



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**MULHERES NEGRAS AMAZÔNIDAS FRENTE À CIDADE MORENA:
O LUGAR DA PSICOLOGIA, OS TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA**

Belém-PA

2017

FLÁVIA DANIELLE DA SILVA CÂMARA

**MULHERES NEGRAS AMAZÔNIDAS FRENTE À CIDADE MORENA:
O LUGAR DA PSICOLOGIA, OS TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Lúcia Chaves Lima.

Belém-PA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Câmara, Flávia Danielle da Silva

MULHERES NEGRAS AMAZÔNIDAS FRENTE À CIDADE MORENA: O LUGAR DA
PSICOLOGIA, OS TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA : O LUGAR DA PSICOLOGIA, OS TERRITÓRIOS
DE RESISTÊNCIA / Flávia Danielle da Silva Câmara. - 2017.

215 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGP), Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

Orientação: Profa. Dra. Maria Lúcia Chaves Lima

1. Mulheres Negras. 2. Amazônia. 3. Morenidade. 4. Feminismo Negro. 5. Psicologia. I. Lima, Maria
Lúcia Chaves, *orient.* II. Título

CDD 301.1

FLÁVIA DANIELLE DA SILVA CÂMARA

**MULHERES NEGRAS AMAZÔNIDAS FRENTE À CIDADE MORENA:
O LUGAR DA PSICOLOGIA, OS TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA**

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Maria Lúcia Chaves Lima/ Orientadora – UFPA

Prof.^a Dr.^a Mônica Prates Conrado – UFPA
(membro externo)

Prof.^a Dr.^a Zélia Amador de Deus– UFPA
(membro externo)

Prof.^o Dr.^o Leandro Passarinho Reis Júnior – UFPA
(membro interno)

Aprovação em: 05/10/2017

BELÉM-PA

2017

Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu
lugar
Eu sou a minha
própria embarcação
Sou minha própria
sorte

(LUEDJI LUNA - UM CORPO NO MUNDO)

AGRADECIMENTOS

Foram tantas pessoas que caminharam comigo até aqui...

Agradeço à minha mãe e ao meu pai pela paciência de terem alguém como eu dentro de casa, entenderem minhas ausências, pelo esteio familiar, pelo carinho e amor que dedicam a mim mesmo com as nossas divergências. Sem vocês eu não estaria aqui e nem continuaria em frente.

À Lúcia, pelas orientações, que nem sempre eu segui, por não desistir de mim quando eu mesma fiquei em dúvidas sobre continuar o mestrado, pela confiança de aceitar essa missão que foi um desafio para nós duas, pela parceria e amizade em vários momentos dessa jornada. Eu dei trabalho, né? Mas que bom que não desististe do projeto e nem de mim, te guardarei com muito carinho.

À Mônica Conrado, que carregarei com muito carinho e admiração, que desde o início da caminhada no mestrado abriu um universo desconhecido por mim e com muita dedicação compartilhou seus conhecimentos, experiências acadêmicas, de vida e gentilmente aceitou fazer parte da banca de qualificação e, agora, de defesa.

À professora Zélia Amador de Deus, herdeira de Ananse, que nos ensina sobre resistência, força e delicadeza, nossa “Deusa” negra meu muito obrigada por ter aceitado compor essa banca e sempre me receber com um sorriso lindo e de braços abertos.

Ao professor Leandro Passarinho que vem sendo uma referência quando os assuntos são desafiadores e de subversão a um modelo instituído de saber, obrigada por aceitar desde a qualificação mais esse desafio.

Ao grupo “NosMulheres” e aos seus diversos membros dos quais destaco: Milton Ribeiro, que prontamente respondia minhas solicitações de “socorro não estou entendendo nada”, em sala de aula, pelas redes sociais e pessoalmente, alguém que admiro imensamente; e Alan Ribeiro, pelas sugestões de leitura e por apresentar outras perspectivas, todo o meu respeito.

À Rede de Mulheres Negras, entre partidas e chegadas, por me ensinarem a ser uma pessoa melhor, por me ensinarem a ser mulher negra, por me ensinarem sobre carinho, respeito, amor: sem vocês esse processo não seria o mesmo, talvez nem existisse. Em especial à Darlah, Juliana, Ewelyn, Yanara, Marineia, Jenni, Luciana, Raquel, Raquel, Sabrina, Flávia, Érika, Cassandra, Carol, Ana, Tainara, Elis, Alessandra, Ivonete,

Gabriela, Camila as quais eu não vou fazer textos individuais porque capricornianas não choram e cada uma sabe da importância que têm para mim, amo vocês.

Obrigada mais que especial a duas mulheres negras que no auge das minhas rupturas me mostraram que era possível r-existir em outras narrativas: Thiane Neves e Samily Maria.

Ao CEDENPA nas pessoas de Nilma Bentes, Maria Malcher e Zélia Amador que sempre me receberam muito bem, pelas parcerias e por serem nossos primeiros passos e, em especial, resistência nessa luta árdua.

As muitas pessoas dentro do movimento negro e de mulheres negras no Pará que direta ou indiretamente co-construíram essa pesquisa, máximo respeito a todas e todos.

Ao amigo e irmão Murilo “Boto de Iracema” pelas risadas, momentos de descontração, cuidado, dedicação, carinho, apoio e auxílio na construção da dissertação, por mais anos na tua companhia. Te amo.

Aos amigos de longa data que entre idas e vindas o bom filho a casa torna, obrigada pelas risadas e amizade: Diego, Rayane, Michel e Kleyson.

Aos amigos que fiz durante o período da Ocupação na UFPA, sem dúvida foi uma experiência única e carregarei muitos com muito carinho.

Aos amigos que a vida fez seguir em caminhos diferentes, mas que sempre estão torcendo por mim e eu por eles: Adriana.

Enquanto pessoa de espiritualidade agradeço aos que me protegem e me abrem os caminhos.

Por fim, obrigada a todas e todos que torceram e construíram pela finalização dessa etapa na minha vida.

Dedico essa dissertação a todas as mulheres negras!

RESUMO

Para no imaginário social a ideia de que a Amazônia é terra de fauna, flora e “índio”. Ela ficou esquecida pela historiografia tradicional, que considerava irrisória a presença africana negra na configuração racial da região. Contudo, há tempos pesquisadores locais vêm recolocando em suas pesquisas a importância da região no panorama nacional, ressaltando a contribuição dos africanos negros traficados para o Grão-Pará. Assim, contrariando o imaginário étnicorracial, o último censo do IBGE (2010) apontou que 76,7% dos paraenses declararam-se negros (69,5% pardos, 7,2% pretos), dados que demonstram uma racialidade fortemente marcada pela mestiçagem, em que o mito da democracia racial branqueadora dificulta a (auto) identificação de negritudes amazônidas, que ficam escondidas sob uma morenidade e pelo mito do indígena. Dessa maneira o racismo enquanto arma ideológica, preconceito e discriminação segue como um modulador das relações sociais e o *modus operandis* do estágio-nação. Considerando que as análises devem ser feitas de modo articulado, faz-se necessário adotar a interseccionalidade como instrumento para compreensões situadas em corpos concretos: com raça, gênero, classe, território, história. Em que, no elo, mulheres negras são as principais atingidas pela invisibilidade histórica, a mestiçagem e os piores índices de desenvolvimentos humano, portanto possibilitam maior compreensão sobre a realidade racial brasileira. Nesse sentido, adotou-se o Pensamento Feminista Negro enquanto epistemologia viável para se compreender como mulheres negras constroem suas negritudes na Amazônia, em particular, na Região Metropolitana de Belém. Foi adotado o conceito de campo-tema do construcionismo social, a partir do qual foram realizadas rodas de conversas, anotações no diário de campo, conversas no cotidiano e utilização de referenciais teóricos do Feminismo Negro e das relações raciais em uma tentativa de problematizar os discursos sobre o tema e o que a Psicologia tem produzido com suas práticas. Percebeu-se que as relações raciais são complexas e que na intersecção gênero-raça, mulheres negras seguem marginalizadas social e academicamente, uma vez que existem poucos estudos com/sobre as sujeitas políticas na Psicologia. As quais, pelo posicionamento *outsider within*, trazem outras contribuições, a exemplo dos processos de racialização na Amazônia. Embora estes ocorram no mesmo jogo de poder das relações raciais brasileira, a constituição própria da história na Amazônia, as redes culturais e materiais dos antepassados negros legaram construções de negritudes diferentes, portanto, a negritude ontológica é inexistente e as mulheres negras existem em uma diversidade. Logo, cabe à Psicologia o compromisso ético de contingenciar, assim como outros pesquisadores vêm fazendo, as histórias da Amazônia e do Brasil em seus próprios discursos, rompendo o pacto de silêncio sobre o racismo, qualificando suas práticas, acolhendo quem lhe procura com sofrimentos psíquicos gerados pelo racismo e combatendo ombro a ombro com os movimentos/feminismos negros o racismo em suas interseções.

Palavras-chaves: Mulheres Negras, Amazônia, Morenidade, Feminismo Negro, Psicologia.

ABSTRACT

The idea that the Amazon is a land of fauna, flora and "Indian" hangs in the social imagination. It was forgotten by the traditional historiography that the black African presence in the racial configuration of the region considered derisory. However, local researchers have long been reinstating in their research the importance of the region in the national panorama, highlighting the contribution of black Africans trafficked to Grão-Pará. Thus, contrary to the imaginary, it was the last IBGE census (2010) that 76.7% of the paraenses declared themselves to be blacks (69.5% brown, 7.2% black), data that show a raciality strongly marked by miscegenation in that the myth of whitening racial democracy hinders the (self) identification of Amazonian blackness that is hidden under morenity and by the myth of the indigenous. In this way, racism as an ideological weapon, prejudice and discrimination follows as a modulator of social relations and the *modus operandis* of nation-state. Considering that the analyzes must be done in an articulated way, it is necessary to adopt intersectionality as an instrument for understandings situated in concrete bodies: with race, gender, class, territory, history. In that, black women are the main victims of historical invisibility, miscegenation and the worst human development indexes, so they allow a greater understanding of Brazilian racial reality. In this sense, Black Feminist Thought was adopted as a viable epistemology to understand how black women construct their blackness in the Amazon region, in particular, in the Metropolitan Region of Belém. The concept-field of social constructionism was adopted made conversation wheels, notes in the field diary, conversations in the daily life and use of theoretical references of Black Feminism and of race relations in an attempt to problematize the discourses on the theme and what Psychology has produced with its practices. It has been noticed that racial relations are complex and that at the gender-race intersection, black women are socially and academically marginalized since there are few studies with / on the political subjects in Psychology which by positioning outsider within brings other contributions, the for example, the processes of racialization in the Amazon. Although these occur in the same power game of Brazilian racial relations, the very constitution of history in the Amazon, the cultural and material networks of the black ancestors bequeathed constructions of different negritude, therefore, ontological negritude is non-existent and black women exist in a diversity. Therefore, it is up to Psychology to ethically commit contingency, as other researchers have been doing, the stories of the Amazon and Brazil in their own speeches, breaking the silence pact on racism, qualifying their practices, welcoming those who seek them with psychic sufferings generated by racism and fighting shoulder to shoulder with the black feminist movements / racism at its intersections.

Keywords: black women, Amazon, morenity, Black Feminism, Psychology.

LEGENDAS/SIGLAS

UFPA- Universidade Federal do Pará

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

CEDENPA- Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará

MNU – Movimento Negro Unificado

FNB – Frente Negra Brasileira

Rede – Rede de Mulheres Negras

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
2 DOS ENCONTROS EPISTEMOLÓGICOS AOS “PRECIOSOS ENCONTROS”: O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO.....	25
2.1 E nós negras, não somos mulheres?	25
2.2 O pensamento feminista negro	30
2.2.1 O feminismo negro: pensamento em movimento	31
2.3 Interseccionalidade	44
3 NAS PISTAS DA METODOLOGIA.....	52
3.1 Situando a pesquisa(dora).....	53
3.2 Entre pés e compassos dos procedimentos: conversas e trocas entre irmãs .	58
3.3 Da ética com H-Elas, negras.....	65
4 UM CORPO POLÍTICO: POR MAIS QUE A GENTE ENTRE MUDA E SAIA CALADA, MAS NOSSO CORPO VAI DIZER TUDO.....	69
4.1 Pele preta, negro é o conjunto.....	73
5. NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE.....	99
5.1 Amazônia é terra de caboclo e ribeirinho: nomenclaturas que escondem negro e indígena.....	100
5.2 Configuração étnico racial dos africanos negros escravizados na Amazônia	105
5.3 Influências culturais dos africanos negros na Amazônia.....	110
5.4 Modos de vida e resistências dos negros na Amazônia.....	115
6 PEGADAS DE MULHERES NEGRAS NA AMAZÔNIA: RASCUNHOS DESCONTÍNUOS.....	126
7. EU VOU ME IDENTIFICAR COMO UMA MULHER NEGRA? MAS, ESTOU NA AMAZÔNIA.....	150
7.1 Quanto mais morenas formos, menos negras seremos	155
7.3 Deixa-se a morenidade, torna-se negra.....	164

8. VIAS CONCLUSIVAS DE CAMINHOS EM CONSTRUÇÃO	188
REFERÊNCIAS	197
APÊNDICE A.....	208
APÊNDICE B.....	209
APÊNDICE C.....	210
ANEXO A	211
ANEXO B.....	212
ANEXO C.....	213
ANEXO D	214
ANEXO E.....	215

INTRODUÇÃO

Fiz terapia. Fui pra Gestalt, depois fui pra Psicanálise. Gestalt foi até legal, mas aí a minha psicóloga disse é: “tu leva muito a sério esse negócio de raça, também não é assim”, aí eu disse “não”, aí eu saí da Gestalt e fui com uma psicóloga da psicanálise. A mesma situação e ela disse que “não existia racismo”, que é, “em Belém uma cidade morena do jeito que é as pessoas num... nem existia pessoas negras”, [para psicóloga] “eu nem era negra eu era morena, então não devia existir racismo em Belém”. Eu acho que era coisa da minha cabeça, né? “Que em Belém nem existe racismo, todo mundo com essa pele tão morena, tão bonita” e aí eu disse, “ah tá, tá bom então”, aí eu dei pra ela dois livros, o “Tornar-se negra” e o outro da Izildinha e não voltei, disse Teresa de Benguela¹, uma das mulheres negras da presente pesquisa em uma das rodas de conversa.

Em matéria publicada pela Revista Fórum (ARRAES, 2015), Marília Lopes é uma mulher negra de 38 anos, professora universitária que procurou algumas psicólogas, pois havia sido diagnosticada com depressão há alguns anos, no que rendeu o título da reportagem “Meu psicólogo disse que racismo não existe”.

Queria poder dizer que se tratam de exceções, mas é uma regra na realidade brasileira: nega-se a existência do racismo. Profissionalmente falando, incorre-se em falta de compromisso ético quando se tem, por exemplo, uma normativa do Conselho Federal de Psicologia, a saber, a Resolução n° 018/2002 que versa no seu art. 1° “Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo”, ou mesmo a recente declaração deste Conselho², que teve como preocupação para o ano de 2016 o combate ao racismo. Nesta pesquisa, pretendi problematizar normas, práticas, epistemologias e desestabilizar o lugar da Psicologia chamando a atenção para o campo das relações raciais. Afinal, o que temos produzido com nossas práticas? Saúde ou adoecimentos? Reproduções ou transformações?

Em diversos momentos me questionei se essa pesquisa estava nos territórios da Psicologia, pois não encontrava familiaridade nos textos da área e se aventurar por

¹ Nome fictício de uma das integrantes nas rodas de conversa das quais as transcrições serão grafadas em itálico ao longo do texto.

² <http://site.cfp.org.br/racismo-sera-preocupacao-central-da-comissao-de-direitos-humanos-para-o-ano-de-2016/>

campos da História, Sociologia, Antropologia, Literatura trouxe diversas angústias, desafios, mas, principalmente, dúvidas como: de que forma a Psicologia vem contribuindo no campo das relações raciais?

André Luis Masiero (2002) abordou sobre o papel da “Psicologia das raças e sua influência na religiosidade de matriz africana no Brasil”. Na sua pesquisa aponta que mesmo antes da constituição formal da Psicologia já existia um campo de saber psicológico que, sobretudo, contribuiu para ratificar a hierarquização racial a partir da naturalização de qualidades mentais e morais. Nomes de especialistas, adeptos de teorias racistas, que serviram de referências para o campo das ciências psicológicas como Gustave Le Bon, que “influenciou a obra de Freud, Psicologia das Massas e Análise do Ego” (MASIERO, 2002, p. 68). Ou então “Herbert Spencer e Francis Galton, dois pensadores centrais no início da psicologia quantitativa” (Ibidem, p. 69) são alguns nomes que Masiero (2002) aborda para trazer as primeiras contribuições das Psicologias.

Herbert Spencer valendo-se da teoria evolucionista de Charles Darwin lançou interpretações acerca das dinâmicas das sociedades nas quais acreditava que todas as populações naturalmente poderiam progredir desde que não houvesse intervenções externas, sendo este um dos precursores do liberalismo (MASIERO, 2002). Algumas de suas teorizações foram compelidas na obra “Princípios de Psicologia”, de 1855, que teve grande influência entre os psicólogos norte-americanos.

Francis Galton, por outro lado, adepto do darwinismo social acreditava na intervenção para se alcançar o progresso cultural, inclusive no campo genético, onde inaugurou o campo da eugenia. O filósofo definiu “sua ciência como um estudo e manipulação da hereditariedade com o objetivo de melhorar ao máximo as qualidades inatas, sobretudo as habilidades mentais, das raças” (MASIERO, 2002, p. 69). Dentre suas influências para o campo da “psicologia do século XIX, é que haveria uma continuidade entre os caracteres físicos e morais” (p. 70) e, por consequência a inteligência era inata e passada de uma geração à outra.

Nesse terreno,

As medidas psicológicas nasceram com o objetivo de explorarem as habilidades mentais e comportamentais dos indivíduos e dos grupos humanos. Tratava-se da psicologia das diferenças. Francis Galton foi um dos pioneiros na criação de técnicas de medidas das capacidades mentais (MASIERO, 2002, p. 70).

A partir de então, vários estudiosos desenvolveram testes psicométricos para medir inteligência, memória, idade mental, que para os psicólogos da época grupos como os negros, latinos e eslavos teriam menor índice intelectual. Sabemos que no decorrer do tempo, muitos profissionais da psicometria passaram a não respaldar o determinismo biológico e atribuíram às condições do ambiente a existência de diferenças intelectuais (MOREIRA LEITE, 1986), porém ainda se apoiavam em uma essencialização em torno de grupos como se herméticos fossem.

Ainda assim é importante destacar que as teorias racistas estiveram presente nas concepções iniciais do campo psicológico em que a miscigenação racial era motivo de preocupação em virtude da degeneração moral e mental que isso causaria aos povos mais “evoluídos”. Um desses traços que precisavam de interferência em prol de um progresso cultural foi a religiosidade

predominante [para o campo da] saúde mental coletiva, a disseminação dos culto afro-brasileiros, compunha, segundo psiquiatras e psicólogos da época, um grave problema sanitário, pois poderia conduzir adeptos para a doença mental, caso houvesse alguma predisposição hereditária para isso – e quase sempre havia – sem contar que essas manifestações primitivas não eram bem vindas em um país que almejava civilizar-se rapidamente (MASIERO, 2002, p. 72).

O que estava em voga era uma “higienização mental” e depuração de qualquer resquício da cultura africana que impedisse a construção de uma unidade dos povos civilizáveis. Contudo, para o campo “psi”, o povo afrodescendente, no finisséculo XIX e no alvorecer do século XX, possuíam predisposições a doenças mentais e capacidade intelectual reduzida. Isso pode ser constatado se a ênfase racial for aplicada à demografia dos internos dos hospitais psiquiátricos da época em que a maioria eram pretos e mestiços (MASIERO, 2002, p. 72).

Um exemplo que sintetiza o pensamento erguido nesse período é o de que “em relação às doenças mentais, o negro se revela predisposto ao alcoolismo e às psicoses alucinatórias (RIBAS, 1945, p. 02 citado por MASIERO, 2002, p. 73)”. Quanto de resquícios em nossas práticas, teorias, diagnósticos e prognósticos contemporâneos atualizaram essas ideias racistas?

