do mato) até vir a óbito, na praia da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro (morada dos “nobres”, carros, imóveis, diretamente do topo da pirâmide na escala da desigualdade social).

Busco compartilhar o que sinto junto a um corpo que também é coletivo,

composto por tantos migrantes que deixaram tudo para tentar a vida em outro lugar, todos os que não puderam voltar para casa, como eu estou tendo o privilégio de voltar para minha terra-mãe Amazônia, agora.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. “Refugiados do desenvolvimento”: Os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização. **TRAVESSIA** - revista do migrante, [S. l.], n. 25, p. 30–35, 1996.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands - La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: AuntLute, 1987.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.
- HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): Contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.
- HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Brasília: Editora UFMG, 2003.
- HILL, J. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. **Ilha. Revista de Antropologia** 15(1):35-69. 2013.
- KAMBEBA, M. **AyKakiry Tama - Eu moro na cidade**. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.
- LUGONES, M. **Colonialidade e gênero**. Tabula Rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102.
- MAKUXI, J. E. **Autodecolonização - uma pesquisa pessoal no além coletivo**. 2020. Disponível em 13/02/2022, <<http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/08/09/autodecolonizacao-uma-pesquisa-pessoal-no-alem-coletivo/>>.
- MELLO, C. C. A. Quatro Ecologias Afroindígenas. R@U : **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, v. 9, p. 29-41, 2017.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Edgardo Lander (org). ColecciónSur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: espaço e tempo: razão e emoção**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SENA, J. “Caboko/a: Afro-descendente-indígena”, In: **Etnografias da Amazônia**, org.: PEREIRA, E. et al. p. 47-59. 2022.
- SHOCK, S. SUSY SHOCK. [Entrevista concedida a] Luciana Baca. Ediciones Perro Gris, Maio, 2019. Disponível em: <<https://www.edicionesperrogris.com/susy-shock/>> em 17 de maio de 2022.
- TAVARES, R. **A epidemia do preconceito: a trajetória do HIV/AIDS no Brasil**. Dez, 2018. Disponível em: <<https://empoderadx.com.br/2018/12/01/a-epidemia-do-preconceito-a-trajetoria-do-hiv-aids-no-brasil/>>

NARRATIVAS CINEMATOGRAFICAS INDÍGENAS NO ENSINO DE CIÊNCIAS: um diálogo com as racialidades amazônidas

INDIGENOUS CINEMATOGRAPHIC NARRATIVES IN SCIENCE TEACHING: a dialogue with Amazonian racialities

Iago Vilaça de Carvalho⁸²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/ Instituto NUTES/ Bolsista CAPES

Fernanda Antunes Gomes da Costa⁸³

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) /CENTRO MULTIDISCIPLINAR UFRJ – MACAÉ.

Resumo: O presente texto tem como objetivo incentivar a Educação das Relações Étnico-Raciais no Ensino de Ciências a partir de narrativas cinematográficas indígenas. Trata-se de um ensaio teórico que busca valorizar o cinema brasileiro, sobretudo as produções ambientadas na região norte do Brasil, que denunciam o discurso racial hegemônico e/ou trazem um olhar etnográfico a partir das culturas retratadas. Para isso, trazemos como exemplo dois documentários, de autoria indígena, e uma ficção documental que abordam as questões indígenas e que podem catalisar em sala de aula, dentre outras discussões, a necessidade de uma Ciência comprometida com a redução das desigualdades sociais, ambientais, raciais e de gênero, reconhecendo e dialogando com epistemologias outras.

Palavras-chave: Filmes; Culturas Indígenas; Amazônia; Ensino de Ciências; Lei 10.639/03.

Abstract: The present text aims to encourage the Education of Ethnic-Racial Relations in Science Teaching from indigenous cinematographic narratives. This is a theoretical essay that seeks to value Brazilian cinema, especially productions set in the northern region of Brazil, which denounce the hegemonic racial discourse and/or bring an ethnographic look from the cultures portrayed. For this, we bring as an example two documentaries, authored by indigenous people, and a documentary fiction that address indigenous issues and that can catalyze in the classroom, among other discussions, the need for a Science committed to reducing social, environmental, and social inequalities. racial and gender, recognizing and dialoguing with other epistemologies.

Key-words: Films; Indigenous Cultures; amazon; Science teaching; Law 10.639/03.

⁸² Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Saúde da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contato: iago.v.c@ufrj.br

⁸³ Doutora em Letras Vernáculas - Literaturas Africanas de Língua Portuguesa (UFRJ) é professora Adjunta da UFRJ. Contato: antunesnanda@macae.ufrj.br

O cinema brasileiro: uma crise dentro da crise

“Eu consigo medir a liberdade artística [e política] de um país pela sua produção cinematográfica e por quanto o país valoriza sua produção cinematográfica”. Essas foram as palavras da cineasta moçambicana Lara Sousa em um debate online sobre “Novos Rumos do Cinema Moçambicano / Cinema e Poesia”, no dia 02 de julho de 2021, promovido pelo CinÁfrica (2021), projeto coordenado pela professora Dr^a. Carmem Tindó Secco. No dia 29 de julho de 2021, quase um mês depois do debate, o Brasil testemunhou o incêndio de um galpão da Cinemateca Brasileira, instituição mantida pelo Governo Federal e que é responsável por preservar boa parte do acervo e da memória audiovisual do país (G1, 2021). De acordo com a notícia, o mesmo galpão havia sofrido um alagamento em 2020, apontando para a displicência com este que é um dos grandes patrimônios nacionais. As imagens de descaso com a trajetória do audiovisual brasileiro configuram uma realidade preocupante para qualquer projeto de desenvolvimento para o país, visto que uma nação não comprometida com sua própria história é uma nação que não valoriza seu próprio povo.

Se por um lado podemos mensurar a liberdade artística e política brasileira a partir do exame da secundariedade dada ao cinema; por outro, devemos reconhecer que, assim como outros setores da sociedade, o âmbito da cinematografia também é perpassado por assimetrias de poder, sociais, raciais e de gênero que secundarizam as demandas e contribuições de muitos grupos e sujeitos. Sobre essa questão, no artigo “O apagão de dados e políticas públicas de diversidade no cinema brasileiro” (NEXO, 2021), a doutora em Ciência Política e subcoordenadora de pesquisas do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (Gema), Marcia Rangel Candido, afirma que o Brasil vive uma crise no setor audiovisual que, entretanto, “não é igual para todos”. Segundo a professora, ao olharmos para a distribuição de recursos, editais abertos e as

políticas de incentivo à produção audiovisual, nosso país vem acentuando as já expressivas desigualdades sociais, raciais e de gênero que impactam o cinema brasileiro. Marcia Candido explica ainda que:

[...] entre 1995 e 2018, as pessoas brancas, sobretudo homens, dirigiram 97%, roteirizaram 92% e protagonizaram 87% dos filmes de grande público do cinema brasileiro. Desigualdade que não muda muito mesmo quando são considerados todos os longas-metragens lançados por ano no país. Há uma contradição elementar nesses resultados: a maior parte da população nacional é negra e feminina. Isso significa que as posições de poder nas construções narrativas, assim como as imagens difundidas nas telas, não representam bem a nossa realidade (NEXO, 2021).

Corroborando com a ideia de apagão, presente no título da matéria supracitada, é possível perceber que o último levantamento feito pelo Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual (OCA) em relação aos marcadores sociais na produção cinematográfica brasileira data de quase seis anos atrás. Este censo é intitulado “Diversidade de Gênero e Raça nos Longas-metragens Brasileiros Lançados em Salas de Exibição 2016” (ANCINE, 2017). Ou seja, a agência reguladora responsável pelo cinema nacional está há cinco anos sem realizar novos diagnósticos a fim da construção de uma agenda política em prol da remediação das desigualdades. Ainda assim, apesar de trazer o recorte de apenas um ano, este mesmo levantamento indica que apenas 2,1% das produções de 2016 foram dirigidas por pessoas negras, todas do gênero masculino, uma tendência que se aproxima dos índices apresentados por Marcia Candido (NEXO, 2021).

Desse modo, podemos perceber que não somente a liberdade da classe artística e o fomento à cultura vêm sendo cerceados, como também vem sendo negado de forma mais acentuada para as populações negras, mulheres e indígenas. Isto tem impactado negativamente sobre a trajetória do cinema no Brasil, uma vez que o predomínio de sujeitos brancos em detrimento de outras

subjetividades tem produzido narrativas cunhadas no seio da branquidade (ZITO, 2017).