No que concerne à psicologia brasileira, Alessandro Santos, Lia Schucman, Hildeberto Martins (2012) traçaram um “Breve histórico do pensamento psicológico

brasileiro sobre relações étnico-raciais” dividindo-o em três períodos: final do século XIX e início do século XX de surgimento e consolidação do campo em um modelo médico-psicológico que tem em Nina Rodrigues um de seus expoentes, momento em que o negro é transformado em objeto da ciência e sujeito psicológico. O segundo tempo, compreendido entre os anos de 1930 e 1950, a partir da construção sociocultural das diferenças que tem nomes como Arthur Ramos, Donald Pierson, Dante Moreira Leite, Aniela Ginsberg, Viginia Bicudo. Por fim, de 1990 para cá com o início de estudos sobre branqueamento e branquitude com referências a exemplo de Jurandir Freire Costa, Irai Carone, Edith Pizza, Maria Aparecida Bento.

Assim, como parte fundamental de qualquer pesquisa, foi feito o levantamento bibliográfico sobre o que se pretendia estudar, no caso em questão foquei na interseccionalidade gênero e raça, exclusivamente sobre mulheres/meninas negras no campo da Psicologia independente de perspectiva teórica.

Para tal, utilizei a plataforma da Biblioteca Virtual em Saúde-Psicologia³ (Bvs-psi Brasil), para buscar produções científicas com os descritores “raça” and “gênero”, cujos critérios foram o interstício de 10 anos (2007-2017) e serem periódicos nacionais de psicologia que trouxessem no título ou no resumo as sujeitas mulheres negras tanto expressamente grafadas, quando nas categorias raça e gênero. O objetivo foi conhecer os discursos que estão sendo produzidos pela Psicologia brasileira sobre mulheres negras.

Utilizando as terminologias fornecidas pelo bvs-psi, deparou-se com o primeiro ponto a ser problematizado, a saber, a ausência de algum descritor que se referisse exatamente a *mulheres negras*. Os descritores propostos pela plataforma são a combinação “mulheres” and “negros” ou “raça” and “negros”. Aqui se ergue um problema linguístico e epistemológico para esta pesquisa, posto que mulheres negras ora ficam diluídas no conceito de mulheres, ora no conceito de negros.

Foram encontradas 14 produções compreendidas entre os anos de 2009 e 2016, distribuídas em 8 revistas:

PERIÓDICO	QDE.	ANO
Pesquisas e Práticas Psicossociais	1	2016

³ Portal que reúne e organiza todas as bibliotecas que apoiam a Psicologia no Brasil, seguindo os princípios da BIREME. Fonte: www.bvs-psi.com.br

Saúde e Sociedade	1	2016
Psicologia Escolar e Educacional	1	2015
Psicologia & Sociedade	2	2014
Revista de Psicologia	1	2013
Psicologia Ciência e Profissão	2	2010
Psicologia USP	4	2010/2012/2013/2016
Cadernos de Psicologia Social do Trabalho	2	2009/2014

Deste modo, é perceptível a sub-representação e conseqüente sub-compreensão das mulheres negras enquanto sujeitas políticas autônomas, nos conhecimentos produzidos pela Psicologia brasileira em que do total, nenhum era proveniente da região norte, a não ser pelo vínculo de uma docente oriunda da Universidade Federal do Pará em um estudo sobre meninas e educadoras negras da Bahia. A região nordeste possuía 6 produções, o sudeste 5 e o sul, 3. Fica o questionamento, as Psicologias do norte do País não têm produzido sobre mulheres negras?

No tocante às áreas de concentração, destaca-se a Psicologia Social em que se produziram 9 pesquisas, Psicanálise e Escolar/Educacional ambas com 1 produção cada e 3 que não foram possíveis identificar o campo.

Dos 14 trabalhos, foi possível identificar em 6 desde o título que o foco eram mulheres negras, sendo que em 4 deles os termos “mulher (es) / menina negra (s)” estavam literalmente grafados e em 2 inferi da combinação gênero e raça mais o assunto a ser abordado e, em 8 percebi depois da leitura do resumo, o qual variou entre foco principal e surgimento apenas a partir dos resultados.

Sobre os temas pesquisados a incidência maior foi acerca da violência contra mulher em suas intersecções com raça (03), o processo de imigração pôde ser notado em 02 (dois) deles, sendo que um abordava a partir da questão laboral de mulheres negras imigrantes para Portugal, 02 (dois) relacionados ao uso de álcool e outras drogas, sendo um com jovens sócio educandas e outro em um quilombo, 1 sobre saúde da mulher negra e racismo institucional, 1 sobre trabalho infantil, 1 sobre modelo da deficiência e suas contribuições para Psicologia Social, 1 sobre o movimento de mulheres negras e 1 sobre o uso das brincadeiras e brinquedos por educadores negros e crianças negras.

Interessante notar que das narrativas produzidas por pesquisadores da área, a respeito das mulheres negras, 6 deles trouxeram seus arcaouços mediados por teorias feministas, sendo 1 estudo feminista hegemônico, 1 pós-colonial e 4 interseccionais com destaque para dois deles que trazem uma discussão mais profícua sobre a interseccionalidade enquanto ferramenta conceitual e mencionando feministas negras. O que demonstra uma certa flexibilidade entre aqueles que se propõe a estudar mulheres negras partir dos campos abertos por feministas negras e outros feminismos.

Por fim, pude perceber que apesar dos esforços, muito ainda precisa ser construído em parceria com outras áreas de saber e, compreendendo que a Psicologia é um campo diverso, no qual mesmo a Psicologia Social é plural, busquei compreender como mulheres negras constroem suas negritudes na Amazônia, em particular na Região Metropolitana de Belém.

Para tal, foi preciso afirmar a presença negra na Amazônia como cenário onde se desenvolveu os caminhos que percorri na presente pesquisa a qual antes de ser um caminho fácil, revelou os meandros dessa trajetória, que esbarraram no desafio de impor a importância de se verbalizar e registrar sobre essas negritudes na região a partir dos discursos próprios que por vezes são estranhos ao olhar do exótico.

A presente pesquisa não teve por objetivo traçar alguma genealogia tampouco traçar uma linha contínua da presença negra da Amazônia, mas sim, afirmar que a Amazônia também foi e segue sendo constituída por corpos negros oriundos de diferentes nações que imprimiram marcas diversas na construção das negritudes amazônidas. Na tentativa de “escurecer”⁴ essa construção negra, particularmente, a feminina nas configurações próprias da história da região, foi preciso compreender as formas que a miscigenação assumiu aqui, a exemplo da morenidade, das noções de racialização e se existiriam diferenças regionais na construção da negritude brasileira.

Por que trazer perspectivas da história negra na Amazônia? Para tentar responder a esse questionamento, aponto o conceito de epistemicídio formulado por Boaventura de Sousa Santos que segundo reinterpretação de Sueli Carneiro, trata-se de

um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o

⁴ Termo utilizado em oposição a “esclarecer” em uma demarcação política que aponta a língua portuguesa como uma forma de colonização que perpetua os racismos. Assim os movimentos negros denunciam expressões de cunho racista como “denegrir”, por exemplo, subvertendo e dotando de semântica positiva expressões como “escurecer”, “a coisa está preta” entre outros termos.

epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular. É um elo que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações (2005, p. 97).

Marcas essas que não desapareceram com o fim do sistema escravocrata, pode-se até dizer que se iniciou um processo de aprofundamento delas, posto que os grilhões desapareceram do âmbito público com a abolição do sistema e disseminou-se pelo tecido social quando a população negra emerge como um corpo, agora, a ser gerido pelo biopoder, conforme estudado por Foucault. O corpo negro entra em cena e se torna objeto de estudo, pela medição do crânio, pela "desafricanização" dos costumes, pelo controle reprodutivo.

Da degeneração prevista pelas teorias raciais à regeneração pelo culto à mestiçagem orientada pelo ideal de branqueamento, o corpo negro causava/causa incômodo e precisava ser eliminado, seja simbólica ou fisicamente, isto é, pelo mito da democracia racial, pelo encarceramento, genocídio e ocultamento de outras histórias escritas.

Foi após a II Guerra Mundial, momento extremo e perverso do uso das teorias raciais/racistas em busca de uma "raça pura", que as concepções biológicas do racismo passaram a não ter o total respaldo científico, entrando em descrédito, período este em que se assinou a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que inclusive é a carta base do código de ética da Psicologia, em um pacto pela "paz" mundial à custa da negação da racialidade como princípio organizador da sociedade brasileira.

Assim, tenho como ponto de partida um lema que muitas mulheres negras carregam consigo: "Nossos passos vêm de longe", que se popularizou nos escritos e voz da médica negra Jurema Werneck. Reafirmar a presença de mulheres e homens negros na Amazônia pressupõe recontar as histórias que esses corpos trilharam, pois ainda buscamos enquanto população negra algo que é primordial: existir.

Segundo Neusa Sousa (1983), "uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade" (p. 17). Desta maneira, retomar

nossa ancestralidade vai além de ruminar ou se prender a um passado ou mesmo contrapor mitos fundadores, acima de tudo se trata de contar as histórias daqueles que se forjaram negras e negros mediante a resistência de quem ficou de fora dos escritos.

Não basta dizer que para a Amazônia vieram negras e negros africanos se para a própria historiografia tradicional isso se deu em quantitativos mínimos, uma vez que se compara os que desembarcaram aqui aos do sudeste e nordeste do Brasil, sendo situados a partir dos grandes ciclos econômicos. Não basta dizer que negros fizeram parte da constituição social da Amazônia sem apontar quais são nossas possibilidades étnicas que repercutem na construção diferenciada das nossas negritudes. Não basta constatar que na Amazônia têm negros, pois ainda paira sobre a região a mítica de uma terra só matto e índio, no sentido pejorativo, porque se construiu a ideia de que ser indígena também é ruim em uma perpetuação do racismo anti-indígenas.

Aprendemos nos livros de história que negro é sinônimo de escravo, aprendemos a negar e ter vergonha das negritudes, pois nos faltam, entre outras coisas, referências positivas do que aprendemos que é a história do Brasil e, por consequência, a história da Amazônia. Conhecer outras trajetórias é importante não só para as pessoas negras, mas para a sociedade como um todo, quando transportamos do plano meramente acadêmico para o campo do combate ao racismo como um grave problema social, no qual ainda nos deparamos com profissionais da Psicologia que negam o racismo, rejeitam a presença negra na Amazônia aludindo à morenidade e aprofundando os sofrimentos psíquicos. Uma das primeiras coisas que eu aprendi na formação em Psicologia é que quando se nega o sofrimento, se nega a existência de alguém. E, seguimos (“nós” enquanto área *latu sensu*) negando a existência de corpos negros.

Perceber que muitas pautas as quais lutamos são as mesmas de nossas antepassadas e que antes de nós, outras mulheres negras pisaram este chão, derramaram sangue nesta terra e deixaram suas marcas para que hoje eu escreva não é para mim só um problema de pesquisa, uma vez que seguirá sendo problema social, gravado em nossos corpos e em nossas vidas. Portanto, “eu sou porque nós somos” (filosofia africana do Ubuntu) e porque nós fomos, logo não escrevo sozinha, mas enquanto uma coletividade e polifonia de vozes que me acompanham.

Ao afirmar estas heterogeneidades, destaco a diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências, formas de representação, que são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos vistas ao longo dos séculos da experiência diaspórica ocidental.

Tais diversidades fazem referência às lutas desenvolvidas por mulheres de diferentes povos e regiões de origem na África, na tentativa de dar sentido a cenários e contextos em rápida e violenta transformação. Mudanças que resultariam na constituição de uma diáspora africana que significasse algum tipo de continuidade em relação ao que poderia ser definido como nós, com o que éramos e que não seríamos nunca mais (WERNECK, 2010, p. 10).

Desta maneira, revisitar as histórias que me contaram e aqui trazer algumas delas foi uma forma de dar sentido a essa consciência racial agora orientada para uma negritude e não apenas, para um embranquecimento, que me possibilitou (re)organizar vivências, memórias, ter novas condições de possibilidade para existir em um mundo branco que escondeu outras narrativas e por um tempo me impediu de “indagar a partir de qual ou quais formas poderemos [...] nos colocar na arena pública em nosso próprio nome”? (WERNECK, 2010, p. 16).

Sendo assim, para atender ao objetivo de compreender como mulheres negras constroem negritudes na Amazônia, utilizei como referencial teórico o Feminismo Negro, algumas ferramentas metodológicas do construcionismo social, principalmente, o diário de campo e rodas de conversas. Contudo, destaco que, ao escrever a pesquisa, muitas coisas/vozes ficaram de fora, lacunas serão encontradas que por vezes tive medo, mas como já dizia Luís Cláudio Figueiredo (2007, p. 18) “viva a lacuna!”

Faço então um convite para que imaginem esta dissertação como uma grande roda ou várias rodas dentro dela, onde as vozes sejam uma referência acadêmica, uma mulher negra participante nas rodas de conversa ou que conversei em algum momento dadas as minhas incursões no campo-tema, os registros históricos sobre o Brasil e a Amazônia e, sem dúvida, eu-pesquisadora, como co-construtores horizontais desse produto final. Por diversas vezes eu escrevo como falo, escrevo como faço em minhas redes sociais, escrevo em primeira pessoa que longe de ser eu, trata-se de “nós”.

Eu falo de mim nessa pesquisa: mulher negra, militante, pesquisadora, psicóloga. E meus caminhos seguirão constantemente atravessados por dúvidas e angústias, mas também alegrias e vitórias que me acompanharam nesse percurso de pouco mais de dois anos de mestrado: caminhos, sobretudo é a isso que a escrita da dissertação aponta, para caminhos outros, caminhos que guiem a novas existências, caminhos que outras trilham, que eu trilho e que outras trilharão.

As histórias que eu carreguei e pretendi transcrever falam de mim, mas, também, das muitas vozes que me atravessam, assim, trouxe alguns discursos sem a pretensão de esgotar a temática ou mesmo falar por todas as mulheres negras. São descontinuidades históricas separadas pela diáspora, desassociadas pela mestiçagem, amparadas por uma história oficial embranquecida que produziu verdades e subjetividades sobre a mulher negra e nós, negras, estamos em todos os espaços disputando narrativas e o direito de existir.

Cristiano Rodrigues e Marco Aurélio Prado (2010) trouxeram um trabalho minucioso sobre a inserção de mulheres negras em diferentes entidades e organizações ao longo do percurso de nossa consolidação enquanto novas sujeitas políticas, demarcando as especificidades de ser mulher e ser negra. Foi um longo caminho para falar sobre as particularidades da população negra. Discussões sobre racismo e mercado de trabalho, por exemplo, foram realizadas pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, organizado pela historiadora e feminista negra Beatriz Nascimento a partir de 1973.

Destes espaços puderam ser criados o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras e a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África. Várias organizações emergiram em outros estados brasileiros, como o Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul, que foi um dos responsáveis por propor a data 20 de novembro, dia da morte de Zumbi, como Dia Nacional da Consciência Negra. Na Bahia, em 1974, foi criado o bloco Ilê Ayê, que, além de importante referência cultural, possibilitou a consolidação do MNU na Bahia.

No Pará, em 10 de agosto de 1980, foi fundado o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), passando a existir legalmente em 1982. Trata-se de uma entidade não-partidária e sem fins lucrativos que “vem contribuindo no processo de superação do racismo, preconceito e discriminação, que produzem as desigualdades sócio raciais, de gênero e outras, prejudicando, sobretudo, a população negra e indígena, em todos os aspectos da sociedade brasileira” (CEDENPA⁵).

Em 1985 ocorreu em Bertioga o “Encontro Feminista” marcado por embates entre mulheres brancas e negras, em 1988 ocorreu em Valença o “I Encontro Nacional de Mulheres Negras”, em que mulheres negras foram fortemente atacadas e acusadas de dividirem as lutas. Porém, não tem como dividir, uma vez que as demandas específicas

⁵ <http://www.cedenpa.org.br/Quem-somos>

das mulheres negras eram mantidas à margem tanto pelas feministas quanto pela agenda de luta do movimento negro, buscava-se, pois, a consolidação e autonomia do duplo ativismo empreendido pelos movimentos de mulheres negras.

Para além do “I Encontro Nacional de Mulheres Negras”, Ribeiro (2008) aponta que a mobilização e protagonismo das mulheres negras na “IV Conferência Mundial sobre as Mulheres” realizada em Beijing, China, em 1995, e na “III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância”, ocorrida na Durban, África do Sul, em 2001, foram de suma importância para mudanças nas agendas políticas em âmbito nacional e internacional.

Segundo apontado por Matilde Ribeiro (2006), a Conferência de Beijing, possibilitou a abertura do feminismo ao diálogo sobre raça e etnia, aproximando experiências vividas por diferentes mulheres. Posteriormente, o protagonismo e articulação do movimento de mulheres negras do Brasil ampliaram os debates sobre racismo e gênero na III Conferência de Durban com efeitos positivos em toda América Latina.

Vários encontros seguem ocorrendo e ampliando os horizontes da luta antirracista e sua intersecção com gênero, classe, sexualidade, ora atrelados a uma institucionalização de uma parte do movimento de mulheres negras, ora nas linhas de combate fora do âmbito estatal, entretanto, é inegável que muitos dos avanços só foram possíveis pela mobilização conjunta dos diferentes atores sociais.

Não se pode deixar de demarcar o surgimento em 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPIR), com característica ministerial, em que “são declaradas as diretrizes governamentais para o combate ao racismo e à discriminação racial em áreas decisivas para a vida individual e coletiva” (RIBEIRO, 2006, p. 807), a Lei 10.639/2003, que estabeleceu o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas com o intuito de romper com a reprodução das histórias contadas da perspectiva do colonizador e, por fim, a promulgação do Estatuto da Igualdade Racial em 2010, firmando mais um compromisso de combate ao racismo entre o Estado e sociedade civil.

Em 18 de novembro de 2015, mulheres negras de norte a sul do país se reuniram na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, para lutar contra o racismo, a violência e pelo bem viver, marcando a primeira Marcha Nacional das Mulheres Negras que significou

um novo momento nas mobilizações, posto que de norte a sul, ocorreram encontros, discussões, ampliação de redes de solidariedades. Um marco que se propõe a dar continuidade nas muitas histórias que precisam ser (re)contadas, (re)escritas e (re)construídas.

Considerando a amplitude dos estudos étnicorraciais e de gênero, a pesquisa em questão, teve por objetivo compreender como mulheres negras constroem negritudes na Amazônia, em particular na Região Metropolitana de Belém e para tal, discorreu-se no primeiro capítulo sobre o pensamento Feminista Negro enquanto epistemologia a ser utilizada nos estudos das relações raciais. O segundo capítulo trata sobre as estratégias metodológicas adotadas para me situar enquanto pesquisadora, abordar sobre os caminhos éticos, estéticos e políticos que percorri até aqui.

No terceiro capítulo, partindo de uma perspectiva geral, abordei acerca da complexidade e dinâmica do conceito de raça e como essa forma de classificação das diferenças humanas foram transformadas em desigualdade e utilizadas como pilar da formação do estado-nação Brasil, apontando a entrada das teorias deterministas/racistas, a invenção de um povo, de uma história oficial e os processos de subversão empreendidos pela comunidade negra.

Nos capítulos quatro e cinco dissertei sobre a presença negra na Amazônia, focando no período da escravidão em que no quarto capítulo falo da configuração racial da população negra de um modo geral, apoiada em autores como Vicente Salles e José Maia Bezerra Netto e no quinto, enfatizo a presença das nossas antepassadas negras em seus poucos registros existentes.

E, por fim, no sexto capítulo falo de um momento cronológico contemporâneo, trazendo tanto o obstáculo colocado pela morenidade quanto as possibilidades que a experiência do racismo e o contato com outras narrativas abrem de fissura para construção da identidade negra positiva o que reivindico que somente a essa podemos denominar de negritude.

Tentei percorrer o caminho na escrita do geral para o específico, do passado para o presente, não em ordem cronológica, tampouco contínua, mas de modo a dar sentido ao porquê se falar da construção de negritudes por mulheres negras na Amazônia. E mesmo para mostrar o quão complexo e imprescindível de aprofundamentos teóricos e de

pesquisa se faz necessário para não reproduzir discursos racistas e práticas profissionais higienizantes.

2 DOS ENCONTROS EPISTEMOLÓGICOS AOS “PRECIOSOS ENCONTROS”⁶: O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

Este estudo insere-se no campo das relações étnicorraciais, dentro da Psicologia Social, que, conforme apontou Kabengele Munanga (2014) no prefácio do livro “Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil”, pouco tem se inserido nos debates sobre a temática. Segundo o autor, a principal contribuição da Psicologia Social nesse campo seria “captar fenômenos psíquicos do racismo” (p. 11) para os quais teria domínio metodológico para tal em que auxiliaria na compreensão dos efeitos da internalização do racismo e nas construções das identidades racializadas. Assim, é válido nos indagar: como a Psicologia Social enquanto um campo de práticas discursivas diversas pode contribuir para o debate?