Em diálogo com a crítica de Zito (2017), em um estudo sobre o retrato dos perfis de gênero e raça dos sujeitos nos filmes de maior circulação dos últimos 20 anos, Cândido et al. (2021) constataram que a grande maioria das produções fílmicas corroboram com estereótipos socialmente construídos de gênero e raça. Os autores apontam que a pior taxa de inserção nas obras é ocupado por mulheres negras, seguidas pelos homens negros, e na sequência por mulheres brancas. Desse modo, é possível perceber que este mercado da representação afigura uma supremacia masculina e branca em detrimento de outros grupos. Este autorretrato narcísico da branquidade está assentado ainda na desproporcionalidade de contextos e regionalidades representadas. Nas análises de Cândido et al. (2021), ao mesmo tempo que sujeitos negros são frequentemente apresentados em locais de vulnerabilidade social, os locais de origem das personagens representadas concentram-se, em sua maioria, na região Sudeste e em sua minoria na região Norte.

Por outro lado, um olhar de dentro das diferentes realidades brasileiras pode nos fornecer outras perspectivas do mundo. É o caso do documentário *Bimi, Shu Ikaya* (2018), dirigido por Isaka Huni Kuin, Siã Huni Kuin, Zezinho Yube — que traz a história de Bimi, uma anciã indígena que foi a primeira de seu povo, os Huni Kuin, a fundar uma aldeia. Enquanto a obra exhibe a organização das atividades por Bimi, a matriarca desenrola os novelos da memória, praticando os costumes de seu povo, ao mesmo tempo que compartilha seu conhecimento sobre as práticas de cura tradicionais, a coleta de plantas e ervas e a tecelagem, com os mais jovens.

É possível perceber ainda nessa produção uma preocupação com a inserção de mais narrativas indígenas no cinema nacional. Em um diálogo nos minutos finais do documentário, os cineastas discutem sobre estratégias coletivas de apoio

para a angariação de fundos, por meio dos editais destinados ao audiovisual. Neste exemplo, o que é interessante é que além do debate sobre formas de resistência para buscar espaço nesse lugar em disputa, que é o cinema brasileiro, os diretores também estão preocupados com a dimensão coletiva desta luta, a partir da mobilização de uma série de agentes para a conquista deste espaço.

Por isso, retomando a fala de Lara Sousa (CINEÁFRICA, 2021), considero que perceber o agravamento das assimetrias sociais devido aos recentes acontecimentos políticos pode fornecer subsídios para pleitear um projeto de sociedade onde as liberdades não sejam desigualmente solapadas, mas equanimemente construídas. Ao mesmo tempo, este projeto de sociedade deve estar comprometido com narrativas como as de Bimi e de outros sujeitos, a partir da visibilização de suas ações, crenças e costumes. Por estas razões, e considerando a importância das produções que constituem este legado documental e artístico, afirmo que é inadiável pensarmos uma educação científica que dialogue com o cinema nacional, principalmente com as produções e narrativas não hegemônicas que valorizam sujeitos diversos.

O ensino de ciências a partir do cinema

A utilização de filmes e vídeos como ferramenta didática é comum em diferentes matrizes curriculares, especialmente no Ensino de Ciências. Este campo tem considerado o cinema e suas narrativas, tanto em pesquisas quanto na sala de aula, como estratégias didáticas em potencial, na tentativa de dinamizar o processo de ensino-aprendizagem, através da visualização de elementos científicos em filmes ou ainda com a pretensão de estabelecer um diálogo entre as Artes e as Ciências Naturais para ensinar os conteúdos curriculares. Ao considerarmos uma breve trajetória bibliográfica dos anais do Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de Ciências (ENPEC), nos últimos seis anos, ou seja, nas últimas três

edições do evento, é possível encontrar 33 trabalhos que trazem propostas sobre a abordagem audiovisual de produções cinematográficas por professores de Ciências e Saúde.

Estas abordagens levam em conta, principalmente, filmes comerciais com narrativas de ficção científica ou ainda construções relacionadas a temáticas como bem-estar e saúde como instrumento de ensino, objetivando exemplificar conceitos e conteúdos programáticos, ou problematizar aspectos que permitam um diálogo com o currículo de Ciências. Mas, nestas duas tendências, é possível perceber que o protagonismo dado nesta interlocução entre Artes e Ciências é sem dúvida às disciplinas científicas. Por esta razão, compreendemos que a articulação com os conhecimentos artísticos e estéticos se torna fragilizada e insipiente, ou ainda, se tornam apenas um pretexto para ensinar Ciências.