Foram nos encontros preciosos que tive ao longo da academia, na militância, no dia-a-dia que me fizeram escolher uma versão e forma de narrar outras histórias sobre mulheres negras amazônidas que são tão minhas quanto das irmãs que aceitaram o desafio de co-construir a presente pesquisa. Assim, neste “nó” busco apresentar os caminhos epistemológicos e de referência teórica que percorri em meio uma gama de outras possibilidades, a saber, o feminismo negro.

Trata-se, portanto, de trazer para primeiro plano o protagonismo da diversidade das mulheres negras amazônidas e não a essencialização de um ser mulher negra, no intuito de ampliar as condições de existência e romper com a prática homogeneizante que nos colou ora em estereótipos embranquecidos, ora em estereótipos de uma forma única de negritude, invisibilizando a proliferação das diferentes formas de se forjar mulheres negras da cidade, do campo, periféricas, universitárias, mães, jovens, da floresta, pescadoras, quilombolas, no sudeste, na Amazônia.

2.1 E nós negras, não somos mulheres?

Esse homem aí diz que tem que ajudar as mulheres a subir nas carruagens e carregá-las para atravessar as poças de lama ou dar-lhes o melhor lugar em todas as partes. A mim ninguém jamais ajudou a subir

⁶Abayomi no Iorubá significa “encontro precioso”. Abayomi são bonecas, símbolos de resistência, que mulheres africanas confeccionavam rasgando retalhos de suas saias. Entre trançados, nós e sem costuras, contavam histórias para suas crianças nos navios negreiros, no intuito de manter viva a memória e história de suas raízes na África. As bonecas não possuem demarcação de olhos, nariz nem boca para facilitar a identificação e o retalho do corpo é preto.

em carruagem ou a atravessar poças, nem recebo o melhor lugar! **E eu não sou mulher?** Olhe para mim! Olhe para o meu braço! Tenho lavrado, plantado e colhido em celeiros, e nenhum homem poderia me guiar! **E eu não sou uma mulher?** Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem - quando eu podia obtê-lo - e suportar o chicote também! **E eu não sou uma mulher?** Eu dei à luz treze crianças, e vi a maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei com o sofrimento de minha mãe, ninguém senão Jesus me ouviu! **E eu não sou uma mulher?** (TRUTH, 1851, grifo meu).

Diante de uma plateia majoritariamente branca, entre homens e mulheres que pediam para que não deixassem Sojourner Truth falar, ela subiu ao púlpito para defender os direitos iguais para as mulheres, após um homem branco se contrapor a extensão deles alegando que mulheres não teriam capacidade para o trabalho manual por uma predisposição física (bell hooks⁷, 1981).

Sojourner Truth (1797-1883), ex-escravizada norte-americana e analfabeta, cujo discurso proferido⁸ na ocasião da Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, tinha por objetivo bradar por direitos igualitários para todas as mulheres, demonstrou a fragilidade e o caráter de construção histórico-cultural do conceito universal de mulher que exclui pluralidades negras, indígenas, ciganas etc.

Deste modo, nota-se que os estatutos sociais de mulheres brancas e negras não foram os mesmos nas Américas. Enquanto aquelas foram vítimas da opressão sexista, mas também, pactuaram racialmente, declarada ou implicitamente, com homens brancos ao longo do tempo pela manutenção da hierarquia racial que lhes garante privilégios sociais, mulheres negras foram alvo de opressões articuladas. É o que nos demonstra a afro americana bell hooks (1952) no seu livro “Não sou eu uma mulher? Mulheres negras e feminismo”, publicado em 1981.

A autora mostra ao longo da sua obra como mulheres negras foram subsumidas na qual a estrutura interseccionada das opressões fez com que a expressão mulher equivalesse a mulheres brancas e, o termo negro, a homens negros. O movimento sufragista de direto ao voto é um exemplar dessa situação ao demonstrar que a tentativa do povo negro em adquirir esse direito, pois acreditavam que isso lhes traria melhores condições de vida, principalmente para os moradores do Sul dos EUA, ignorou-se a

⁷bell hooks é o nome adotado por Gloria Watkins como forma de subversão escrita e é sempre grafado em minúsculo.

⁸O discurso foi registrado por Frances Gage na obra *The History of Woman Suffrage*.

situação das mulheres negras na disputa entre concessão de voto aos homens negros ou às mulheres e foi no discurso igualitário que mulheres brancas expressaram todo seu racismo e aliança com homens brancos para não alteração da hierarquia racial (bell hooks, 1981; DAVIS, 2016).

Principalmente nas Américas, a situação da escravidão esteve diretamente enraizada no racismo e alterou o estatuto social de mulheres brancas que antes se encontravam no patamar sociopolítico abaixo dos homens brancos e posteriormente ao processo de escravização de africanos que foram desumanizados e transformados em propriedades, mulheres e homens negros passaram a ocupar esse estamento mais basal de dominação, elevando racialmente mulheres brancas que agora poderiam ser donas de pessoas negras (bell hooks, 1981).

Outro apontamento feito por bell hooks (1981) se refere ao contexto linguístico de não marcação e, conseqüente, universalização das experiências da raça branca, que foram transformadas em critério de existência para os demais. Não são raros os casos em que nos deparamos com um livro que pretende contar a História das Mulheres o qual melhor poderia ser reescrito como “história das mulheres brancas” por não fazer menção às experiências de outras mulheres. E foi deste modo que mulheres brancas convenientemente permitiram que suas experiências se tornassem critério de validade. Assim:

As feministas brancas não desafiaram a sua tendência racista-sexista em usar a palavra “mulher” para se referirem apenas às mulheres brancas; elas apoiaram isso. Para elas serviram duas propostas. Na primeira foi-lhes permitido proclamar os homens brancos como os opressores do mundo, enquanto faziam parecer linguisticamente que não existia nenhuma aliança entre as mulheres brancas e os homens brancos baseada na partilha racial e imperialista. Na segunda tornou-se possível às mulheres brancas agirem como se houvessem alianças entre elas e as mulheres não brancas na nossa sociedade e fazendo isso, elas conseguiram desviar a atenção do seu classicismo e racismo (bell hooks, 1981, p. 101).

Nesse sentido, foi procurando estratégias para fazer ressoar a própria voz que feministas negras lançaram epistemologias que pudessem fazer o subalterno falar e ser ouvido, apoiando-se em novos referenciais, principalmente fora da Europa. Um desafio, uma vez que o mundo acadêmico convive com torcicolo de tanto olhar para Europa em uma ciência positiva, elitista, branca e androcêntrica (CURIEL, 2007).

Ao caminhar pela história do Brasil, ficamos com a impressão de que não havia mulheres nela. E pode até parecer inconcebível falar de sua ausência, mas foi assim durante muito tempo, pois as mulheres ficaram fora dos relatos e nas profundezas do silêncio (PERROT, 2008).

Acontece que mesmo nas primeiras histórias sobre as mulheres, privilegiou-se um modelo universal delas, isto é, aquelas que mais se aproximavam do ideal de branquidade e feminilidade em consonância ao progresso pretendido.

Dentro dos novos tensionamentos que rompem com a história única que chega à contemporaneidade como verdade naturalizada, algumas vertentes do feminismo ecoam enquanto perspectivas que fraturaram noções unilaterais de gênero e seus posicionamentos econômicos, políticos e culturais na sociedade ocidental. Rompeu-se com a determinação biologizante do “ser mulher”, posto que por meio de exercícios de poder e mecanismos táticos de manutenção de uma ordem desejada o nascer em uma condição inata cedeu lugar ao tornar-se socialmente mulher, conforme postulou Simone de Beauvoir (WERNECK, 2010).

Conquanto, essas teorizações iniciais do feminismo também seguiram contando histórias parciais sobre um sujeito mulher; universal e eurocêntrico, cujo feminismo teria se institucionalizado na primeira onda feminista, seguindo os embalos da pós Revolução Francesa (CURIEL, 2009). Deste modo, as diferentes histórias das diferentes mulheres ainda estão por ser (re)escritas, dentre elas, a história das mulheres negras, em especial no Brasil.

Contraopondo-se a essa invisibilidade, em fins do século XIX mulheres negras começam a ganhar espaços ao criticarem o padrão racista sob o qual o feminismo se erguia e também ao tecer críticas aos movimentos negros que desconsideravam a luta contra o sexismo (RODRIGUES; PRADO, 2010). Assim, as mulheres negras começam a se construir como sujeito político, dadas as suas experiências particulares que foram negligenciadas tanto pelo movimento feminista hegemônico como pelo movimento negro.

Petrônio Domingues (2007) aponta que ainda existe um longo caminho para se construir acerca da participação das mulheres negras no período pós-escravocrata. Este autor traz a trajetória das “frentenegrinas”, mulheres negras que se engajaram na Frente Negra Brasileira (1931-1937), considerada uma das maiores e mais importantes entidades

de luta contra o racismo e por cidadania que para o “leitor desavisado, fica a impressão de que a FNB só era composta por homens ou só os homens desempenharam um papel de relevância nela e, por isso, merecem entrar para os *anais* da história” (DOMINGUES, 2007, p. 347).

Mulheres negras estiveram tanto presente nos movimentos feministas que voltaram à cena em 1975, no Brasil, como na fundação ativa do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978 (DOMINGUES, 2007). É o caso de Lélia González, uma das pioneiras do feminismo negro no Brasil, que combateu tanto o sexismo do movimento negro quanto denunciou o racismo do feminismo hegemônico (RATTS, 2010).

Compreender a importância que mulheres negras tiveram ao longo da história e da construção da tecnologia de mestiçagem no Brasil é necessário na medida em que a valorização dessa mistura esconde o lado perverso da invenção do Brasil: os estupros coloniais. Não era raro que os senhores da casa grande abusassem das negras escravizadas ao seu bel prazer ou mesmo iniciando seus filhos na vida sexual. E foi do ventre dessas mulheres que surgiram os mulatos e mestiços que na maioria das vezes eram arrancados de seus braços e levados a alguma Roda ou Casa dos Expostos da Santa Casa de Misericórdia (CARNEIRO, 2003).

A médica brasileira Jurema Werneck (2010) é categórica ao elucidar que mulheres negras seguem invisibilizadas enquanto sujeitos de direitos, em outras palavras, não existem.

Sabemos que tem sido a partir de condições profundamente desvantajosas em diferentes esferas que nós mulheres negras desenvolvemos nossas estratégias cotidianas de disputa com os diferentes segmentos sociais em torno de possibilidades de (auto) definição. Ou seja, de representação a partir de nossos próprios termos, a partir do que projetamos novos horizontes de luta. Estratégias que devem ser capazes de recolocar e valorizar nosso papel de agentes importantes na constituição do tecido social e de projetos de transformação (WERNECK, 2010, p. 15).

Deste modo, falar de mulheres negras amazônidas é evidenciar sujeitas de direitos que são invisibilizadas pelo mito do indígena que paira sobre a região Amazônia, conforme será visto mais adiante em que se nega a presença de negritudes na região. E foi sob essas e outras circunstâncias desvantajosas, como aponta Jurema Werneck, que

fomos forjando as possibilidades de nossa existência nas malhas das resistências ao branqueamento compulsório.

Diante da insuficiência teórica e prática de que nos fala Sueli Carneiro (2003), fazia-se necessário “enegrecer o feminismo” e apontar o sexismo do movimento negro. Não é possível pensar gênero dissociado de outros marcadores como raça, classe, sexualidade, até porque o marcador raça regula o gênero e é em torno dele que classe e sexualidade são moduladas (CARNEIRO, 2003).

O feminismo negro ao agregar as demandas raciais do movimento negro e os problemas sexistas do movimento feminista consegue evidenciar “essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra” (CARNEIRO, 2011, p. 02). Assim, lançar mão desta perspectiva teórico-metodológica ajuda em novas compreensões sobre a existência das diversas mulheres negras.

2.2 O pensamento feminista negro

Dos encontros preciosos, posso dizer que o feminismo negro é um dos melhores achados na minha vida, seja teórica ou enquanto experiência de vida, que, no final das contas, como poderá ser visto mais adiante, um não se desvincula do outro. A cada leitura um universo de possibilidades se abria diante de mim, mas não era algo tão novo, pois aquilo tudo de algum modo que, falava de mim; era igual, mas também era diferente, ou como veremos, trata-se de temas comuns que mulheres negras compartilham a partir da experiência de nossa singularidade.

Leituras que fizeram chorar de tristeza, dor, alegria, amor, querer abraçar o papel porque a vontade mesmo era abraçar a mulher negra que escreveu e despiu uma negritude que eu nem conseguia dimensionar em mim.

Não podia ficar só ali, eu precisava fazer algo também, queria que outras pessoas sentissem o que senti e foi/é lindo construir espaços e movimentos em que posso compartilhar experiências com irmãs que podem exprimir “é assim mesmo que me sinto”, “antes eu não tinha coragem de falar em sala de aula sobre isso, mas hoje eu levantei e falei que precisamos estudar teóricas negras”, um abraço, um sorriso, um reconhecimento, uma identificação que eu não troco por nenhum crédito científico e por isso mesmo falo com todas as vozes que carrego dos passos mais distantes que me fizeram chegar até aqui. E hoje escrevo.

E é deste modo que pretendo apresentar este tópico e a pesquisa, ambos carregados pela paixão que nos fala Monica Conrado e Alan Ribeiro (2017), ao retomar textos de bell hooks e, nos ajudar a compreender tanto a experiência negra como a negritude

[...]a partir de uma lógica político-cultural que mobilize o valor social do ato de amar como uma força social em favor de novos vínculos sociais que não sejam suprimidos pela sobrevivência social e pela necessidade de ser forte e resistente diante de hierarquias raciais (CONRADO, RIBEIRO, 2017, p. 77-78).

Um amor e existência que historicamente nos foi negado, queriam-nos como um “outro” subjugado, mas mal sabiam que também estavam alimentando nossa força de resistência, capaz não só de nos fazer quebrar correntes, mas de transpor um Atlântico (negro) inteiro em busca de nossas histórias diaspóricas, queriam-nos escravas, mas sempre fomos rainhas e sujeitas de nosso próprio conhecimento e voz.

Começo explicitando alguns motivos que norteiam a necessidade de se pensar e investigar nos aportes do feminismo negro, principalmente pela ausência simbólica e física a que mulheres negras foram submetidas ao longo dos tempos, uma vez que categorias universais de mulher e negro impediam o florescimento das sujeitas políticas, mulheres negras.

Por conseguinte, abordo alguns atravessamentos do pensamento feminista negro enquanto epistemologia bem como algumas ferramentas conceituais como experiência, ponto de vista, *outsider within* e uma das principais contribuições, que é o conceito de interseccionalidade. Para tal me apoiei em autoras como Patrícia Hill Collins (1998, 2000, 2016), bell hooks (1981), Kimberlé Crenshaw (2002), Ochy Curiel (2015), Donna Haraway (1995) e Avta Brah (2006).

2.2.1 O feminismo negro: pensamento em movimento

Patrícia Hill Collins (1948-), feminista negra afroamericana e socióloga, na obra *Black Feminist Thought*⁹ (2000), publicado originalmente em 1948, no capítulo intitulado *Black Feminist Epistemology* traz uma preocupação recorrente com os critérios para

⁹ O capítulo de Patrícia Collins foi traduzido de forma solidária por Heloísa Adegas e Juliana Lopes, no ano de 2016.

validação do conhecimento a partir de uma epistemologia feminista negra, bem como os parâmetros para construção dele.

Uma questão que feministas negras têm levantado são os interesses de quem dita o que é conhecimento, o que é verdade e os meios de ratificá-lo como tal. Inclusive, as análises sobre a preocupação que o pensamento feminista negro tem nessa disputa devem passar pelo escrutínio das próprias dimensões que ele propõe, isto é, deve ser entendida tomando o ponto de vista de mulheres negras.

Nesse sentido, Patrícia Hill Collins (2000) aponta como o pensamento feminista negro segue subjugado, ora ignorado enquanto epistemologia válida perante os especialistas do conhecimento, ora como sendo um caso particular, ou seja, restrito à comunidade feminista negra.

Do mesmo modo que durante muito tempo mulheres (universais) ficaram de fora das histórias escritas sobre elas, como mostrou a historiadora Michelle Perrot (2008), e foram sempre descritas e construídas conforme o que homens (universais) acreditavam que elas deveriam ser, mulheres negras precisaram erguer meios alternativos de fazer nossa voz ecoar no meio científico.

Assim, a perspectiva do feminismo negro nos auxilia na abordagem das noções de mulher negra em virtude das articulações de raça, classe, gênero/sexualidade, territorialidade. Uma vez que esse campo teórico fratura noções hegemônicas e universais sobre os indivíduos, possibilitando que novos atores sociais tenham suas histórias e experiências subalternas trazidas para primeiro plano, que, embora tenham ganhado visibilidade nos últimos anos, seguem em pequenos números e restritos a poucos espaços.

Os processos de validação como os de produção do conhecimento refletem os interesses de homens brancos da burguesia, que perante uma “aliança racial” (bell hooks, 1981), muitas das vezes, são abraçados incondicionalmente por mulheres brancas. Collins (2000) enfatiza a necessidade de se interseccionar as diferentes opressões para melhor compreender a configuração da matriz de dominação que no seu contexto são os EUA.

Matriz de dominação é a tripla dimensão que enreda mulheres negras e operam no controle e manutenção das ideologias dominantes acerca das suas realidades e mesmo para dificultar a desestabilização das ideias hegemônicas acerca do sexismo e racismo, suprimindo a vida de mulheres negras e, conseqüentemente, as ideias de intelectuais negras. Uma dimensão econômica que as relegou aos trabalhos domésticos tomando

grande parte do tempo dessas mulheres na luta pela sobrevivência. A opressão política que lhes retira direitos e privilégios atribuídos a homens brancos. E, por fim, a dimensão ideológica que faz predominar qualidades e imagens de mulheres negras como a da serviçal, das prostitutas, que justificam a opressão por meio de estereótipos negativos (COLLINS, 1998).

Eu acrescentaria uma quarta que seria a dimensão subjetiva um suprassumo das outras três que possibilita as diferentes formas de (r) existir mulher negra na medida em que se aceita, nega-se, reinventa as prescrições da sociedade, ou seja, a negociação que fazemos na teia das relações de poder para constituir nossos modos de ser e existir no mundo. Portanto, trata-se da construção de um eu na interação dialógica com esse mundo e realidades que nos cercam, sendo assim é constantemente atualizada historicamente.

Intelectuais negras pioneiras na construção de uma epistemologia feminista negra ou mesmo em outros âmbitos tiveram que negociar com as teorias e com epistemologias hegemônicas, tanto para consolidar seus pontos de vista, como forma de fugir a um ostracismo científico. Realidade árdua para muitas mulheres negras, vide a historiadora Beatriz Nascimento, no Brasil, ou mesmo a história de vida das três cientistas, Katherine Johnson, Dorothy Vaughn e Mary Jackson que o filme *Hidden Figures*¹⁰ (2016) aborda. Nem preciso dizer que durante uma das minhas aulas de metodologia foi notória a dificuldade de um docente (homem branco) em repetir a palavra “negras”, depois do substantivo mulheres ou mesmo ao afirmar que minha paixão militante sem “base científica” poderia fazer com que minha pesquisa caísse em descrédito científico.

Como “raça e gênero podem ser analiticamente distintas, mas na vida das mulheres negras, eles trabalham juntos” (COLLINS, 2000, p. 16) os dissecamentos que as análises produzem tem por objetivo, direto ou indireto, perder de vista como as estruturas de dominação operam em conjunto produzindo opressões em grupos que concretamente não podem separar suas vidas em categorias circunstanciais. Somos mulheres negras e não, ora mulheres, ora negras.

Como vemos a base científica que mulheres negras disputam é antes de tudo o de existir, tanto simbólica como concretamente nos espaços de circulação e construção de saberes diversos. É muito recente que nós, mulheres negras, começamos a circular

¹⁰ Filme lançado no Brasil com o título “Estrelas Além do Tempo”, em 2017, pela *20th Century Fox*, direção Theodore Melfi. Para críticas na tradução ver <http://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/15646/por-que-no-brasil-hidden-figures-foi-traduzido-como-estrelas-alem-do-tempo>.

formalmente pelas academias e desafiar os pilares dominantes da produção de conhecimento. Assim muitas adotam o positivismo como meio de investigação, não porque esse ou aquele sejam melhores, mas sim como forma de negociação e sobrevivência, sempre tensionando suas bases de legitimação e negação das experiências das mulheres negras.

Patrícia Hill Collins (2000) também mostra que o sistema hegemônico dominante negocia com as demandas de epistemologias alternativas ao permitir, por exemplo, a circulação de mulheres negras por seus andares de autoridade desde que elas respaldem as imagens de controle aceitáveis sobre os lugares marginalizados que destinam a mulheres negras.

Particularmente, critico o uso do positivismo como meio para construção de um pensamento feminista negro, posto que, parafraseando Audre Lorde, não acredito ser possível destruir a casa grande, usando as armas de empréstimo dos senhores brancos e especialistas, pois suas âncoras fundacionais só tendem a nos afundar em relações cíclicas de validação de um conhecimento ou verdades por meio do que eles estabelecem como limites. Precisamos ampliar nossas apostas e negociar com outras epistemologias.

Como afirma Collins (2000): “Longe de ser o estudo apolítico da verdade, epistemologia aponta para os caminhos nos quais relações de poder determinam em quem se acredita e por que” (COLLINS, 2000, p. 02). Deste modo, a autora aponta a experiência vivida como critério de sentido, o uso do diálogo, a ética do cuidado e ética da responsabilidade social.

Para explicitar sobre a experiência vivida, Collins (2000) demarca a diferença entre conhecimento e sabedoria sendo essa experiência o divisor entre um e outro. Essa dimensão pode melhor ser traduzida como a própria luta por sobrevivência das mulheres negras seja esta simbólica e/ou material uma vez que implica em conhecer as intersecções que lhes atravessam.

Para ela, “conhecimento sem sabedoria é adequado aos poderosos, mas sabedoria é essencial para sobrevivência dos grupos subordinados” (Ibdem, p. 06). Pode-se inferir que o conhecimento serve a interesses dominantes específicos quando não se sustenta sobre as bases concretas da vida, estando na maioria das vezes envoltos pelo discurso de que a única forma de acesso é pela educação formal ou por métodos científicos enquanto meios de construção de sentido a-histórico, (a)temporal e incorpóreo.

Sabedoria por outro lado estaria ligado ao dia-a-dia de quem subleva-se aos exercícios do poder dominante, ou seja, do ponto de vista dos grupos subjugados. Deste modo, a experiência vivida é um critério para credibilidade reivindicada por mulheres negras. Credibilidade que pode ser entendida enquanto construção de versões de verdades condizentes com a vida concreta de quem as vive e não com os interesses econômicos, sociais e políticos de quem se beneficia, por exemplo, dos estereótipos de que mulheres negras só podem ser empregadas domésticas ou prostitutas e que homens negros são criminosos. Em geral, ainda que não considerem a separação sujeito-objeto, certas epistemologias seguem abafando as vozes das sujeitas que se pretende conhecer, sem, no entanto, saber sobre elas.

As universalidades do conhecimento produzido servem para hierarquizar e controlar grupos indesejáveis aos interesses neoliberais-capitalistas na contemporaneidade. É fundamental “trazer exemplos de sua própria vida para simbolizar novos significados” (COLLINS, 2000, p. 07), ou seja, as experiências vividas servem como ponto de partida em torno do qual produzimos e negociamos os significados que são atribuídos a nós e ao mundo, de onde emergem pontos de vistas parciais e situados.

Busca-se superar a hierarquia científica atual que considerou o saber do senso comum como insuficiente para falar por si só, construir seus próprios significados e suas verdades, uma vez que era necessário submeter o indivíduo às análises, objetificando-o, isto é, tornando-o alvo de estudo, mas nunca enquanto sujeito ativo e copartícipe na elaboração do conhecimento.

A autora aborda que as experiências e as narrativas de mulheres negras ou são erroneamente descritas pelos estudiosos ou seguem invisibilizadas no meio acadêmico. Isso fica evidente quando da dificuldade de se construir a presente pesquisa em que me deparei com temas sobre encarceramento feminino, abortamento, entre outros nos quais as sujeitas mulheres negras se não existiam, foram transformadas em dados estatísticos. Deste modo, não as visualizou a partir das articulações de estruturas na matriz de dominação, em suma, foram análises uni categoriais e de forma não interseccionada que não levaram em consideração as narrativas de mulheres negras acerca de suas experiências e, foram descritas pelo olhar eurocêntrico das teorias e epistemologias do colonizador.

Não existe um lugar privilegiado que nos coloque fora das amarras do poder, isto é, um lugar longe do que ocupamos nas intersecções de gênero, raça, classe, sexualidade,

território. E por isso mesmo, mulheres negras tiveram que desenvolver formas próprias de dar sentido a si e aos outros, modos que perpassam pelas bases materiais de “experiências coletivas e visões de mundo compartilhadas que mulheres negras afroamericanas sustentaram baseadas na nossa história particular” (COLLINS, 2000, p. 05). Consequentemente, não se trata de um fórum iluminado de sabedoria, mas de saberes construídos mediante as soluções elaboradas para viver tão válidas quanto outras formas de conhecer e dar sentido ao que vivemos, produzimos e somos.

É preciso situar em um contexto sócio-histórico, mas também em um corpo que vivencia e constrói sentidos seja o do pesquisador ou de quem se pretende pesquisar, pois não é possível “descontextualizando a si próprios, [...] se transforma[ndo] em observadores desprendidos e manipuladores da natureza” (COLLINS, 2000, p. 05). Na dicotomia, tão familiar à Psicologia, sujeito/razão *versus* objeto/corpo, mulheres negras foram reduzidas como sendo “só corpo, sem mente” (bell hooks, 1995, p. 469), ou seja, objetos sem voz, sem capacidade de discernimento e de elaborações e interpretações sobre si e suas realidades.

Como pontuou Roberta Tavares, em uma das rodas de conversa, a respeito da dicotomia sujeito *versus* objeto:

Porque ser negra na Amazônia, por exemplo, é ser de uma região de quilombo, ser menina preta nascida no quilombo e pairar na mentalidade urbana como as meninas potenciais pra vir pra cidade ser serviçais, ser babá, limpar banheiro, limpar privada, nunca está nessa posição que eu tô, agora falando como alguém que tem autoridade pra falar disso. Eu sou menina preta quilombola em que jamais foi pensado que eu poderia ocupar o espaço da academia porque a gente sempre foi pensado ou como objeto de pesquisa ou como as potenciais serviçais pra vir pra cidade [...].

Em estudos no Brasil, não apontar a centralidade das relações raciais é continuar a olhar com a lente imperialista do colonizador que naturalizou o racismo como engrenagem das relações humanas ainda regidas por uma colonialidade do poder reproduzindo um sujeito universal eurocêntrico, ora com um gênero, ora uma classe, ora uma orientação sexual, dissecando a complexidade concreta da vida. Não basta, contudo, abrir para novas versões de verdades apenas demonstrando as fragilidades do que está posto, sem apontar as estratégias de poder que subjagam saberes e, por conseguinte, existências, em prol de outras, ao escolher não pautar corpos marcados interseccionalmente em teias de dominações.

Mônica Conrado e Alan Ribeiro (2017), trazem os conceitos de *Blackness* e *black experience* que traduzem outras noções acerca do lugar da experiência vivida colocando-a nas suas articulações com a tese do “ponto de vista privilegiado”, posto que esse olhar garante meios próprios de construção e de significados fugindo ao sexismo e racismo, geralmente presentes em perspectivas universalistas. Esse ponto de vista privilegiado não significa fonte exclusiva de conhecimento, tampouco reivindica uma autoridade do sujeito que vivencia, ela propõe a “possibilidade de se construir um ‘nós ampliado’, fragmentário e heterogêneo” (p.77).

A experiência se constitui em um campo de possibilidades em que se pretende (re)articular a importância das múltiplas vivências a partir de posicionamentos conferidos pela configuração sócio-histórica que se contrapõe a “separação literal de vivência e linguagem, experiência e conhecimento sobre a experiência” (Ibidem). Assim, pretendeu-se considerar a experiência pessoal como uma forma de conhecimento “que coexiste de maneira não hierárquica com outros modos de conhecer” (bell hooks, 2013, p. 114).

A experiência narrada em primeira pessoa – concreta e situada – é uma das ferramentas adotada pelo feminismo negro para ecoar a voz de mulheres negras que contam suas vivências e posicionamentos. Collins (1998) adota como premissa epistemológica suprimir termos distantes como “elas” e “suas” para falar do grupo de mulheres negras, ainda que essa escolha represente descrédito frente alguns meios acadêmicos. E não é raro encontrar em várias autoras esse recurso subversivo da primeira pessoa.

Acredito que todo meu percurso acadêmico tenha sido essa busca de mim ou, como disse Diego, um grande amigo: “tu ficaste dando voltas para falar de ti”. Talvez seja verdade, mas falar de alguém ou de algo que não se tem muita familiaridade não é tarefa fácil. E foi preciso o estranhamento e ruptura para que esse processo de me voltar para mim fosse possível.

Quando falo de experiência, quero significar um duro processo de aprendizagem na busca de minha identidade de mulher negra, no interior de uma sociedade que me oprime e discrimina justamente por isso. Porém uma questão de ordem ética-política se impõe de imediato. Não posso falar em primeira pessoa do singular, de algo que é dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; me refiro as ameríndias e as amefricanas, subordinadas por uma latinidade que faz legítima sua inferioridade (GONZÁLEZ, 1988, p. 134, tradução minha).

Assim, falar de mim é também falar de tantas outras, onde o eu e a outra/as se co(n)fundem, bem como os novos paradigmas de ciência em que me situo que não separam sujeito *versus* objeto. Serei objeto do meu objeto e sujeito do meu sujeito, construiremo-nos nesse processo de compreensão. “Não posso falar em primeira pessoa do singular”, enquanto um lugar de exclusividade em que reside a fonte do conhecimento, costumo dizer que não estamos (re)inventando a roda, portanto, quando trago exemplos da minha vida ou graficamente escrevo em primeira pessoa do singular segundo a gramática normativa (eu isso, eu aquilo), estarei remetendo-me à polifonia da experiência compartilhada.

E é por este caminho que tento enveredar na difícil arte de escrever em primeira pessoa: falar de/sobre mim mediante experiências que compartilho com outras mulheres negras. E é um pouco ou muito disso que tratou minha pesquisa no mestrado, isto é, falar em uma primeira pessoa coletiva, das diversas vozes que me atravessam e que o “eu” mesmo quando sozinho é sempre um “nós”.

A segunda dimensão do pensamento feminista negro, conforme Collins (2000) é o uso do diálogo que difere do discurso entre um sujeito *versus* objeto, que propõe a conversa vertical entre duas pessoas. Mulheres negras construíram as soluções para os conflitos de sobrevivência a partir da conexão com a comunidade e não de forma isolada.

É em comunidade que construímos conhecimento sobre o mundo em que esse diálogo remete a tradições orais de base africana e na cultura afroamericana e indígenas, em que o “requisito fundamental dessa rede interativa é a participação de todos os indivíduos”, a interanimação humana como critério do conhecimento (COLLINS, 2000, p. 10).

A terceira dimensão é a ética do cuidado que possui três componentes: singularidade, emoção e empatia. Singularidade, pois todos temos direito a uma expressividade pessoal que, segundo Collins (2000), “os poli-ritmos na música Afro-Americana, em que nenhuma batida central subordina as outras, é comparável ao assunto da expressão individual, não diminuindo de cada pedaço, mas enriquecendo o todo da colcha de retalhos da mulher negra” (BROW, 1989, citado por COLLINS, 2000, p. 11).

Lembrei-me de uma metáfora que ouvi durante uma aula, ainda na graduação em Psicologia, sobre como a ciência analisava cada um dentro do seu arcabouço, um elefante.

Um determinado ramo da ciência estudava a pata do animal e dizia conhecer tudo sobre ele, outro estudava a tromba e fazia o mesmo e, assim o elefante ia sendo dissecadamente analisado e possuindo várias versões sobre o que ou quem era o animal, em uma “briga” para saber quem tem mais razão ou conhecimento sobre o elefante.

Do mesmo modo construímos o conhecimento, tendemos a construir autoridades de saber que possuem mais pesos para atestar a verdade das coisas. No entanto, o pensamento feminista negro nos ensina que para conhecer a tromba não precisa se sobrepor ao conhecimento da pata do elefante e o ponto de vista de quem experimenta o rabo pode servir como rearticulador dos significados sobre o elefante, mas mesmo quem faz parte desse grupo (rabo) possui conhecimento inacabado e, por isso mesmo, é apto para ser enriquecido com a contribuição dos demais. Em suma, não precisa renunciar-se da singularidade individual ou científica ou suprimir outras; precisamos fazer o esforço de conexão para compreender nosso ponto de vista como parcial e pronto para ser oxigenado com outros pontos de vistas igualmente parciais.

Outro componente da ética do cuidado é a emoção, em particular a aproximação delas com o diálogo. Na pretensa tentativa de neutralidade em prol de uma objetividade científica, tentou-se excluir as emoções do/a pesquisador/a e deste modo criou-se a ilusão e supremacia da razão de um homem branco sem sentimentos capaz de produzir conhecimento de um lugar especializado.

O pensamento feminista negro mostra-nos que não basta informar um conteúdo, pois a forma como se faz também importa. E é memorável o exemplo de cantoras de blues e jazz que Collins (2000) traz; Billie Holliday ao cantar *Strange Fruit* e a forma como o faz, bem como o grito de *Respect* de Aretha Franklin. Nossos conhecimentos não estão dissociados do que nos move e nos mobiliza. Minha paixão militante conforme enunciado por um professor, constrói meus caminhos e isso é disputar outras perspectivas que não são consideradas científicas e que nem tenho total pretensão de que sejam, quero mesmo é ampliar as possibilidades de um fazer científico.

Por fim, a empatia como outra característica da ética do cuidado que nos garante uma maior compreensão sobre as posições dos demais, permitindo perceber o outro sem, no entanto, ser ele, estando essa dimensão também ligada com as emoções e singularidade. São, portanto, componentes da ética do cuidado que se mesclam em graus diferentes nas epistemologias feministas negras.

A quarta dimensão do pensamento feminista negro é a ética da responsabilidade social: por que estudamos o que estudamos? Por que queremos estudar mulheres negras? Somos totalmente responsáveis pelo que construímos dentro da academia e precisamos sempre lembrar que os saberes servem a interesses específicos. Assim, emoção, ética e razão estão interligados no pensamento feminista negro.

O pensamento feminista negro é um campo que emerge dos conflitos de dominação e com tal não está isento das realidades socioeconômicas e políticas, contribuindo para compreensão de como grupos subjugados articulam os significados das suas vidas compartilhando conhecimento sobre elas que tanto servem como força de sobrevivência, como motriz de luta social.

Não cabe aqui falar em quem é mais oprimido, mas sim organizar os esquemas de investigação a partir das experiências vividas de mulheres negras que foram obrigadas a desenvolver um ponto de vista privilegiado acerca dos mecanismos e efeitos das opressões, servindo por isso mesmo como lugar social para se examinar as intersecções a que somos submetidas.

E privilégios não significam superpoderes ou ganhar na loteria, mas tratam-se de possibilidades de trânsito real e simbólico por espaços que permitem aos indivíduos uma existência específica dentro da matriz de dominação, desenvolvendo interpretações próprias das suas experiências e, num panorama político, usufruir ou não de direitos e benefícios sociais.

Patrícia Hill Collins (2016), no texto “Aprendendo com a *outsider within*”, propõe uma análise sociológica do *status* de *outsider within* da presença de mulheres negras na Sociologia, relacionando-o com três temas centrais para o pensamento feminista negro: autodefinição e autoavaliação, a natureza interligada das opressões e a importância da cultura das mulheres negras.

O termo *outsider within* não possui uma tradução direta para a língua portuguesa e conforme a tradutora pode ser entendido como “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro”. Pode ser compreendido como um posicionamento o qual pessoas de grupos minoritários ocupam na matriz de dominação, algo como alguém de fora mas que ao mesmo tempo está dentro e é justamente esse *status* “estrangeiro” em outras terras que garante um ponto de vista diferenciado para mulheres negras sobre si, o mundo e os demais.

Collins (2016) começa abordando que durante muitos anos e, inclusive se estende à atualidade, mulheres negras transitaram pelo íntimo das famílias brancas em uma posição *outsider within* no lugar da “mãe preta”, de quem é “quase da família”, da empregada doméstica e com isso construiu uma lente própria que nem à família branca, nem aos homens negros foi permitido.

A autora traz o ensaio de Simmel (1921 citado por COLLINS, 2016, p. 100) para abordar o significado de estrangeiro no qual o ponto mais elucidativo é o que aborda a habilidade que pessoas estrangeiras desenvolvem quando entram em contato com situações, culturas, lugares diferentes do seu de origem, que é o de enxergar regularidades que pessoas nativas não veem e que a eles soam como destoantes do seu.

Isso me lembra de quando morei em outros estados, e na roda com jovens de várias regiões do Brasil, um dos pontos sempre era o modo como cada um falava: “Flávia, mas por que vocês do Pará falam tudo no diminutivo e colocam a letra i onde não tem? Falam galinhIa, pãozinhIo”. Obviamente que eu jamais havia percebido isso antes, pois estou *insider* no modo como falamos por aqui e eles, *outsider*. E no final dos quatro anos que tínhamos de ficar em cada estado, já estávamos falando um pouco como o outro, devido o contato que nos permitiu uma posição *outsider within*.

Para entender o pensamento feminista negro é importante encará-lo como estando em construção, mas que em linhas gerais se trata de produções sobre e de mulheres negras destinadas para mulheres negras. É importante compreender algumas premissas que circunscrevem essa tentativa de definição: 1) o conhecimento produzido sobre mulheres negras dá-se de forma situada, material e sócio historicamente, e estão moldando suas vidas, não podendo se separar o processo de criação da experiência concreta de suas vidas; 2) cada ponto de vista é situado, existindo, contudo, pontos que serão compartilhados com as demais mulheres negras; 3) essas perspectivas compartilhadas ganharão contornos expressivos diferentes a depender da classe, contexto geográfico, orientação sexual; e 4) o ponto de vista acerca das suas experiências com a matriz de dominação embora presente, nem sempre estará nítido para mulheres negras.

O primeiro ponto chave para se compreender o pensamento feminista negro é o que representa a autodefinição e autoavaliação para mulheres negras no que Patrícia Hill Collins explicita:

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas

externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p. 102).

Os estereótipos servem como imagens de controle construídas pelo (ex)ótico, isto é, definições criadas sobre mulheres negras a partir de experiências de terceiros e interesses estratégicos de dominação que tomaram como base certos aspectos possivelmente ameaçadores para o *status quo*. Sua função é, sobretudo, desumanizar e controlar.

Mae King (1973) e Cheryl Gilkes (1981) alertam que substituir estereótipos negativos por outros positivos são igualmente prejudiciais se não for possível compreender a função que eles desempenham na matriz de dominação, ou seja, não perceber os mecanismos de controle e de subjetivação que lhes são inerentes.

Um exemplo atual pode ser percebido com os movimentos de mulheres negras no Brasil que legitimamente tem buscado uma afirmação positiva dos cabelos crespos, entretanto, para além da valorização de traços afros, construção de uma identidade política de resistência negra e o inegável impacto na nossa autoestima, o que se tem visto são as padronizações de um modelo de “ser negro” que começou a ganhar espaço na indústria da moda e de comunicação que assimila certo modelo de negra com cachos controlados, dizendo que esse é o padrão tolerável, excluindo outras possibilidades de expressões capilares (os que estão mais perto do tipo 4C¹¹) e mesmo a de nem ter cabelo, fixando mais uma vez no corpo as marcações racistas. Desse modo, desumaniza-se e controla-se tanto esses como os que elegeram como norma a ser combatida.

A importância de autodefinir-se está em subverter definições exóticas construídas e mantidas segundo interesses hegemônicos de dominação, afirmando mulheres negras enquanto sujeitas políticas ativas e copartícipes de sua produção, enfatizando, inclusive, a fragilidade em que se sustenta o padrão normativo que criou um “Outro” desumanizado. Afasta-se, deste modo, discursos engessados e sem confirmação material de tentativas de “determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si” (COLLINS, 2016, p. 103).

¹¹ Grau de curvatura dos cabelos que vai do 1 (liso), 2 (A, B, C), 3 (A, B, C) ao 4 (A, B, C).

É neste ponto que se insere a presente pesquisa, quando pretendi compreender os mecanismos de autodefinição que levam mulheres, residentes na região metropolitana de Belém, a se identificar enquanto negras, (re)avaliando os estereótipos embranquecedores da raça negra que nos definiu como morenas, pardas, estigmas que carregam a cor preta e dificultam a construção de uma identidade negra positiva, ou seja, de uma negritude na Amazônia mediante as novas possibilidades de autodefinições abertas, sobretudo, pelos movimentos negro e feministas negro.