Ao pensarmos na mobilização da Arte, em suas múltiplas possibilidades, mais especificamente no cinema, neste caso, considerá-la apenas como ferramenta de ensino representa não considerar suas potencialidades e contribuições plenamente. Em sua concepção educacional, Paulo Freire preconizava a Educação como caminho dialógico para a democratização da Cultura (FREIRE, 1967), bem como a prática docente como atividade ética e estética (REDIN, 2010). De acordo com o autor, para formação de um sujeito e sua humanização é necessário evidenciar para este que ele também é um sujeito cultural, e por isto, um sujeito do conhecimento. E a prática docente que pode conduzir este processo deve estar comprometida com a dimensão emocional, subjetiva e afetiva dos sujeitos, por isto, deve se relacionar de maneira ética e estética com o ato de ensinar e aprender.

Além disso, os filmes majoritariamente selecionados são ambientados de acordo com o discurso capitalista hegemônico de (re)produção da realidade. Este discurso pensa o cinema como uma produção global e universalizante autorizada a produzir uma determinada imagem sobre o mundo. Há de se destacar que não negamos que estas produções mais cooptadas pelos textos podem trazer

determinadas contribuições. No entanto, como discutido por Roberts (2010), com o advento da globalização e de uma cultura global, o cinema estadunidense e o europeu têm fomentado a construção de uma concepção universalizante do que significa a produção cinematográfica. Por isso, é necessário perceber que quando optamos pela abordagem de filmes destes dois grandes centros, ou que partilham desses discursos, estamos também cooptando por uma perspectiva cultural hegemônica.

Segundo Roberts (2010), os discursos cinematográficos universalistas formam o que muitos pesquisadores vêm chamando de “cinema global”. Essa categoria cultural e artística fomenta um falso imaginário de igualdade humana que fragiliza ou encobre os debates sobre as desigualdades de acesso aos direitos básicos e sobre as assimetrias histórica e socialmente construídas. Dessa forma, são produzidas narrativas que sensibilizam esteticamente os sujeitos, porém, sem de fato comprometê-los com os atravessamentos geopolíticos presentes nas realidades retratadas.

Avançando em sua análise, Roberts (2010) reflete ainda sobre a concepção de “nostalgia imperialista”, de Renato Rosaldo, que trata de um desejo de retorno, não à ordem colonial em si, mas ao papel de supressão cultural que o imperialismo impôs aos grupos originários. Para Roberts, Rosaldo sugere que esta nostalgia “[...] consiste em compadecer-se pela passagem do que foi destruído. Tal nostalgia [...] serve para atenuar a culpa que brota do comprometimento do sujeito colonial – até mesmo por responsabilidade – com o estado das coisas pelas quais ele está lamentando.” (ROBERTS, 2010, p. 34-35). Logo, a elaboração de filmes da qual o autor fala tende a desenhar um quadro que resigna os sujeitos marginalizados por sua própria condição de desumanização.

Nesse sentido, percebemos que, de certo modo, as publicações no Ensino de Ciências em diálogo com as narrativas cinematográficas têm deixado de lado as produções audiovisuais brasileiras, privilegiando outras obras. Esta ausência

desconsidera o imaginário e as imagens que são criadas sobre nossa realidade. Nas palavras de Roberts:

Em um mundo feito supostamente menor a cada dia pela mídia, negligenciamos o quão efetivas são essas mídias para manter o mundo em seu lugar, assegurando – como os limites que separavam espectadores dos povos nativos exibidos nas feiras mundiais – que estes não se aproximem tanto para causar desconforto (ROBERTS, 2010, p. 36).

Nesta passagem, o autor nos traz um paradoxo: ao mesmo tempo que o cinema pode encurtar distâncias ao nos transportar para outros lugares do planeta, ele também pode nos distanciar de uma compreensão que considere a complexidade de dados contextos. Ou seja, ao privilegiarmos produções do “cinema global” estamos privilegiando também uma determinada perspectiva não somente acerca da realidade desse ou daquele contexto ou país, mas uma perspectiva sobre a própria condição humana e sobre os modos de produção e intervenção *do e no* mundo. Por isto, é necessário considerar de que lugar nascem os filmes, e principalmente, sob que perspectiva, para construir um caminho crítico, coerente e dialógico com as realidades que atravessam nossas salas de aula.