A autoavaliação vai questionar o conteúdo das autodefinições, contrapondo-as com as imagens previa e externamente definidas. É importante que mulheres negras criem seus próprios parâmetros de avaliação, diferentes dos que nos controlam e nos colocam no lugar de objetos só corpo e sem mente.

Outro tema central do pensamento feminista negro é a natureza interligada da opressão ou interseccionalidade que permite às mulheres negras uma visão mais concreta dos múltiplos esquemas de dominação. Não sendo nenhuma novidade que seja o destoante que nos salta o olho, uma vez que na dissecação analítica da vida *insider-outsider* ou existe raça ou existe gênero.

E por fim, a importância de redefinir-se e explicar a cultura de mulheres negras abriu novas perspectivas e pontos de investigação antes desconhecidos, identificando exemplos concretos nos quais mulheres negras “criam e transmitem autodefinições e autoavaliações que são essenciais para lidar com a simultaneidade de opressões que vivenciam” (COLLINS, 2016, p. 110).

São culturas dinâmicas e situadas contextual e historicamente que possuem símbolos e valores igualmente dinâmicos e materiais que orientam o quadro de referência ideológica das mulheres negras que segundo uma das premissas do pensamento feminista negro, terá expressões diversas a depender da classe, região etc.

O posicionamento *outsider within* permite a mulheres negras detectar o que a autora chamou por anomalias, que podem ser de dois tipos: por omissão ou por distorção. A notória ausência de mulheres negras em investigações em que elas são as principais afetadas e as dissonâncias causadas pelo abismo que separa as experiências vividas por mulheres negras e os dados e explicações científicas, podem ser exemplos disso.

Esse posicionamento - *outsider within* - característico da natureza interligada das opressões permite usar o ponto de ligação entre eles para melhor compreender os

mecanismos da matriz de dominação servindo como lente de aumento e ponto de partida para campos de análise diversos uma vez que outros grupos também são afetados por uma ou mais dessas mesmas forças em graus e intensidades variadas.

Deste modo, Collins (1998) aborda que se deve examinar as ideias cotidianas, até então, não consideradas intelectuais, uma vez que a posição marginal permite às mulheres negras um ângulo de visão diferenciado a respeito das teorias intelectuais hegemônicas, uma “posición afuera/desde adentro” (WALKER, 1983 citado por COLLINS, 1998).

Ela também aponta que mais do que desenvolver análises nos aportes teóricos do feminismo negro, é preciso lançar mão de novos recursos epistemológicos, o que significa desafiar as definições mesmas de discurso intelectual. Haja vista que intelectualidade tradicional dentro da realidade de opressão do plano econômico, político, ideológico e subjetivo é um lugar para poucas.

2.3 Interseccionalidade

A segunda dimensão do pensamento feminista negro, conforme exposto anteriormente por Patrícia Hill Collins (2000), já adiantou alguns contornos sobre a natureza interligada das opressões a que mulheres negras estão expostas. Ao elucidar, por exemplo, que uma das importâncias da interseccionalidade é que “esse ponto de vista muda todo o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas” (COLLINS, 2016, p.108).

O que está em jogo aqui não é acrescentar pautas de opressão à agenda do dia ou às investigações e sim compreender o momento em que eles se ligam, sua interação e os mecanismos que o atravessam, é nisto que se apoia o pensamento feminista negro.

A simultaneidade de opressões possui eixos de “pensamento dualístico do tipo ou isto ou aquilo” ou, como denominado por Collins (2016, p. 108) “constructo da diferença dicotômica por oposição” que se tratam de modelos construídos de classificação de pessoas, ideias ou coisas discriminadas a partir de suas diferenças, exemplo, branco-preto, razão-emoção, sujeito-objeto que não se complementam e são instáveis na medida em que ocorre a submissão de uma parte a outra. Mulheres negras são atravessadas por vários eixos de diferença dicotômica por oposição.

Segundo Bonnie Thornton Dill (1983, citado por COLLINS, 2016, p. 109) “a escolha entre se identificar enquanto negra ou mulher é um produto da estratégia patriarcal de ‘dividir e conquistar’” e, por isso mesmo mulheres negras tem buscado interligar para resistir mediante esse lugar que fomos levadas a ocupar na matriz de dominação. Este é outro ponto importante acerca dos estudos interseccionais, pois não buscamos soluções sectárias para as opressões, uma vez que entendemos que a conexão é a chave para uma compreensão mais ampla dos problemas ou como diria Audre Lorde (2007) que jamais serei livre enquanto outras mulheres não forem, ainda que as correntes delas sejam diferentes das minhas da mesma forma que ninguém será livre enquanto uma pessoa negra continuar acorrentada.

Kimberlé Crenshaw, em 1989, lançou mão do conceito de interseccionalidade que já havia sido estudado sob diferentes denominações por feministas negras, as quais apontaram que a mulher negra deve ser pensada como um corpo suscetível a ingerência de mais de um eixo de opressão, posto que carregamos um gênero e uma raça que não podem ser analisados separadamente uma vez que as construções histórico-culturais nos colocaram em lugares específicos da matriz de dominação.

Assim, por interseccionalidade compreende-se como sendo uma ferramenta conceitual de análise cuja utilização incide em alcançar os efeitos que as relações de poder produzem dada a sobreposição dos diferentes grupos (CRENSHAW, 2002a).

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002b, p. 177).

De um modo geral, tenta dar conta de como são criadas e mantidas as desigualdades relativas a mais de dois eixos de dominação. A analogia proposta por Crenshaw (2002a, 2002b) são ruas que se cruzam umas com as outras, atingindo os indivíduos nos pontos de interseção delas. Salienta-se que as construções desse modo de pensamento surgem dos seus casos jurídicos para os quais as teorias tradicionais de discriminação não contemplam o lugar particular ocupado por mulheres negras. Segundo a autora, “a visão tradicional da discriminação opera no sentido de excluir essas sobreposições” (2002a, p. 10).

Suas análises se pautam no sentido de criticar e propor direcionamento para as políticas de Direitos Humanos que seguem essa perspectiva tradicional de separar as discriminações em grupos isolados ao que ela propõe a existência de grupos que passam por discriminações interseccionais, como é o caso de mulheres negras (CRENSHAW, 2002b).

No entanto, não é tão fácil perceber o mecanismo de funcionamento interligado das opressões. Crenshaw (2002b) nos fala de dois tipos de invisibilidade que podem ocorrer quando as análises ocorrem de forma fracionada que são a superinclusão e a subinclusão. No caso daquela, é quando determinado problema afeta um subgrupo de forma específica devido os diversos atravessamentos que ele sofre e esse problema é analisado como atingindo igualmente todo o universo dele. Um exemplo que a autora aborda é o caso do tráfico de mulheres que é na maioria das vezes analisado como um problema de gênero, perdendo-se de vista as causas e efeitos raciais que colocam certas mulheres em condições peculiares de vulnerabilidade e torna-as um alvo mais fácil.

Por subinclusão, pode-se entender quando um problema que afeta um subgrupo é desconsiderado, ora por não fazer parte da realidade de todos do conjunto ou por fazer parte apenas do subgrupo. Nesse caso é quando, por exemplo, situações que afetam mulheres negras são ignoradas por homens negros que embora compartilhem das opressões étnicorraciais, a articulação raça-gênero impõe que o racismo é vivenciado de forma diferente devido sua interação com o sexismo.

Em suma, o que Crenshaw (2002b) nos aponta que “nas abordagens subinclusivas da discriminação, a *diferença torna invisível* um conjunto de problemas; enquanto que, em abordagens superinclusivas, a própria *diferença é invisível*” (CRENSHAW, 2002b, p. 176, grifo meu). Deste modo, o foco é o ponto de encontro de dois ou mais eixos de opressão, buscando compreender como eles articulam-se colocando certos grupos em posições específicas na matriz de dominação, atentando para os mecanismos de superinclusão e subinclusão para que as consequências capturadas não negligenciem as diversas experiências e realidades sócio históricas.

Para Ochy Curiel (2014), Patrícia Hill Collins, mediante a reconstrução do pensamento feminista negro, é quem mais tem se aprofundado nos estudos sobre o ponto de vista em uma base interseccional. O ponto de vista tem dois componentes: 1) as experiências político-econômicas que garantem realidades materiais diferentes às mulheres negras; 2) uma consciência feminista negra sobre a realidade material que pode

ser interpretada como sendo o conhecimento que se constrói a partir das vivências pelas pessoas que experienciam as consequências da sua posição política e econômica.

Tanto a experiência quanto essa consciência de si são atravessadas pela forma como as mulheres negras estão situadas no jogo de poder da matriz de dominação. Matriz essa que tem quatro características: elementos estruturais como “leis e políticas institucionais; aspectos disciplinares, como hierarquias burocráticas e técnicas de vigilância; elementos hegemônicos ou ideias e ideologias; e aspectos interpessoais, práticas discriminatórias usuais na experiência cotidiana” (CURIEL, 2014, p. 54, tradução minha).

Assim, a experiência definida aqui, a partir de uma singularidade que tem aspectos compartilhados, longe de ser uma entidade intrapsíquica, trata-se de um conhecimento sobre as relações sociais, concretas e situadas da matriz de dominação. O que não se trata de atribuir uma exclusividade de conhecimento a quem vive a realidade e, por consequência, que somente mulheres negras possam entender suas condições e investigá-las, implica sim, na ruptura com o modelo cartesiano que criou um sujeito que pode conhecer e um objeto (destituído da capacidade cognoscente) que será revelado.

Ochy Curiel (2014), propondo uma metodologia feminista descolonial, no entanto, alerta que a noção de interseccionalidade remete a uma mera descrição das diferenças coloniais, mas que pouco interroga-se sobre como essas diferenças foram produzidas e continuam sendo produzidas pela colonialidade que destinou lugares específicos para experiência das diversas mulheres negras. O que, para Curiel, dessa maneira seria uma ferramenta ainda apoiada em um paradigma moderno ocidental eurocêntrico, logo, colonizado.

Deste modo, não basta apontar os eixos de opressões, descrevendo as diversas realidades, mas também compreender como foram produzidos, com quais finalidades e suas dinâmicas de atualização ao longo do tempo bem como apontar as fissuras na hegemonia dos saberes dominante visando um alargamento nas possibilidades de existência.

Ochy Curiel e outras feministas descoloniais propõem um desprendimento da colonialidade do poder, do saber e do ser a partir da legitimação e reconhecimento dos saberes subalternos em que não é suficiente ser “politicamente correto” e citar feministas negras, indígenas ou outras, mas entender que essas mulheres são partes ativas na

construção do conhecimento e que suas experiências lhe permitem um lugar privilegiado e que são construídas nas relações, logo produzidas de forma comunitária podendo se generalizar sem universalizar.

Não se trata, pois, de incluir mais um marcador às análises e, sim de escapar das armadilhas que as monocategorias destinam às investigações, pautando nossas perspectivas na ligação de duas ou mais delas, em saber como interagem entre si, os meios que possibilitaram suas constituições estruturais, ideológicas e de produções de modos de ser.

Indo além, é preciso problematizar as condições de produção dos conhecimentos, precisando romper com “as superestruturas e os mecanismos materiais que operam por detrás dos discursos anticoloniais” (CUSICANQUI, 2010 citado por CURIEL, 2014, p. 57), ou seja é necessário interrogar-se sobre quais bases se sustentam e se fundam nossas metodologias que, por mais transgressoras que se proponham, ainda estão dentro das redes do poder e, portanto, podem ser cooptadas a uma recolonização.

Assim, não somos o somatório de opressões hierarquizadas, somos corpos atravessados por diferentes intersecções que se sobrepõem, sendo, para o contexto brasileiro, o processo de racialização o principal eixo que modula os modos como serão vividos o gênero, a sexualidade, a classe. Contudo, há de se entender que “racismo não é nem redutível à classe social ou ao gênero, nem inteiramente autônomo. Racismos têm origem histórica diversa, mas se articulam com estruturas patriarcais de classe de maneiras específicas, em condições históricas dadas” (BRAH, 2006, p. 352).

Segundo Ângela Davis, ao falar sobre as organizações de esquerda aponta que

[...] dentro de uma visão marxista e ortodoxa [para] que [m] a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que **classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida.** A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 2011, grifos meus, s/p).

Perder de vista que negros (pretos e pardos) representam mais da metade da população brasileira e mesmo assim continuamos em minoria nos centros de decisão

política, nas universidades, no mercado de emprego formal e, em contrapartida, a nossa presença é maior nas periferias, favelas, prisões, no topo dos índices de violência doméstica e assassinatos, é fazer coro com um racismo à brasileira (que acredita que aqui só existe a raça humana e o racista é o outro), uma história oficial embranquecida que forjou um povo e um Estado (CÂMARA¹², 2016). Colado a isso, falar da feminização da pobreza e não dizer a cor dessas mulheres é perpetuar políticas que não vão à raiz dos nossos problemas.

Pelo exposto, fica nítido que outras vozes foram sufocadas ao longo desse processo de elaboração das histórias/ciências uma vez que em prol de uma certa “objetividade” e um *ethos* científico canônico, mulheres negras foram subsumidas em um pacote uniforme de mulher, tendo suas experiências negadas, seus processos de subjetivação ignorados e a multiplicidade que a negritude abarca não estudada. Nesse ponto, as críticas de Donna Haraway (1995) em seu texto “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial” nos alertam para a responsabilização do que aprendemos a ver e construir discursivamente:

[...] este texto é um argumento a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis. Irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas (p. 22).

E advoga em prol,

[...] de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver. Mas não é qualquer perspectiva parcial que serve; devemos ser hostis aos relativismos e holismos fáceis, feitos de adição e subsunção das partes. O "distanciamento apaixonado" (Kuhn, 1982) requer mais do que parcialidade reconhecida e auto-crítica. Precisamos também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista, que nunca podem ser conhecidos de antemão, que prometam alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação (HARAWAY, 1995, p.24).

Se o pesquisador está posicionando-se contra ou a favor da manutenção das estruturas de dominação ou, como Haraway (1995), demonstra que o relativismo, bem

¹² Publicado originalmente em: <http://outros400.com.br/urubuservando/4003>.

como o seu extremo oposto, a ciência positivista, são tentativas de estar em todos os lugares e ao mesmo tempo não implicar-se com nada.

É ela ainda que alerta para uma visão romantizada ao se pretender falar pelo outro em seu favor, julgando que entre os oprimidos reside o *locus* do conhecimento:

As perspectivas dos subjugados não são posições ‘inocentes’. Ao contrário, elas são preferidas porque, em princípio, são as que tem menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento (HARAWAY, 1995, p. 23).

O lugar privilegiado é mais uma forma possível de se conhecer, mas não é única e tampouco isento das contradições a que todas as demais estão suscetíveis. O que se percebe são tentativas pírias de falar sobre realidades gerais, sem corpo, sem sexo, sem raça, caindo em um vazio uníssono da ciência pela ciência. O feminismo negro mais do que uma agência de luta e reivindicação política, configura-se como um campo de saber que deve fazer parte das referências analisadas.

Destarte, a história da América latina segue contada pelos olhos da Europa e Estados Unidos, tendo implicações na forma e conteúdo do que é contado sobre mulheres negras já que os referenciais teóricos utilizados na academia fazem do “pensamento teórico e político também [...] subalterno, dentre eles as produções das afrodescendentes, das lésbicas, das poucas indígenas [que] são as mais subalternas” (CURIEL, 2009, p. 15, tradução minha).

O subalterno não poderá falar se as histórias e experiências seguirem sendo analisadas sob a lente do moderno-colonial, com a racionalidade da Europa e Norteamericana e suas sociabilidades que definem o resto do mundo como o “outro” não civilizado, natural, irracional e não verdadeiro (CURIEL, 2009).

Como bell hooks (1995) comenta no seu artigo “Intelectuais Negras” que é difícil e árduo para uma mulher negra entrar em uma Instituição de Ensino Superior, tornar-se intelectual em um mundo onde se divide teoria de prática, política/militância de academia e, sobretudo, para as próprias mulheres trilharem o caminho, por vezes, solitário do conhecimento acadêmico e poder se autodeterminar intelectuais. E quando conseguem driblar essas múltiplas barreiras correm o risco de cair no esquecimento acadêmico, como

escreveu Alex Ratts¹³ (2006) sobre a vida da historiadora e feminista negra brasileira Beatriz Nascimento, mais uma dentre tantas *hidden figures*.

Ainda assim

As intelectuais feministas negras devem ser defensoras pessoais de seu material, ser responsáveis pelas consequências do seu trabalho, ter vivido ou experienciado seu material de alguma forma e, estar dispostas a se envolver em diálogos sobre suas descobertas com as pessoas comuns, cotidianas (COLLINS, 2000, p.14).

Mais do que uma afirmação de que novos olhares teóricos e metodológicos são possíveis, o feminismo negro propõe que as experiências devem ser consideradas como instrumentos válidos e fontes ricas de teorizações a partir do que as próprias pessoas que as vivenciam tem a dizer. Do mesmo modo que as teorias e produções acadêmicas devem ser respaldadas por quem as vive no cotidiano, por isso mesmo, o cuidado ético não deve se dá apenas no campo das normativas e rigores acadêmicos, mas sim no sentido da possibilidade de ser compreendido por qualquer pessoa da academia ou não, evitando os tecnicismos que encerra a comunicação em um círculo de “privilegiados”.

¹³ RATTTS, Alex. Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

3 NAS PISTAS DA METODOLOGIA...

Até que um dia, por astúcia ou acaso, depois de quase todos os enganos, ela descobriu a porta do labirinto... Nada de ir tateando os muros como um cego. Nada de muros. Seus passos tinham – enfim! – a liberdade de traçar seus próprios labirintos (Mário Quintana - Libertação).

Nunca é tão simples decidir por qual caminho seguir (*metodos*). Ficamos tateando aqui e ali, deparamo-nos com várias estradas onde umas parecem não levar a lugar nenhum. E, talvez, aqui resida o problema, querer chegar a algum lugar, a um objetivo final, a respostas.

E um dia, por acaso ou teimosia, descobre-se que não são as respostas que nos movem e sim os questionamentos que permitem abrir outras possibilidades de caminhos a serem trilhados, construindo labirintos diferentes dos que são mostrados, podendo-se agora, enfim, inventar.

Não imaginava ser possível associar poesia com metodologia, pois ela sempre parecia um enorme manual e roteiro de “Como ser um bom pesquisador?” ou “Técnicas e procedimentos eficientes para sua pesquisa”. De algum modo esse labirinto da ciência moderna sufocava-me e, apesar do poder criativo inerente ao ato de pesquisar, no final, havia um ponto de chegada com verdades confirmadas ou refutadas, havia verdades.

Diante disso, comecei a perguntar-me como se (des)aprenderia a fazer pesquisa assim? No início bateu um desespero, um sentimento de “não vou conseguir fazer isso”. No entanto, questionei-me por que eu pensava desta forma. E a resposta foi uma: medo.

Dá medo se implicar, misturar-se, sair das bases técnicas da certeza inabalável. Medo de não encontrar aqueles sujeitos – mulheres negras, de que tivesse de mudar os objetivos, os parâmetros, o local, enfim, a pesquisa toda, medo de que ela não fosse como imaginei. E me vi, novamente, no labirinto do conhecido. Respirei e pensei: tenho que implodir esses muros e parar de tateá-los.

Abrir-se para invenção é se arriscar, pois enquanto campo aberto - que bom que as coisas podem mudar - podem ser completamente diferentes do instituído ou idealizado. Foi, então, que reconheci meus muros e pude avançar na construção dessa metodologia.

Diante disso, escolher qual metodologia adotar nesta pesquisa não foi tarefa fácil, foram momentos de muita angústia que por vezes tomaram a forma de paralisia produtiva.

Ideias conflitantes, autoras/es que ora pareciam falar a mesma língua, ora estavam falando de coisas completamente diferentes, a sensação de haver um abismo entre os diálogos dentro dos muros seguros da universidade e a instabilidade da vida concreta de mulheres negras.

Pesquisar, longe de ser uma representação espelhada de um mundo *a priori*, é debruçar-se sobre práticas discursivas situadas em acontecimentos históricos (sejam eles políticos, tecnológicos, midiáticos etc.) que permitem circunscrever o que somos, fazemos e pensamos, criando condições, possibilidades de não ser, não fazer ou não pensar do modo instituído (BARROS; LUCERO, 2005). Em suma, é abrir portas no labirinto que permitam o devir dos novos passos do que posso ser, fazer e pensar.

O ato de pesquisar nessa perspectiva acarreta no misturar-se da/o pesquisadora/o, em envolver-se, criando realidades em cooperação com o que deseja pesquisar. Por isso, deve questionar o que pensa, o que faz, o que sente se deixando afetar pela diferença, que não é um simples reconhecimento de possibilidades, mas um romper com naturalizações. Tendo o compromisso de não cooptar com práticas cristalizadas de dominação e discriminações, pois ela também é parte ativa no processo de (des)construção. E, por fim, a postura política de se posicionar pelo que favorece a vida em seu senso inventivo, isto é, pelo “critério de afirmação da sua potência criadora” (BARROS; LUCERO, 2005, p. 11).

Mas, parafraseando Mário Quintana, as pesquisas precisam ser materializadas (escritas), sejam por acidente de publicação ou por morte do autor, entre um e outro, que bom que foi pelas pressões dos prazos. E este tópico pretende apresentar os meandros que me guiaram, enfim, até à dissertação. Que longe de ser uma cópia exata é um compêndio, pois deixa escapar muitos passos e vozes que ficaram de fora, seja pelo tempo, pelos objetivos ou mesmo por que não se pretendeu esgotar a temática.

3.1 Situando a pesquisa(dora)

Quando decidi que iria seguir uma vida na pós-graduação não sabia a dimensão que isso poderia representar em âmbito político, embora este percurso ativista tenha se iniciado para mim desde o início do curso de Psicologia. Um dos desafios é manter uma vida atuante ao sair dos muros seguros da instituição onde ser oposição, de esquerda, radical é até divertido. Ainda assim tentei perseguir algo que me movia, pois como uma

companheira de movimento dizia; “quando se rompe a bolha é bem difícil conseguir voltar para ela”.

Mas dessas tentativas vieram as crises por inúmeros motivos e, um deles, que hoje consigo denominar, foi o feminismo. Naquela época eu vivia um tipo de feminismo e, embora tenhamos muitas convergências, não foi lá que me descobri; mulher negra. Pois, essa condição era subsumida no discurso de que somos da classe explorada, desprovida, trabalhadora, o que não deixa de ser verdade. Contudo, se a classe nos une, a raça nos coloca em lócus de análise e, em alguns casos, de ações bem diferentes.

Não foi fácil e nem sem dor chegar a essa conclusão e nem até aqui. Entretanto, da ruptura fez-se descoberta em um movimento de voltar-me sobre e para mim. E, em certo dia, fui a um evento¹⁴ de mulheres negras e ouvi histórias como quem vê um filme da sua vida no palco de onde as falas eram proferidas. Eu fui sozinha, mas não me sentia só! Na ocasião eu só conhecia uma pessoa que estava no espaço que só encontrei no final da atividade. Aquelas histórias sobre muitas mulheres negras e sobre elas próprias me eram familiares. E um novo caminho de solidariedade, ainda que timidamente, vem sendo trilhado desde então.

Concluir essa dissertação também não foi fácil, “nunca é”, alguém diria, mas a vida das mulheres negras nos coloca em situações diferentes já que lidamos com gênero-raça e classe exigindo outras formas de solucionar o que obviamente o sistema ignora e padroniza em tempos, prazos, isto é, em um modelo branco e masculino de estar na academia

Minha própria vida, ainda que eu reconheça a tolerância de trânsito e acesso que tenho, teve momentos que exigiram mais do que sentar e estudar sem se preocupar com o resto. Adoecimento familiar, meu envolvimento com ativismos diversos diante da conjuntura política do país com a retirada de direitos sociais, praticamente mudei-me para as ocupações que ocorreram em novembro e dezembro de 2016, principalmente a que aconteceu na UFPA, o único computador velho parou sem que eu tivesse salvado em outro lugar as cópias dos escritos e textos mais importantes, óculos que quebrou sem ter dinheiro para comprar outro (tenho 4,25 de miopia), mudanças nos temas de pesquisa em virtude da burocracia institucional e do Comitê de Ética, incertezas acadêmicas, profissionais, existenciais e sim, como não pode faltar na vida de mulheres negras, os

¹⁴ Seminários da Marcha Nacional das Mulheres Negras, Belém, 28 de março de 2015.

relacionamentos amorosos que parecem acertar o “momento exato” de estragar nossas vidas. Foi preciso exercitar a concentração, repetir para mim mesma: “eu escolhi e batalhei por esse caminho acadêmico”, lutar contra outros como “mas aquele show, aquela cerveja com os amigos”. Foco: “não, hoje não posso sair, vou ficar em casa escrevendo”. Com momentos em que foi inevitável dizer: “preciso relaxar, um cinema talvez”. E assim fui (con)vivendo e construindo a presente pesquisa: conversas, comentários e postagens em “Facebook”, rodas de conversa, palestras, filmes, séries, músicas, entre outras. A nossa vida não para esperando que a gente encontre o momento perfeito para escrever. Mas uma hora tem que sair.

Essa breve digressão se faz necessária para que eu pudesse situar o mote dessa pesquisa, mote do meu percurso na pós-graduação e mote de vida. Recupero assim uma passagem da feminista negra Audre Lorde (1979, p.24): “pois, as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa-grande”, do mesmo modo outras ferramentas se fizeram necessárias para reconstruir meus passos.

Desde outubro de 2015, faço parte de um movimento denominado Rede de Mulheres Negras (daqui para frente usarei apenas Rede) onde entrei em contato com mulheres negras de realidades diversas. Atualmente a Rede conta com 17 mulheres orgânicas, não tem sistema hierárquico de representatividade, atuando de forma horizontal onde todas têm mesma voz e vez nas decisões, orientamo-nos pelo feminismo negro.

A Rede emergiu no dia 23 de outubro de 2015, no “I Seminário de Mulheres Negras na UFPA” (ANEXO A). Mas, ela começou a ser gestada quando Samily Maria (Rede, não orgânica atualmente) recebeu a missão de conseguir o ônibus que sairia da UFPA para ir para “Marcha de Mulheres Negras”, em Brasília. A ideia era juntar nomes de mulheres negras da universidade que iriam para a Marcha. Ela me procurou para que eu a ajudasse, então criamos um grupo no aplicativo “WhatsApp”, com as mulheres negras que conhecíamos de lá. Acabou que não deu certo o ônibus, posto que para um dos gestores da época não havia mulheres negras na UFPA. E na ideia de mostrar que sim haviam mulheres negras na UFPA, bem como conseguir nomes para a viagem surgiu a ideia do seminário. Convocamos algumas reuniões presenciais nas quais na primeira, fomos só ela e eu, na segunda foram mais cinco moças e o Seminário saiu, depois disso começamos a estreitar laços e perceber a necessidade de nos organizar e nos autofortalecer.

A Rede tem por missão fortalecer a luta feminista anti-eticorracista, empoderando e afirmando positivamente a identidade afro-negro-amazônida para o combate das diferentes opressões que atravessam a realidade das mulheres negras.

Temos como alvo principal o protagonismo e fortalecimento de mulheres negras das mais diversas vivências: 1) resgatando a nossa história não-oficial a partir de autoras e autores negras/os; 2) afirmando positivamente a negritude a partir da valorização estética, moral e psicológica; 3) interseccionar as opressões como forma de pensamento feminista negro; e 4) afirmar mulheres negras enquanto sujeitas políticas ativas por meio do Feminismo Negro.

Considerando a particularidade histórica dos países latino-americanos e caribenhos, em especial o Brasil, que carrega uma dívida histórica para com a população negra. Esta que segue sem amplas condições materiais e intersubjetivas de reconstruir nossas histórias, memórias e nos reconhecer como negras/os em um país que cultua o mito da democracia racial, nossa principal meta é fazer frente, denunciar e combater o racismo estrutural que move as relações econômicas, políticas, sociais e afetivas, capaz de estabelecer hierarquias intragêneros.

As atividades têm sido desenvolvidas na região metropolitana de Belém, particularmente nas cidades de Ananindeua e Belém, estado do Pará. O grupo tem realizado trabalhos de formação e acolhimento para as mulheres que se aproximam de nós, ações e palestras em escolas, universidades, presídio feminino, espaços comunitários sobre feminismo, preconceito racial, violência contra mulheres, orientações sexuais e de identidade de gênero, bem como abordando temas como a criminalização e genocídio da juventude negra brasileira. Atividades estas como oficinas de turbante, de abayomi, stêncil/grafitagem, contação de histórias negras, rodas de conversas, cine-debates. Buscamos para tal, parcerias com escolas públicas, centros acadêmicos de universidades, associações comunitárias, outros grupos de mulheres, do movimento negro, LGBT e grupos afro religiosos, bem como grupos diversos de valorização da cultura negra e indígena.

Nosso público-alvo é, sobretudo, mulheres negras, da infância a idade adulta, de diferentes escolaridades, religiões, profissões e/ou desempregadas, entre mulheres casadas, solteiras, com ou sem filhos, urbanas-periféricas da região metropolitana de Belém visando o fortalecimento e empoderamento delas.

Entre idas e vindas, crises, trocas de afetos e fomento de atividades organizamos algumas atividades de formação interna para reconhecimento, estreitar os laços, fortalecimento da identidade e troca de saberes. Possuímos uma página no “Facebook”¹⁵, e-mail (redemulheresnegras@gmail.com), grupos no WhatsApp e “Face”, alguns livros doados e seguimos de forma autogestionada e sem apoios ou vinculações partidárias e/ou financeiras.

Estreitamos relações com outras entidades do movimento negro, a exemplo do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), grupos de estudo como o NosMulheres pela igualdade de gênero etnicorracial (UFPA), entre outros.

Construímos o “I Seminário de Mulheres Negras na UFPA”, em 2015, estivemos na organização das duas Marchas das Mulheres Negras em Belém em 2016 e de 2017 (ANEXO B e C), bem como na campanha dos 75 dias de ativismo contra o racismo (12 de maio a 25 de julho de 2017) que teve por tema “Mulheres Negras Amazônidas em Movimento: contra o Racismo e outras Violências¹⁶” (ANEXO D), organizado por diferentes entidades e mulheres negras autônomas como Cedenpa, Slam Dandaras do Norte, Movimento Feminista Mulheres do Fim do Mundo, grife Nêga-neguinha, entre outras. Em setembro de 2017, participamos do II Encontro Nacional de Negras Jovens Feministas (São Paulo).

Assim, é importante pontuar que essa pesquisa começou antes da delimitação do tema uma vez que meu contato com pessoas e leituras em geral se iniciou quando comecei o processo de identificação com minha negritude. Olhos, ouvidos e interesses se voltaram para tudo que pudesse me auxiliar a entender essas novas contra-narrativas que despontavam no meu horizonte.

Por exemplo, tínhamos saído do grupo de estudo “Nosmulheres pela equidade de gênero etnicorracial” e fomos para um bar, a conversa fluiu descontraída entre uma cerveja e outra, no que não lembro muito bem como começou um assunto sobre quem era negra ou não. Conversa vai e vem, histórias também e a negritude estava sendo marcada em termos de um fenótipo, foi um papo meio confuso que eu ouvi mais do que intervi. Uma moça que se lê enquanto negra, teve sua negritude questionada, contou sua história familiar, no que surgiram questionamentos por três outras mulheres negras da sua

¹⁵ <https://www.Facebook.com/rededemulheresnegras/>

¹⁶ Proposto pela Rede de Mulheres Negras.

autodeclaração. Eu indaguei sobre a raça ser uma construção social, mas não teve muito efeito, voltei a ficar como ouvinte dos relatos. Ela não era branca, mas não sofria o racismo como mulheres negras, então seria amazônida. No dia seguinte a moça que teve a negritude questionada me procurou pelas redes sociais para continuar o assunto e uma das mulheres negras que a questionaram também, ambas preocupadas com essa marcação: o que é essa categoria mulher amazônida, afinal? Uma marca de um contexto, de uma história colonial particular a que somos submetidas por estar nessa região. Olha aí meu tema e minhas inquietações. O que era para ser um momento qualquer de descontração, mostrou os atravessamentos do campo-tema uma vez que os sentidos estão se dando a todo momento, sendo revistos, negociados e modificados!

Nesse sentido a presente pesquisa entre idas e vindas, começou a indagar sobre o que possibilita o surgimento de novas auto definições acerca do reconhecimento de uma negritude na Amazônia, em particular na Grande Metrópole de Belém? Pergunta essa que mais do que buscar uma verdade do que é ser negra, volta-se para o por que ser negra na Amazônia e o que tem contribuído para a emersão desses novos modos de subjetivação?

3.2 Entre pés e compassos dos procedimentos: conversas e trocas entre irmãs

Em meados de 2016, mas sobretudo em 2017, a Rede passou por questionamentos internos relacionados à identidade quanto ao fenótipo de integrantes e sua identificação enquanto negra. Isso levou a reflexões sobre “quem era a Rede?” “Critérios para fazer parte?” Perguntas que, embora latentes, vieram à tona esse ano (2017) com mais força.

Inicialmente, não nos preocupamos em definir esses parâmetros, pois se tratava de uma Rede que acolhia e trocava afetos, propunha atividades, chegamos a elaborar uma carta manifesto com pontos de quem somos, princípios e objetivos, mas não foi finalizada até o presente momento. Depois das demandas surgidas, reunimos falamos sobre nossas angústias e decidimos apostar em uma formação política que nos ajudasse a dirimir as dúvidas e foi com esse intuito que realizamos duas rodas de conversa intituladas “Ser negra na Amazônia” (ANEXO E), em dias diferentes e haverá uma terceira com o mesmo tema no segundo semestre. Após isso a Rede reunirá para decidir rumos novos ou não.

A primeira Roda “Ser negra na Amazônia” ocorreu no dia 08 de abril de 2017 na Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ), localizada no bairro da Campina, em Belém, e teve por facilitadoras duas integrantes do Cedenpa: Nilma Bentes (agrônoma) e Maria

Malcher (geógrafa); e a historiadora, quilombola e poetisa, Roberta Tavares (integrante da Rede, não orgânica).

Essa roda de conversa ocorreu em uma sala de aula da instituição na qual participaram 26 mulheres. Cada facilitadora explanou a partir da sua perspectiva acerca do assunto por cerca de 15 minutos e após foi aberta para contribuição das demais participantes. Nenhum homem esteve presente e uma mulher branca participou. (As rodas de formação não têm restrições de público, sendo garantido, contudo o protagonismo e preferências de falas de mulheres negras).

A segunda roda ocorreu no dia 20 de maio de 2017 no Casulo Cultural, espaço localizado no centro de Belém e teve por facilitadoras Mônica Prates Conrado, NosMulheres e Marilu Campelo, Grupo de estudos Afro-Amazônico (GEAM-UFPA). Seguindo a mesma dinâmica de exposição inicial das facilitadoras e posterior abertura para contribuição dos presentes, estando presentes 28 pessoas, sendo três homens (dois brancos) e uma mulher branca.

Ambas as rodas de conversa tiveram captura de fotos e registro em áudio, devidamente informados aos presentes que servirá tanto como memória para Rede quanto uma das fontes da presente pesquisa. Estive nas duas rodas de conversa, bem como analisei os áudios das mesmas. A primeira roda de conversa teve alguns momentos de exaltação dos ânimos quando a participante heteroclassificada como branca pelas demais se posicionou como sendo negra, mas passado esse momento as trocas ocorreram sem outros conflitos e com grande participação dos presentes, talvez em virtude da proximidade entre nós. A segunda ocorreu sem tensionamentos e foi igualmente participativa. Os contatos foram muito proveitosos e em ambientes agradáveis.

Outra fonte foi uma roda de conversa sobre “Enegrecer em terras morenas” proposta por mim e realizada no dia 03 de fevereiro de 2017, cuja escolha das participantes deu-se levando em consideração pessoas do meu convívio sócia, político e acadêmico de diferentes tons de pele e tipo de cabelo. As idades variaram entre 20 -30 anos, envolvimento com alguma atividade, ativismo, conteúdo de relações étnicorraciais, com escolaridade ensino técnico e superior, residentes nas cidades de Ananindeua e Belém.

Para a realização da roda de conversa, entrou-se em contato com 14 (catorze) mulheres negras no que foi enviado um e-mail contendo um convite (APÊNDICE A) e

pedindo o preenchimento de um formulário (APÊNDICE B) para fins de inclusão ou exclusão na roda de conversa, bem como de aceite da mesma. Do total, 10 (dez) mulheres responderam, todas com o critério de autodeclaração negra assinalado e com interesse em participar da pesquisa. No dia da roda de conversa compareceram 3 (três) mulheres negras.

O local escolhido para realização do grupo foi a Universidade Federal do Pará, em virtude de a maioria das sujeitas transitarem por esse espaço e pela disponibilidade de sala para realização da roda de conversa. Uma das problemáticas em decorrência do espaço, foi o barulho externo que por vezes atrapalhou a gravação do áudio e também algumas pessoas que entravam e saíam da sala. Alguns conteúdos que surgiram não puderam ser aprofundados, pois exigiam maior privacidade.

É difícil considerar o porquê algumas mulheres desistiram de ir no dia da roda de conversa, mas todas me posicionaram sobre seus motivos alegando querer participar em outro momento, as justificativas variaram entre questões de saúde, viagem e chuva (esse período é um dos que mais chove em Belém).

A roda de conversa iniciou com a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (APÊNDICE C) no que todas concordaram e assinaram, ficando cada uma com uma via. Posteriormente iniciei explicitando o meu posicionamento em relação à pesquisa que eu estava ali como participante também e não estava atrás de verdades e tampouco para analisar psicologicamente ninguém. A roda começou com elas contando suas experiências em relação ao processo de afirmar uma negritude com temas que rodaram em torno da família, escola, relacionamentos amorosos e estética negra; duas são heterossexuais e uma lésbica. Uma das participantes, em particular, parecia mais dispersa e precisei instigar para que ela participasse da roda, alguns temas foram muito angustiantes principalmente no tocante a rejeições estéticas e abusos sexuais.

A roda de conversa durou mais de uma hora e precisou ser interrompida pelo horário de entrega da sala. De um modo geral, vários assuntos foram abordados na roda de conversa e fluíram com facilidade em virtude do vínculo já existente entre as participantes, outros poderiam ser melhor aprofundados em conversas mais individuais.

Conforme já mencionado o Diário de Campo foi outro recurso do qual lancei mão haja vista a maior fluidez e flexibilidade de registro e construção de sentidos que essa ferramenta possibilita em sua conexão com o campo-tema o qual estou constantemente

imersa, portanto, sendo atravessada por ele de diferentes formas e por inúmeras atrizes sociais. Foram pequenas falas que me chamaram a atenção, textos lidos, memórias minhas que emergiram em determinados momentos, sentimentos, inúmeras “tretas” virtuais e reais, etc. Destaco das anotações, o projeto de documentário em andamento da Rede, cujo tema do piloto é sobre Negritude e presença feminina na Amazônia, em particular as contribuições da entrevistada Thiane Neves Barros cujas falas convergem com o tema da presente pesquisa. As perguntas eram semiestruturadas e a condução da entrevista com a Thiane foram feitas por quatro integrantes da Rede, incluindo a mim.

Faço a ressalva que pretendia trabalhar com entrevistas individuais em uma perspectiva construcionista a qual não se resumiria a coletar dados, dado que o processo é de coprodução, só que devido aos constantes imprevistos que impossibilitaram a presença ora da entrevistada, ora da pesquisadora, bem como algumas desistências, tive que abandonar as entrevistas e redirecionar os focos para as rodas de conversa e diário de campo.

Deste modo, o modelo construcionista da Psicologia Social oferece alternativas que nos auxiliaram; como a observação participante, conversas no cotidiano, grupo dialógico, diário de campo, produção de sentido, campo-tema.

A observação participante,

Numa **perspectiva construcionista** não está à procura de uma verdade a ser descoberta ou desvendada, tampouco tem a pretensão de esgotar todos os aspectos do tema estudado. A nossa intenção é estabelecer diferentes formas de convívio entre o/a pesquisador/a e os/as interlocutores/as da pesquisa com o objetivo de compreender e interpretar os sentidos produzidos pelas pessoas do lugar (CARDONA, CORDEIRO, BRASILINO, 2014, p. 135, grifo das autoras).

Antes de ser uma técnica, a observação participante é uma escolha epistemológica, pois se pretende abandonar o sentido contemplativo que o termo denota, como expectador do mundo ao redor, e mergulhar “no” cotidiano em um processo conjunto de produção de sentidos (CARDONA, CORDEIRO, BRASILINO, 2014).

Igualmente, referem-se a uma negociação dos pontos de vistas, das versões de sentidos, assim, “mantém, transforma e desafia os posicionamentos que vão ocorrendo durante a sua produção [...] podendo, no decorrer da entrevista, ser agrupadas,

questionadas, ratificadas, categorizadas e/ou ressignificadas” (ARAGAKI et al, 2014, p.58).