Ao mesmo tempo, podemos perceber esta matriz universalista de pensamento dentro da própria Ciência. Segundo Rosa, Pinheiro e Alves-Brito (2020), o conhecimento científico moderno é guiado por um modelo de racionalidade que exclui e inferioriza as culturas não-brancas, especialmente as indígenas, africanas e afro-diaspóricas. Por outro lado, como discutem os autores, as cultura europeia e estadunidense ganham papel de destaque e superioridade quando as agendas de pesquisa, pesquisadores e entidades científicas mobilizam temas de interesse majoritariamente ligados aos sujeitos brancos. Este padrão de pensamento também autoriza e garante privilégio à população branca, enquanto populações de outros grupos étnico-raciais são desautorizados e desprestigiados.

Essa mesma crítica é feita por Kilomba (2019), quando a autora analisa os episódios de racismo cotidiano, sofridos por mulheres negras dentro do espaço acadêmico. A autora argumenta que, privilegiando apenas certos sujeitos, temas de pesquisa, modelos epistemológicos e metodologias, a academia reforça as estruturas de poder que mantêm a dinâmica racista destes espaços. Desse modo, é possível dizer que ao optarmos por contextualizar o Ensino de Ciências com filmes do cinema global, estamos mais uma vez corroborando com um sistema epistêmico excludente e racista. Assim, defendemos e incentivamos a abordagem de narrativas cinematográficas indígenas para a promoção da Educação das Relações-Étnico-Raciais no Ensino de Ciências.

Optamos pela discussão indígena muito direcionados e atravessados pelas discussões do curso “Raça, Afrocentrismos e Negritudes”, do Programa De Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi, ministrada pelo Prof. Dr. José Sena. Além de perceber a urgência das reflexões a construções identitárias que se dão nas fissuras da história brasileira, penso ser fundamental reforçar o caráter político da luta e da resistência dos povos originários. Enfatizamos esta dimensão dos movimentos sociais pautados por esta resistência, evocando, dentre outras conquistas, a promulgação da Lei 11.645/08, que:

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena (BRASIL, 2008).

De acordo com esta lei ainda, os conteúdos relativos às histórias e culturas indígenas devem estar presentes em todas as disciplinas do currículo escolar (BRASIL, 2008). Sendo assim, pensar um Ensino de Ciências em diálogo com as narrativas indígenas não somente pode representar um viés estético e ético em

prol de uma sociedade que reconhece as contribuições de seus povos originários, como também valoriza e se compromete politicamente com as conquistas desses povos.

Sujeitos fronteiriços: um entrelugar narrativo

Considerando as discussões dos Estudos Culturais nas representações no cinema, França (2010) discute algumas possibilidades sobre as formas de representações de fronteira no cinema brasileiro, para além de uma noção geográfica. Para a autora, esta tarefa trata-se “[...] de retomar e assumir a precariedade dos processos de representação da identidade, seja ela individual, de grupo, ideológica, cultural, nacional.” (FRANÇA, 2010, p. 221). O interesse da autora se dá pela convicção de que uma das principais ocupações do cinema brasileiro tem sido a representação do país em suas multiplicidades e complexidades.

Através da busca por elementos culturais nacionais, tanto a literatura quanto o cinema no Brasil, em especial pelo Cinema Novo, aspiraram este desejo de representar a tão sonhada identidade nacional. E isso se refletiu inclusive na produção das imagens deste cinema, que se traduziam em uma espécie de estética da urgência. Uma urgência em criar outros enunciados de nacionalidade, pautados, sobretudo, em processos históricos e econômicos, mas sem abarcar a experiência dos sujeitos.

Desse modo, corroborando com França (2010), trago para a discussão este pensamento de fronteira enquanto local de possibilidades. Consideramos que partir desta base de inferências seja fecundo para compreender e dialogar com narrativas edificadas através do olhar de dentro das identidades e das realidades indígenas. Para isso, tomamos algumas das contribuições intelectuais de Homi Bhabha, em seu livro *O local da Cultura* (1998), em articulação com o pensamento

da socióloga boliviana, Silvia Riveira Cusicanqui (2015).

De acordo com Bhabba, as identidades são construídas pela articulação de fatores como raça, gênero, orientação sexual, geração e localidade. Ou seja, pela articulação da diferença, que passa a definir os signos da identidade. Assim, a identidade dos sujeitos não é construída simplesmente por reflexos de traços culturais, mas por uma complexa rede de relação entre tais elementos. Estas relações acontecem por meio de complexas negociações, que, para o autor, implicam no hibridismo cultural, sobretudo pelos sujeitos periféricos.