Dito isso, corroboro com a perspectiva de Peter Spink para quem o campo-tema vai além do local físico de uma coleta de dados, somos atravessados de diferentes formas e momentos por “redes complexas de sentidos, e que permitem que vá sendo construído num constante diálogo acerca do tema de pesquisa” (2003, p. 353). Assim, conversas no cotidiano, tidas como informais se inserem como campos ricos de produção de sentidos; “o sentido é um empreendimento coletivo por meio do qual as pessoas, na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e localizadas, constroem os termos a partir dos quais compreendem e se posicionam em situações cotidianas” (SPINK, 2010, p.329).

Nessa perspectiva metodológica, o diário de campo emerge como um instrumento da pesquisa que permite a abrir-se para o que nos atravessa constantemente, ganhando formas e sentidos fora da formalidade da escrita da dissertação que muitas das vezes atua aprisionando nosso poder criativo. Assim,

O diário consegue fundir as palavras e as coisas, à medida que as acolhe em suas páginas. E cada vez que tais páginas são abertas, abrem-se fluxos de possibilidades de comentários; abrem-se para o inédito. O diário permite a impressão de notas (como na música) já ouvidas ou conhecidas, mas que serão montadas de outra forma produzindo certa “composição” (como as conclusões de uma pesquisa) (MEDRADO, SPINK, MELLO, 2014, p. 278).

Deste modo, a pesquisa foi sendo construída por muitas vozes e corpos em um dialogismo o que inevitavelmente, no momento de redigir o produto final acabou suprimindo muitas sonoridades. Entretanto, procurei caminhar com ética, estética e política, guiando a pesquisa como um campo aberto às possibilidades, que incluem mudanças radicais quando do contato com outras sujeitas. Foram muitas as mudanças.

Para Mary Jane Spink e Maria Gimenes (1994), atribuir sentido ao mundo perpassa por “uma atividade cognitiva, ou seja, implica no uso de conexões neurais habituais desenvolvidas pela experiência no enquadre das contingências do contexto cultural e social” (p. 151). Mas, significa também posicionar-se em uma rede intersubjetiva, isto é nas trocas e produções sociais, bem como se localizar no curso dos acontecimentos, ou seja “reconhecer-se como sujeito histórico” (p. 152) em um mundo polissêmico que cria várias versões de realidade.

É no momento em que conhecemos que atribuímos os sentidos do e no mundo, assim o conhecimento compreendido como processo de produção de sentidos remete ao modo como nos posicionamos o que implica em uma constante negociação das possíveis identidades sociais (SPINK, GIMENES, 1994).

A produção de sentido depende necessariamente da história seja ela em nível pessoal ou das formações discursivas inerentes a cada cultura que longe de um saudosismo ou fixidez no passado, trata-se de aceitar a processualidade do nosso estar no mundo em que acessar essa memória individual e afetiva “obriga cada um a se lembrar e a reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade” sempre negociadas e em transformação. (SPINK, GIMENES, 1994, p. 152).

Para as autoras “o dado empírico por excelência para a compreensão do conhecimento como produção de sentido são práticas discursivas” (Ibdem, p.153). Apoiadas nas contribuições de Davies e Harré (1990), aludiram às práticas discursivas como sendo os modos com que as pessoas constroem discursivamente suas realidades psicológicas e sociais. Já o discurso seria a institucionalização dessa linguagem mediante as configurações existentes para sua produção e uso.

Deste modo podemos compreender a experiência advogada pelo pensamento feminista negro como inserido no campo das práticas discursivas, uma vez que é pelo ato de conhecer e posicionar-se diante das relações intersubjetivas que mulheres negras constroem os sentidos de seu lugar específico no mundo, acerca de si mesmas e dos demais sujeitos. Assim se percebem historicamente como sujeitas ativas da realidade, da produção do conhecimento e dos sentidos atribuídos aos lugares que ocupam em determinada cultura e contexto social.

Mulheres negras produzem sentidos variados sobre sua condição, negociando e recorrendo a um passado histórico de relações assimétricas cumulativas que impediam e, por vezes, continuam a impedir que a polissemia aconteça, buscando nessa memória afetiva tanto uma consciência compartilhada com seus grupos de referência, como nas relações de pessoa-pessoa e suas diferentes versões de realidade para entender esse ser-mulher-negra-amazônida, não tanto enquanto uma identidade essencial, mas enquanto a processualidade negociada que permitiu a reivindicação dessa posição social.

Buscando romper com a concepção de intelectualidade vigente que hierarquiza os saberes, sobrepondo um certo modo de fazer ciência sobre o conhecimento que pessoas

formulam em seus cotidianos, isto é, do senso comum, que em vários momentos as conversas no cotidiano foram consideradas nessa pesquisa como fonte de produção de sentidos e uma prática de pesquisa rica de contribuições, entendimento, delimitação do tema e (re)direcionamentos de caminhos.

Tratando-se da redação final da presente pesquisa, esta é a materialidade do que consegui apreender das diversas mulheres negras com as quais cruzei pelo caminho, as leituras realizadas, as conversas no cotidiano, os grupos de pesquisa, as atividades acadêmicas e extra academia das quais participei seja como ouvinte ou como convidada, ou seja, uma polifonia cujas vozes aqui transcritas em consonância com a singularidade, uma das características da ética do cuidado, conforme já exposto. Nenhuma sobrepõe-se às demais e todas tem sua importância, nem leituras científicas, livros de intelectuais, nem mesmo a pesquisadora tem pretensão de superioridade em relação às experiências vividas, os relatos das rodas de conversa, as anotações do diário de campo.

Para tal, os excertos das rodas de conversas foram transcritos nessa dissertação em itálico, a qual foi redigida costurando as vozes das rodas de conversa com a de autoras/autores e outras anotações importantes para compreensão do processo de racialização de mulheres negras na região metropolitana de Belém, em um diálogo. Assim, não será feita análise de conteúdo das falas nas rodas e elas não se constituem por objeto, mas sim enquanto sujeitas que a partir das suas/nossas experiências ampliam o debate a partir do seu lugar *outsider within*, logo, não será feita uma exposição de todas as rodas em ordem cronológica e em respeito ao sigilo ético usei nomes fictícios indicados ao longo do texto, sendo contudo, mantido o nome das facilitadoras das rodas nos trechos utilizados.

Dissertar sobre um tema tão complexo e dolorido foi certamente desafiador, por isso mesmo fiz a opção de alinhar as diversas narrativas de forma livre dando a impressão de uma conversa corriqueira contigo, cara leitora ou leitor, ainda assim, são acima de tudo conversas em aberto, posto que há lacunas sem a pretensão de encerrar em conclusões.

Assim, escrever essa dissertação foi uma das partes mais delicadas desse processo, pelo cuidado empático com as mulheres negras que foram citadas, com a escolha dos nomes, na harmonia e rearranjo dos diálogos haja vista a ética da responsabilidade social que me atravessa. Lembrando que, antes de nós, outras trilharam esses caminhos e muitas vozes nos atravessam e nos constituem, assim as retomadas acerca da história no Brasil e

na Amazônia têm por finalidade, além dos diversos motivos já expostos, enquanto veias abertas que possibilitaram a construção das narrativas atuais a respeito das negritudes e, mesmo de um discurso hegemônico da mestiçagem.

3.3 Da ética com H-Elas, negras

Ética é um termo com diversas interpretações, fruto de longos debates filosóficos, sendo “comumente usada para se referir a esses costumes considerados valores e obrigações para a conduta dos membros de um grupo ou de uma sociedade” (CORDEIRO e cols., 2014). No entanto, costumes e morais são construções sócio-históricas naturalizadas ao longo do tempo.

Segundo Cordeiro e colaboradores (2014) essas regras de conduta previstas em resoluções, códigos e outros, são éticas prescritivas que surgiram no pós Segunda Guerra Mundial com o tribunal de Nuremberg que culminou nos seus dez princípios éticos que passaram a nortear as pesquisas com humanos. De lá para cá, várias resoluções e convenções internacionais surgiram no intuito de garantir a segurança, o bem-estar e liberdade das pessoas nas pesquisas.

O Conselho Federal de Psicologia, por exemplo, lançou a resolução 018/2002 que prescreve as normas para atuação do psicólogo em relação ao preconceito e discriminação racial. “Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo.” Mais adiante aponta “Art. 3º - Os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante o crime do racismo.” Sabemos que a resolução por si só não é suficiente para garantir uma postura crítica e mesmo ética sobre o assunto, não é raro ouvir de pessoas que foram procurar um profissional de psicologia que “racismo não existe” ou que “isso é coisa da cabeça dela” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2002).

Indo um pouco além, ética pode ser vista como uma “política ontológica não absoluta, [...], mas relativa.” (CORDEIRO e cols., p. 41). Relativo não porque fica em cima do muro, como o termo pode dar a entender e, sim por considerar que os valores éticos são construídos e “equivalentes no que diz respeito à sua *fundamentação última*” (IBÁÑEZ, 2005, citado por CORDEIRO e cols., p. 42). Ou seja, bom ou mau, só podem ser compreendidos de forma situada no campo do jogo de poder que possibilitaram

relações assimétricas e de dominação. E fazer essa aposta é dizer que um argumento que sustentam práticas racistas não é melhor fundamentada que uma antirracista, são posicionamentos que precisam ser analisados dialógica e historicamente no emaranhado das práticas discursivas.

Compreender a ética para além da prescrição (mas sem desconsiderá-la), implica posicionar-se a partir das experiências da pesquisadora/pesquisador “opondo seus valores aos dele(a) e explicitando as razões para tal contraposição (IBÁÑEZ, 2005, citado por CORDEIRO e cols., p. 43), negociando e sendo copartícipe nessa polifonia.

Diante disso, a ética está presente desde o momento que escolhi sobre o que pesquisar até a (in)conclusão materializada na presente dissertação. Em um diálogo constante e até mesmo conflituoso entre a concretude da vida de mulheres negras e as ferramentas metodológicas a que recorri, como transcrever a pesquisa e assim por diante. Não é raro ouvir que pesquisadores vão até seus “locais” de pesquisa, coletam seus “dados” e depois não retornam para uma devolutiva. Ranços esses de um modo de fazer pesquisa, que ao se propor hegemônico levou ao que Boaventura de Sousa Santos (2009, apud TAVARES, 2009) denominou de epistemicídio:

Assistiu-se, assim, a uma espécie de epistemicídio, ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas. Trata-se, pois, de propor, a partir da diversidade do mundo, um pluralismo epistemológico que reconheça a existência de múltiplas visões que contribuam para o alargamento dos horizontes da mundaneidade, de experiências e práticas sociais e políticas alternativas. Não se questiona a importância e o valor da intervenção científica ao longo dos dois últimos séculos, sobretudo através da produtividade tecnológica, mesmo tendo em consideração os problemas criados para os quais a ciência moderna não tem solução. No entanto, este monopólio da ciência não pode ocultar e impedir-nos de reconhecer que há outras formas de conhecimento e outros modos de intervenção no real para os quais a ciência em nada contribuiu.

O que o autor trouxe foram as consequências históricas da hegemonia epistemológica europeia, propondo uma “epistemologia do Sul”, que leve em consideração a multiplicidade das formas de conhecer/saber, a contextualização, recolocando-as no campo das tensões do poder, sem desconsiderar que nós, temos corpos,

histórias e várias cosmovisões marcadas pelo colonialismo, capitalismo e moderno mundo cristão ocidental; pilares da epistemologia dominante.

Para Santos (2009) nossas formas de conhecer, as pessoas consideradas aptas a isso e mesmo o que se conhece foram submetidos ao rigor de uma ciência cuja finalidade foi impor “uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um modelo antropológico, de um pensamento único e sua imposição universal” (SANTOS, 2009, p. 183). Assim, a ética atravessa não só a escolha de nossas ferramentas metodológicas, mas nossa cosmovisão ocidental e como nos posicionamos nas teias das relações de poder, visto que nosso próprio pensamento segue colonizado.

Sobre esse ponto é importante trazer a história de Henrietta Lacks (1920-1951), mulher negra moradora da área rural de Baltimore, EUA. Casada, mãe de cinco filhos desenvolveu câncer de colo de útero e faleceu em função do múltiplo comprometimento dos órgãos. Durante o tratamento, teve uma amostra de suas células coletadas que foram distribuídas para muitos centros de pesquisa, no *post mortem* foi realizada uma autópsia com o consentimento do seu marido e novamente recolhido material para fins de pesquisa.

Suas células fizeram parte de pesquisas dos genes que causam câncer e daqueles que o suprimem. Ajudaram a desenvolver remédios para tratamento de herpes, leucemia, gripe, hemofilia e mal de Parkinson, e têm sido usadas para estudar a digestão da lactose, doenças sexualmente transmissíveis, apendicite, longevidade humana, acasalamento dos mosquitos e os efeitos celulares negativos de trabalhar em esgotos. Seus cromossomos e proteínas foram estudados com tamanho detalhe e precisão que os cientistas conhecem cada uma de suas peculiaridades. Como os porquinhos-da-índia e camundongos, as células de Henrietta se tornaram o burro de carga típico dos laboratórios (SKLOOT, 2011, p.13).

Entretanto, em nenhum momento Henrietta assinou ou autorizou que suas células tivessem a finalidade da pesquisa e mesmo assim as células HeLa, “codinome dado às primeiras células humanas imortais do mundo - suas células, retiradas do colo de seu útero meses antes de ela morrer” (SKLOOT, 2010, p. 11) serviram para a criação de tecnologias, vacinas e medicamentos. Somente em 1973 que a família de Henrietta tomou ciência “de que as células passaram a ser comercializadas e tinham contribuído para importantes avanços científicos, não só nos Estados Unidos, como em outros países” (GUEDES, 2013, p. 1415).

Nessa época ainda não havia uma legislação específica sobre as pesquisas com humanos, mas fica o registro sobre as “células negras” que ainda na atualidade, são usadas como meros objetos de interesse científico. Por isso, falar em ética, traz consigo os aspectos políticos dela, uma vez que nosso modo de fazer ciência implica em posicionamentos, discursos ao qual se atribui um caráter de verdade, uma forma de conhecimento que produz saberes e subjetividades, implicando em vidas e mortes.

4 UM CORPO POLÍTICO: POR MAIS QUE A GENTE ENTRE MUDA E SAIA CALADA, MAS NOSSO CORPO VAI DIZER TUDO

Entre um embalo e outro da rede vinha a pergunta: quais histórias esse corpo negro carrega? Levantei, abri a janela, tinha acabado de cair aquela chuva das três, se bem que hoje em dia ela nem é mais tão pontual assim, de qualquer modo o clima estava agradável, deu para amenizar o calor terrível que tem assolado Belém. Fiquei debruçada na janela por horas olhando as mangueiras, os carros e as pessoas que passavam e tentando imaginar a história de cada uma, observando quantas cores de pele, quantos tipos de cabelo.... Afinal, como mulheres se percebem negras na Amazônia? Será se essa percepção acontece? O que leva mulheres negras a afirmar uma negritude? E como a gente vai dizer quem é negro e quem não é? É raça, é cor, o que é afinal?

Não foi bem assim que as inquietações surgiram, mas poderia ter sido. Não tem um momento exato, talvez sempre estivessem de algum modo latentes, esperando o momento de se manifestar, perdidas entre memórias fragmentadas e coisas não nomináveis até então. Foi preciso percorrer uma longa estrada para tentar encontrar escapes que amenizassem os incômodos caminhos que ainda estou trilhando.

Não era ali naquela janela que eu conseguiria entender as minhas perguntas, eu precisava me movimentar, procurar, perguntar. Lembrei-me de uma amiga, Yanara, preta retinta, da época da graduação. Eu estava na semana dos calouros dela no que ela me aborda e diz: “eu não sabia que batom vermelho ficava bonito em mulher preta, mas não é que fica!”. Como assim eu sou preta? Eu? Preta? Olhei ao redor só para ter certeza se era comigo mesmo que ela estava falando e era sim. Não recorde de ter feito algo depois disso e nem se essa surpresa acompanhou meus pensamentos ao longo do dia. Anos depois eu estava assistindo a um programa de TV e ouvi a entrevista de uma mulher negra incrível, gravei seu nome: Djamila Ribeiro. Adicionei ela no Facebook porque um universo se abriu na minha frente, ainda que de forma turva e em meio a muitas dúvidas. Mas eu queria saber mais e naquela época eu nem imaginava conversar com ela pessoalmente, coisa que aconteceu em 2015 e recentemente em 2017.

Anotei os nomes que a Djamila Ribeiro citou nessa entrevista e ouvi aquele nome pela primeira vez: feminismo negro. “Égua”, como assim? Feminismo não é um só? Comecei a pesquisar e ler tudo que aparecia pela frente: bell hooks, Angela Davis, Audre

Lorde, Lélia Gonzáles. Lembro bem que foram as primeiras com quem tive contato bibliográfico. Calma mana, essa divagação sobre mim tem um propósito, já me falaram que costumo ser prolixa, só que tu vais ver que vai ter sentido.

Anos depois, em conversas de uma das rodas, algumas mulheres falavam sobre esse enegrecer na “cidade morena”, alcunha de Belém (além de cidade das mangueiras). Roberta Tavares é mulher negra, quilombola. Carlota Joaquina¹⁷ é uma mulher branca, na infância trabalhou com a mãe no lixão do Aurá¹⁸. Devidamente apresentadas, minhas interlocutoras estavam dialogando sobre o que é ser negro? Quem é negro e quem não é? Eu tomei nota de tudo.

Carlota Joaquina considera-se negra a partir da sua *etnografia*¹⁹, suas *raízes familiares são negras, a mãe é preta, transitava por terreiros* e era *acusada de ser mulher branca, mas para não afrontar mulheres de pele preta, na frente delas se autodeclara branca amazônica*. Ela *não se sente representada pela branquitude no poder, tem pele branca, mas a etnografia é diferente*. Ao questionar sobre a presença de *mulheres de pele branca no quilombo*, Roberta responde que nos *quilombos históricos* havia *negros, brancos, indígenas, mas os brancos vão continuar sendo brancos e não sofrem racismo como nós de pele preta*. *A questão de ser ou não negro no Brasil tem muito a ver com a pele sim, a pele é um demarcador e não é uma autodeclaração “como eu me sinto”, é como o social te vê*.

Quando as pessoas olham pra ti elas não acham que teu cabelo é ruim, que tua pele fede, não, elas não acham, porque é uma questão imagética, de imagem, por mais que seja filho de negros, mas nasce de olhos azuis, não passa pela experiência do racismo, então não está dentro da negritude, não para o Brasil, nos EUA poderia ser, completou Roberta Tavares.

A essa altura os ânimos da conversa estavam um tanto quanto exaltados, como uma mulher de pele branca quer se dizer negra? Eu estava me questionando também, mas continuei ouvindo-as. Carlota pede desculpas e disse que estava *querendo aprender também* e que pretendia *fazer um trabalho na faculdade sobre racismo e negritude como*

¹⁷ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Carlota Joaquina (1775-1830) foi rainha espanhola de Portugal, Brasil e Algarves.

¹⁸ Bairro localizado na cidade de Ananindeua (Região Metropolitana de Belém) em que se localizava um dos maiores depósitos de coleta pública do lixo, fechado em 2015.

¹⁹ Etnografia é um método investigativo da Antropologia no estudo das etnias, nações, cultura, língua, etc. No contexto utilizado por Carlota Joaquina, ela se refere a sua história de vida e o meio cultural em que está inserida.

debates distintos. Eu acredito que ser negro não é sofrer racismo, ser negro tá relacionado com uma cultura, tá relacionado há muito mais e o racismo é uma coisa colocada pelo branco, não é uma coisa, não é uma característica do negro, o racismo é uma característica do preconceito, da mesquinhez, da mesquinharia, do sistema opressor. Roberta por sua vez, discordou dizendo que para ela *ser negro é sofrer racismo.*

Isso está ficando cada vez mais confuso, ser negro é sofrer racismo? " Eu não queria ter que me lembrar dos racismos pelos quais eu passei, de certo modo eu também queria falar de negritude sem ter que falar de escravidão e racismo, mas a certeza que tive nessa jornada é que por mais que eu não queira, é preciso falar de racismo e recontar histórias.

Para o antropólogo Kabengele Munanga (2004), definir quem é negra/o no país não é uma tarefa fácil, posto que no Brasil a construção das identidades raciais é atravessada por uma política de embranquecimento da população e pela construção da ideia de convivência harmoniosa entre as raças.

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico (MUNANGA, 2004, p. 52).

Não existe, entre os estudiosos das relações raciais, unanimidade nas definições de raça, entretanto, há tentativas de defini-la conforme determinados referenciais teóricos. Existem, inclusive, teóricos que se recusam a usar a terminologia raça, seja pela sua carga histórica negativa, seja por não acreditarem cientificamente na sua existência, optando pelo emprego de termos como etnia ou população.