Estes sujeitos são aqueles que habitam as fronteiras: os entrelugares da cultura e as fissuras das identidades. Para este autor, a fronteira não é um limite físico entre duas regiões, o lá e o cá; nem temporal, entre o ontem e o hoje. Esta noção fala de um lugar fora do lugar, de um tempo fora do tempo. É uma categoria do pensar que traduz a situação da confluência onde cada um desses pares coabita, indistinguindo-se (BHABBA, 1998). Observando tais interstícios culturais e identitários, o crítico literário ainda argumenta que as identidades e formas de conceber os sujeitos não são cristalizadas no tempo, nem absolutas (como os nacionalismos radicais sugerem). Desse modo, para afirmar uma identidade pura seria necessário anular os complexos entrelaçamentos históricos.

Devemos ressaltar que o autor refletiu o contexto pós-colonial, voltando-se principalmente para relações que se estabeleceram pelos movimentos migratórios e de refugiados no século XX, nas metrópoles. Assim, Bhabba afirma que as "culturas nacionais" das grandes potências têm sido cada vez produzidas pelas minorias. Nesse sentido, fazendo uma aproximação com a realidade brasileira, percebo que as relações étnico-raciais que constituem nossa cultura também são produzidas, sobretudo, pelos grupos subalternizados, que fornecem o capital cultural necessário para a produção da vida nacional: seja pelo êxodo às cidades em busca de trabalho ou no ingresso nos postos de trabalho gerados pelo processo de modernização dos interiores; seja pela tentativa de buscar elementos para a

produção de uma identidade nacional, como discutido por França (2010).

Tecendo relações com o pensamento de Silvia Cusicanqui, uma das concepções trazidas pela autora é a teoria *ch'ixi*, um conceito-metáfora de origem *aymara*, que nessa língua quer dizer “Gris con manchas menudas de blanco y negro que se entreveran [...]” (CUSICANQUI, 2015, p. 326). Através deste conceito, Silvia problematiza a identidade nacional boliviana, sobretudo o lugar da população mestiça, criada a partir do processo de colonização europeia. Esta identidade consistiria então na existência de sujeitos constituídos de duas frações — uma indígena e outra europeia — e que não se mesclam de fato.

O interesse de Silvia em olhar para esta construção identitária, concebida a partir do choque das duas culturas, se aproxima da formulação de Bhabba na medida em que a autora busca debater este local intersticial da cultura e da identidade em seu país, assim como Bhabba. É interessante perceber que ambos de certo modo partem de seus próprios contextos, enquanto indivíduos que habitam esta fronteira — Silvia Cusicanqui em sua ascendência *aymara* e europeia, e Bhabba, em sua origem indo-britânica.

Retomando as contribuições de Silvia Cusicanqui, a socióloga concebe estas subjetividades como identidades atravessadas por um constante conflito interno, o qual analisa a partir do conceito de colonialismo interno, formulado por Gonzalez Casanova e pelos kataristas (CUSICANQUI, 2015). A partir então deste corpo, colonizado internamente, a autora defende que seja iniciado um processo de descolonização do pensamento. Esta proposição pode contribuir para pensarmos no papel das individualidades na proposição de caminhos outros para o fazer social e pedagógico.

Neste ponto, fazendo então uma conexão com a visão hegemônica veiculada em certas produções cinematográficas, que muitas vezes podem ser cooptadas para trabalhar em diálogo com as Ciências, consideramos ser fundamental que sejam oportunizadas experiências audiovisuais que contemplem

as discussões étnico-raciais. Esta perspectiva está alicerçada também, sem dúvidas, nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (2004), que têm dentre seus apontamentos, a necessidade de revisarmos as representações de negros e outros grupos étnico-raciais menos visibilizados, atentando para a necessidade de revisão delas, caso necessário. Desse modo, pensamos que dialogar com filmes que tragam relações étnico-raciais através da perspectiva de sujeitos comprometidos com a pauta de grupos sociais minoritários pode provocar e incentivar as espectadoras e espectadores não só a perceber os conteúdos científicos, mas a (re)pensar questões sociais, raciais e de gênero.

Outro contributo de Cusicanqui está em sua conceituação teórico-analítica, que busca, através de um olhar sociológico sobre as imagens, tecer considerações a respeito da construção colonial e republicana da sociedade boliviana, sobretudo a partir das representações imagéticas. Ou seja, a autora percebe nas imagens um caminho possível para confrontar a historiografia tradicional e fazer emergir histórias e personagens que o projeto de modernidade, concebido pelas elites, pretende apagar.

Dentre outras fontes imagéticas, a intelectual analisa a filmografia de Jorge Sanjines, cineasta boliviano contemporâneo que traz em suas obras uma perspectiva etnográfica que contempla as pautas e subjetividades indígenas nacionais. Ao mesmo tempo que aborda as violências e desigualdades que acometem a população indígena, como manutenção do projeto colonial, o artista também valoriza outras cosmogonias e perspectivas culturais como forma de expressar a coetaneidade e o caráter generativo das populações indígenas (CUSICANQUI, 2015). Dessa forma, valorizamos as análises de Silvia sobre a produção cinematográfica de Sanjines para pensarmos em percursos possíveis para refletir sobre o cinema nacional, em diálogo com o Ensino de Ciências.

Inspirados na análise da obra de Sanjines, trazemos como exemplo o filme *Iracema - uma transa amazônica* (1975), dirigido por Jorge Bodanzky e Orlando

Senna. Apesar de não serem indígenas, os cineastas trazem um olhar etnográfico sobre o processo de construção da Rodovia Transamazônica, que apesar de originalmente se configurar como uma promessa de modernização da região norte brasileira, mostrou-se um projeto com grandes impactos socioambientais. O filme conta história de Iracema, uma jovem ribeirinha do interior do Pará que vai para a capital com a família para frequentar a festa do Sírrio de Nazaré. Ao se separar de sua família, a jovem é levada para a prostituição e adota uma vida errante, ao conhecer o caminhoneiro sulista, Tião Brasil Grande. Iracema passa a viver na estrada, de local em local, até se ver em meio a construção da Transamazônica.

O que era um símbolo e uma expectativa de progresso no discurso desenvolvimentista se tornou em uma profusão de desigualdades, que por um lado produzia impactos ambientais e recompensava a ilegalidade daqueles que desmatavam a floresta. E por outro lado, lançou diversos sujeitos em migrações forçadas, motivados pela ilusória esperança de que obteriam uma vida melhor. Como produto, novas identidades são cunhadas nos limites entre o moderno e a tradição, entre o urbano e interiorano, entre o desmatamento e a preservação, conduzindo a um certo hibridismo cultural⁸⁴ (BABBHA, 1998). Nesse sentido, o discurso salvacionista do desenvolvimento, balizado no paradigma hegemônico de Ciência pode conduzir ao agravamento de assimetrias sociais, raciais e de gênero, ou seja, ao fracasso humanitário.

Assim, percebemos a necessidade de questionar este modelo de Ciência na sala de aula, conduzindo a uma problematização das realidades brasileiras por meio da formação ética e esteticamente compromissada com a justiça social. Não obstante, percebemos que não somente as narrativas de denúncia possuem potencial imagetivamente formador para o contexto educacional.

⁸⁴ É importante destacar que a noção de hibridismo cultural defendida por Homi Babbha (1998) não se trata de uma categoria romantizada, que prevê a harmonia entre diferentes culturas. Segundo o autor, esse processo nem sempre é positivamente marcado, pois também é permeado por diferentes conflitos e intensas negociações, não sendo necessariamente são isentos de tensões.

Por exemplo, no curta-metragem *Topawa* (2019), dirigido por Kamikia Kisedje e Simone Giovine, mulheres da etnia Panakanã, do Pará, contam sobre seu contato com os homens brancos enquanto tecem redes a partir de fibras de tucum, uma palmeira encontrada no interior das florestas, em regiões distantes da aldeia. O caminho entre o processo da coleta das folhas do tucum até a produção das redes é longo, mas ele é entrelaçado com a tecitura das falas dessas mulheres, que compartilham suas experiências durante a obra. Nesse outro costume de se relacionar com o tempo das coisas, podemos perceber uma imensa sabedoria que respeita e se alinha ao tempo da terra e da natureza, em contraposição à percepção de tempo e de produção própria do modelo ocidental capitalista, como é bastante visível em *Iracema - uma transa amazônica* (1975).

É interessante perceber que os sujeitos que narram suas histórias no curta-metragem por vezes transitam entre os limites linguísticos, hora conversando na língua local, hora conversando em português. Desse modo, percebemos uma aproximação com as fronteiras identitárias, como formulou Babbha (1998), em que os sujeitos são constituídos pelo encontro entre múltiplos elementos da diferença, que produzem os interstícios de onde emerge as identidades.

Por outro lado, *Topawana* (2019), dialoga com *Bimi, Shu Ikaya* (2018) quando pensamos no destaque dado pelos cineastas indígenas às epistemologias e conhecimentos compartilhados por vozes femininas. Estes conhecimentos se materializam em técnicas relacionadas às soluções de problemas vividos por essas comunidades, e que estão diretamente relacionados com formas de se relacionar com o mundo, em constante equilíbrio e respeito ao meio ambiente. Percebemos uma aproximação com Silvia Cusicanqui (2015), quando a autora destaca as tecnologias e saberes complexos e muito elaborados que percorrem as práticas de membros dos movimentos sociais indígenas. Da mesma forma, retomando o exemplo dado ao final da primeira seção do presente texto, podemos compreender os esforços para a conquista de reconhecimento e apoio dos cineastas indígenas

como estratégias que se alinham à potência descolonizadora da teoria *ch'ixi*, como afirmado pela autora.

Considerações provisórias

A Ciência e seu Ensino podem repensar suas práticas e seus currículos ao buscarem diálogos com os conhecimentos de outras tradições epistemológicas, sobretudo dos povos indígenas. Percebemos que os exemplos elencados pelo presente texto representam esforços iniciais de uma primeira tentativa de aproximação com os filmes de autoria indígena, ou ainda, filmes de cineastas não indígenas, mas que trazem denúncias e discussões muitas pouco abordadas por filmes comerciais de grande bilheteria, ou filmes alinhados com o cinema global (ROBERTS, 2010).

Por esta razão, desejamos aprofundar as discussões trazidas neste ensaio teórico, bem como incentivamos mais pesquisas científicas e educacionais que contemplem as narrativas indígenas, em especial através do cinema autoral indígena. Acreditamos que este seja um caminho tanto para a valorização das vozes desses sujeitos, quanto para a promoção da Educação para as Relações Étnico-Raciais, de maneira crítica, estética e eticamente engajada. Por fim, destacamos o potencial dialético destas narrativas cinematográficas para a autoformação de professores de ciências e para pesquisadores em Ensino, por meio do incentivo ao acesso da cultura por meio das artes e do conhecimento sensível.

Referências

ANCINE. **Diversidade de gênero e raça nos longas-metragens brasileiros lançados em salas de exibição: 2016. 2017.** Disponível em: https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/repositorio/pdf/informe_diversidade_2016.pdf. Acessado em: 06 jul. 2021.

ANCINE. **Listagem dos Filmes Brasileiros Lançados Comercialmente em Salas de Exibição 1995 a 2017.** 2018. Disponível em: <https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/repositorio/pdf/2102.pdf>. Acesso em: 06 jul.2021.

BHABHA, H. K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRASIL. **Lei 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura AfroBrasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Poder Legislativo, Brasília, DF, 11, mar. 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** Relatora: Petronilha Beatriz Gonçalves. Ministério da Educação. Brasília, 2004.

CANDIDO, M. R. et al. Gênero e raça no cinema brasileiro. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 36, n. 106, 2021 .

CINÁFRICA: debates e seminários 2021 - **Novos Rumos do Cinema Moçambicano** / Cinema e Poesia. Disponível em: https://youtu.be/_wZ_YukrL7s. Acesso em 02 de ago. 2021.

CUSICANQUI, S. R. **Sociología de la imagen:** ensayos. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

FRANÇA, A. Imagens de itinerância no cinema brasileiro. In: FRANÇA A.; LOPES, D (orgs). **Cinema, Globalização e interculturalidade.** Chapecó, Argos, 2010.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação** - Episódios de Racismo Cotidiano. Rio de Janeiro. Editora de Livros Cobogó, 2019.

MCLUHAN, M. **Understanding Media.** New York: McGraw Hill, 1964.

ROBERTS, M. Baraka: o cinema mundial e a indústria cultural global. In: FRANÇA, A.; LOPES, D. (orgs.). **Cinema, globalização e interculturalidade.** Chapecó, SC: Argos, 2010.

ROSA, K.; ALVES-BRITO, A.; PINHEIRO, B. C. S. Pós-verdade para quem? Fatos produzidos por uma ciência racista. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, v. 37, n. 3, p. 1440-1468, dez. 2020.



Revista África e Africanidades

Raça e Amazonidades

ISSN: 1983-2354

Edição nº 46

Ano XVI – Ed. 46 maio/2023