A questão que permanece em aberto é o fato de que na contemporaneidade, a noção de raça tem efeitos concretos no ordenamento social, político e econômico da sociedade brasileira, estando diluída no tecido social, no imaginário popular, nas teses acadêmicas, nas leis estatais, nos corpos sociais. Ainda que no Brasil tenha se erguido um "racismo à brasileira"; um racismo silencioso e sem um sujeito racista, as estatísticas oficiais apontam nitidamente para a existência do preconceito racial dirigido ao negro, refletindo-se nos altos índices de mortalidade, analfabetismo, sua pouca presença nas

escolas e universidades, localização geográfica predominante nas periferias, favelas e guetos, alvos privilegiados da violência policial, maioria nos cárceres brasileiros, entre outros.

Quando a Roberta Tavares comenta que falar de raça é uma questão de imagem, acredito que esteja se referindo a esse lugar social que ainda hoje persistem em projetar na vida das pessoas negras. As imagens de controle que nos falou Patrícia Hill Collins (2000) seguem moldando as relações interpessoais até níveis afetivos e subjetivos, amarrando mulheres negras na matriz de dominação conforme apontou Roberta que nos convida a *pensar um pouco sobre o que é ser negra na Amazônia? E aí a gente pode falar mesmo no plural, falar de negritudes na Amazônia, né? Porque ser negra na Amazônia, por exemplo, é ser de uma região de quilombo, ser menina preta nascida no quilombo e pairar na mentalidade urbana como as meninas potenciais pra vir pra cidade ser serviçais, ser babá, limpar banheiro, limpar privada, nunca está nessa posição que eu tô agora, falando como alguém que tem autoridade pra falar disso. Eu sou menina preta quilombola em que jamais foi pensado que eu poderia ocupar o espaço da academia porque a gente sempre foi pensado ou como objeto de pesquisa ou como as potenciais serviçais pra vir pra cidade e isso é para além de classe social inclusive, porque pessoas de família pobre fazem isso, traz as meninas pra virem ser serviçais na cidade e às vezes em uma relação de parentesco inclusive, então pra gente que é negro, importa sim dizer “olha nossa formação é essa, eu faço isso”, porque a gente tá quebrando um paradigma porque se esperavam que eu fosse uma babá ou uma empregada doméstica.*

Então podemos começar a pensar em uma raça que comunica muito mais do que a ideia em si pode dar a entender (uma classificação biológica), ela nos informa sobre como cada gênero vivenciará essa raça, fala também sobre classes sociais, de territórios e suas dinâmicas migratórias, sair do quilombo na área rural e vir para cidade, os estereótipos que pesam sobre mulheres negras e nessa encruzilhada os caminhos para construção de não uma, mas de várias negritudes são abertas na medida em que conseguimos compreender a dinâmica subjetiva e material das relações raciais.

Maya Angelou²⁰, com quem pude conversar sobre o assunto, lembrou a professora Zélia Amador de Deus que *fala que nosso corpo é político, por mais que a gente entre num local muda e saia calada, mas nosso corpo vai dizer tudo ou muito do*

²⁰ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Maya Angelou (1928-2014) foi o pseudônimo de Marguerite Ann Johnson, escritora e poetisa norte-americana.

que a gente é. Dandara dos Palmares²¹, que acompanhava esse bate papo completou que às vezes as pessoas não têm nem noção disso Maya Angelou continua dizendo que a gente pode não perceber, mas as pessoas à nossa volta vão notar, não é um branco que tá aqui, é um negro, uma preta, ou que seja uma morena, mas não é. Dandara dos Palmares interpela, dispara do normal. No que Maya Angelou retrucou, não é, não levo nem como normal, mas é um outro corpo, diferente, alguém que não aceita a lógica.

Do que não temos noção, afinal? Como as pessoas constroem esses lugares se nem acreditam na existência de raça? Se sobre a raça não se fala, seus efeitos materiais e simbólicos podem ser sentidos na pele por quem é negra/o no Brasil.

Portanto, ir além daquela janela, deu um certo medo, na verdade deu muito medo de entrar em contato com esse desconhecido, eu não sabia nem por onde começar e pensei “eu sou da Psicologia, quais autores de outras áreas podem me ajudar?”, senti-me muito perdida nessa seara, nas contradições entre autores, divergências conceituais, mas fui em frente atrás de ferramentas que me auxiliassem na compreensão dos processos os quais mulheres negras constroem suas/nossas negritudes na Amazônia.

Deste modo o seguinte tópico tem por foco compreender os processos de autodeclaração e identificações por terceiros acerca dos processos de racialidade bem como contribuir para que o campo da Psicologia amplie suas perspectivas no tocante a dinâmica subjetiva das relações raciais

4.1 Pele preta, negro é o conjunto

Essas histórias não estão contidas no corpo, estão para além. De fato, ser negro está além do racismo, mas para Maria Malcher (CEDENPA e Rede Fulanas), em uma das rodas de conversa, *não tem como dissociar racismo de negritude, porque tu acionas a tua negritude na contemporaneidade a partir da tua vivência de racismo.* Então como compreender essa noção de raça, negritude, identidade negra e racismo?

Você tem que dá a notícia para alguém que ela é negra, às vezes ela não gosta, porque ela vai dizer “eu sou negra?”, depois você vai dizer para ela que existe racismo que às vezes ela pensa que não existe, é porque ela é pobre, é porque ela é isso, é aquilo, aí ela não mete na cabeça que é por causa do racismo que ela é tratada daquela forma,

²¹ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Dandara dos Palmares, rainha no quilombo dos Palmares.

então você convence ela de que existe racismo e depois você tem que convencer ela que é preciso lutar contra o racismo, depois que é preciso lutar junto com outras pessoas contra o racismo. Pensamento colocado por Nilma Bentes²², co-fundadora do CEDENPA e uma das idealizadoras da Marcha das Mulheres Negras que aconteceu em Brasília em 2015.

Uma coisa é certa, entre os estudiosos das relações raciais no Brasil, raça biológica não existe (GUIMARÃES, 2002, MUNANGA, 2003; GOMES, 2005; d'ADESKY, 2009;), talvez essa seja uma das poucas assertivas que encontre consenso entre os pesquisadores da área, tanto entre os que defendem o seu uso e os que não defendem.

Mas por que ainda é comum encontrar pessoas que justificam sua negritude a partir de uma árvore genealógica? Como escutou Maya Angelou, *uma colega branca me perguntou como eu me sinto quando sou alvo de racismo? Só que antes dela chegar nessa pergunta, ela já tava falando de outras coisas querendo dizer que ela era preta porque ela tinha o tata tataravô dela negro e ela se sentia uma mulher negra.* O curioso é que pessoas negras mesmo as de cor azeviche também podem ter um antepassado branco, mas isso não as tornou branca. “Égua que essa mestiçagem bagunçou tudo!”

Eu gosto de ir à raiz, então vamos começar com a origem da palavra raça. Ela deriva etimologicamente do latim *ratio*, que significa “sorte, categoria ou espécie” (MUNANGA, 2003, p.01). Foi um conceito usado primeiramente pelas ciências naturais, no caso pela Zoologia e Botânica, para classificar tipos animais e vegetais, respectivamente. Foi somente no século XVIII, “Século das Luzes”, que esse conceito foi transportado para o sentido moderno de raça, usado na classificação e, conseqüente, hierarquização dos seres humanos.

Antes dos discursos científicos respaldarem a ideia de raças humanas, este era um termo que remetia a um grupo de indivíduos que mantinham entre si uma ancestralidade comum e, por isso apresentavam certas regularidades físicas. O que deve ficar demarcado é que raça não era ligado a uma noção de natureza que endodeterminava (essência) características morais, valorativas, psicológicas e intelectuais (MUNANGA, 2003). Antes do século XVIII, as diferenças fenotípicas entre os indivíduos possuíam

²² Para conhecer um pouco mais sobre ela https://www.brasildefato.com.br/especiais/nilma-bentes-historia-mostra-que-mulheres-negras-sempre-estarao-dispostas-alutar/?utm_source=bdf&utm_medium=referral&utm_campaign=Facebook_share e BENTES, Raimunda Nilma de Melo. **Negritando**. Belém: Graphitte Editores, 1993.

explicações teológicas que, no caso brasileiro, foi o paradigma cristão que serviu de justificativa à escravização dos negros sequestrados do continente africano. Segundo Guimarães,

Construiu-se para a escravidão, primeiro, uma justificativa em termos teológicos e não em termos científicos. Todos conhecem, por exemplo, o mito de que os negros são descendentes de Cã, da tribo amaldiçoada de Canaã. Realmente, muitos escravocratas e fazendeiros achavam que tinham uma missão civilizadora, que estavam redimindo os filhos de Cã, descendentes daquela tribo perdida, trazendo-os para a civilização cristã, agora, para aprender o valor do trabalho (GUIMARÃES, 2008, p. 71).

Munanga (2003) aponta que no ano de 1684, o francês François Bernier utilizou o termo raça para estabelecer diferenças físicas classificatórias entre indivíduos e nos séculos XVI/XVII raça foi empregada para respaldar formas de dominação entre francos, que se consideravam “sangues puros”, portanto nobres, em contraposição aos gauleses, considerados da plebe que poderiam ser dominados por aqueles. Neste momento, ainda não vigorava a noção de distinções biológicas entre as raças.

Com as Grandes Navegações, não são apenas novos territórios que surgem na história, mas novas identidades, subjetividades, uma relação de trabalho articulada em torno do capital, um sistema econômico global e uma nova perspectiva de tempo são inaugurados (QUIJANO, 2000).

A modernidade teve sua gestação no bojo da maior explosão de violência e horror que a humanidade conhecera até então, consequência da expansão, além-mar, das potências da Europa ocidental. Neste tenso contexto de amplidão planetária, cristalizaram-se as definições sobre ser humano e se construíram as instituições sociais e políticas modernas. [...] Foram as noções de **raça e civilização**, assumidas com novos argumentos teóricos e científicos a partir do século XVI, que orientaram esses debates (MOORE, 2010, p. 08, grifos do autor).

Do mesmo modo que o cubano Carlos Moore, o antropólogo Aníbal Quijano (2000), demonstrará que a ideia moderna de raça nasce com a América e só posteriormente será associada à noção fenotípica de cor. América, Europa, índio, negro, branco, Ocidente, Oriente, foram novas identidades geoculturais e sociais oriundas do período de invenção do Novo Mundo.

A primeira raça é a dos índios e, segundo o antropólogo, não há nenhum registro que relacione essa categoria a ideia de cor. Essa noção de cor será direcionada aos “negros”, isto é, às pessoas sequestradas do que, posteriormente, será denominado de África. Entretanto, foi por volta do século XVII com a expansão da escravidão negra para América do Norte e Antilhas que a autodenominação de “brancos” se construiu entre os britânicos e americanos no período em que já estava consolidada essa classificação racial (QUIJANO, 2000).

Com Descartes, o sujeito da razão teria o conhecimento enquanto que o corpo-objeto próximo à natureza seria passível de ser estudado. Dentro desse ponto de vista, justificar-se-ão os estudos científicos raciais que buscarão no corpo seu respaldo, codificando as diferenças e hierarquizando os seres humanos em superiores e inferiores atribuindo qualificações morais e cognitivas a partir da biologia (QUIJANO, 2005).

Essas acepções sustentam até hoje a ideia de que mulheres negras são “só corpo, sem mente”, como nos fala bell hooks (1995), associações antigas que nos desumanizaram, contribuindo para construção de Saartjie Baartman como a *Vênus Hotentote*²³, do século XIX, chegando na atualidade como a hipersexualização do corpo negro. A modernidade é colonial em suas origens.

O “Século das Luzes” será marcado pela contestação ao saber eclesiástico e ao poder monárquico em que novas tentativas de entender esse “outro” recém-descoberto abrirão o caminho para explicações agora científicas-rationais, universais e de história cumulativa e contínua (MUNANGA, 2003).

A classificação que surgiu nas ciências naturais, agora será incorporada e ressignificada pela História Natural da Humanidade, que posteriormente será desmembrada em Biologia e Antropologia física, campos científicos responsáveis por confeccionar “a ideia de que a espécie humana poderia ser dividida em subespécies, tal como o mundo animal, e de que tal divisão estaria associada ao desenvolvimento

²³Nascida na África do Sul em 1789, com 1,35m de altura, aquela que ficou conhecida como *Vênus Hotentote*, ou *Vênus Negra*, pertencia ao povo *Khoisan*, cujos invasores europeus denominaram, mais tarde, de Hotentotes ou Bosquímanos. Saartjie Baartman, como foi denominada, por seus senhores permeou o imaginário europeu devido seus atributos físicos (hipertrofia dos lábios vaginais, esteatopigia, etc.), foi considerada exótica, exposta em feiras, circos, desumanizada, tornada objeto e estudada *post-mortem* (BRAGA, 2011). Similar a hipersexualização dos dias de hoje sobre a mulher negra – só corpo, sem mente.

diferencial de valores morais, de dotes psíquicos e intelectuais entre os seres humanos” (GUIMARÃES, 2008, p.64).

O conceito de raça ressurge na contemporaneidade pelos movimentos sociais como unidade política de ação na luta antirracista. Mas, afinal, falar em raça não alimentaria o racismo? Essa é pergunta quase retórica entre aqueles que tem aversão ao termo raça e, entre os que se posicionam contrariamente às políticas afirmativas no Brasil, posto que não existiriam raças.

Sobre isso, faz-se necessário demarcar três pontos: histórico, político e conceitual. Um corte histórico foi introduzido com o nazismo, pós Segunda Guerra Mundial, e suas consequências extremas. O racismo clássico ou científico retrocede, ou seja, o corpo científico que sustentava uma classificação dos seres com base em uma suposta hierarquia biológica, passou a não respaldar esse conceito moderno de raça. A partir deste momento, não haveria na biologia um correlato para tal, tratando-se, portanto, de uma construção ideológica (WIEVIORKA, 2007).

Politicamente, agora seria moralmente vergonhoso e prejudicial falar de raça, pois remeteria a diferenças biológicas inexistentes mediante as quais, em seu nome, levou-se a humanidade a presenciar o holocausto nazi-facista. Pior do que isso, perceber que

no fundo o que [a humanidade] não perdoa a Hitler *não é* o crime *em si*, o crime contra o homem, *não é* a humilhação do homem em si, *senão* o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco, e o fato de ter aplicado à Europa procedimentos colonialistas que até agora só se infligiam aos árabes de Algéria, aos culís da Índia e aos Negros da África (CÉSAIRE, 1950 citado por MOORE, 2010, p. 23, grifos do autor).

Interditos de nomeação e o rigor da lei e ciência nortearão os conceitos de raça e racismo para lembrar que já se respaldou a guerra de brancos contra brancos quase exterminando a humanidade. Alguns preferirão o termo “etnia”, outros, “relações raciais”, entretanto, conforme Michel Wieviorka (2007) indica, o racismo já tinha se tornado estrutural e a raça biológica/científica estaria entranhada no imaginário social.

Conceitualmente, antes da ciência se debruçar sobre o corpo humano para classificar e hierarquizar diferenças, há registros de racismo sem raças²⁴ no sentido

²⁴ Outro autor que escreve sobre esse assunto é MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade**. Ed. Mazza Edições, 2007.

moderno do termo. Munanga (2005-2006) alerta que o central no debate deve ser o combate ao racismo que é capaz de permanecer vivo sem o conceito de raça e mesmo sem a sua realidade concreta.

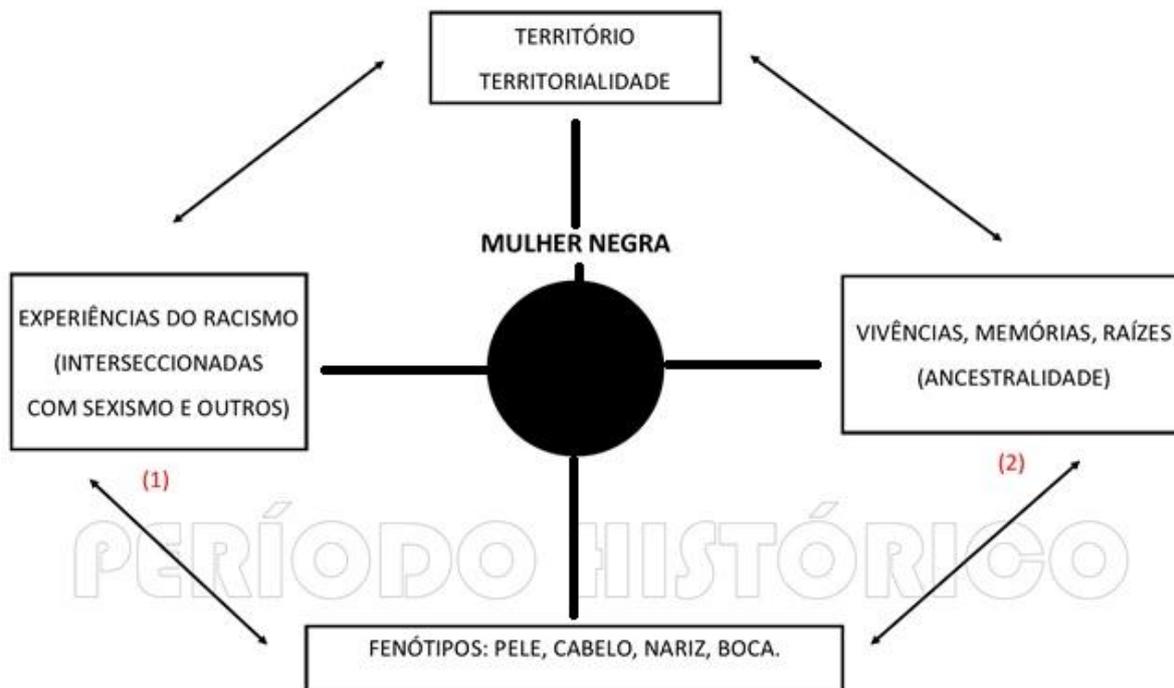
Entre os gregos e romanos havia o que Benjamin Isaac (citado por MUNANGA, 2005-2006) denominou de proto-racismo, que utilizaram termos como *ethnos* ou *natio*, que não equivalem à raça. Na Península Ibérica do século XIV-XV, havia a lei da pureza sanguínea que também não recorria à raça moderna sendo uma variação do racismo e que abriu precedente para o antissemitismo.

Entre os árabes existiria um sentimento de que ser árabe era diferente de ser grego ou outro povo, mas essa noção de diferença não estava associada a uma conotação racial. Também existiria na literatura árabe fartos exemplos de descrições cromáticas entre as pessoas, mais ligadas à intensidade, claridade, tonalidade cujas significações foram mudando no decorrer do tempo. Raramente, os termos como preto, branco, vermelho, verde, amarelo, entre outros, eram atribuídos no sentido de diferença étnica sendo utilizados em âmbito individual (LEWIS, 1982 citado por MUNANGA, 2005-2006, p. 54).

Com as conquistas territoriais e a morte de Maomé em 632 desta era, as descrições de diferenças entre os seres humanos transformaram-se paulatinamente em adjetivações hierarquizadas que opunham dominante *versus* dominado. Assim, Munanga (2005-2006) conclui que esse estudo minucioso de Bernard Lewis contribuiu para compreender que o racismo pode existir sem a ideia moderna de raça e, por isso mesmo, não é ela que alimenta o racismo, posto que a transformação da diferença em desigualdade depende muito mais do sentido construído e replicado nos diferentes contextos sociais, historicamente determinados.

Percebe-se que o conceito atual de raça é um campo semântico de bases concretas forjado sócio politicamente pelos atores envolvidos, que se vinculam a fenótipos e uma ancestralidade comum, mas não se encerram e nem partem deles, ou seja, trata-se de co-construções dialógicas que emanam da rede de forças de quem exerce e resiste ao poder instituído.

Se fosse possível criar um esquema mental, didático obviamente, para essa dinâmica subjetiva das relações raciais eu arriscaria algo como:



É muita pretensão reduzir algo tão complexo a um quadro, mas me auxiliou na compreensão dessa seara. Por diversas vezes ouço relatos como o de Maya Angelou, *eu não me via como uma pessoa negra. É uma coisa muito distinta se ver como negra e se aceitar como negra diante de tantas formas de violência*. Ou quando Teresa de Benguela, diz que *a construção se dá também no momento da violência, pra ser negro tem que sofrer racismo?* Ou Roberta Tavares afirmando que *a gente aprende assim, pegando porrada desde criança, na escola, em todo lugar*. Nina Simone²⁵, lembra que ela foi *aprendendo a resistência na marra mesmo. Então acho assim quem nunca passou por isso, por uma experiência que doa na pele, pra dizer que mulher negra “ah mulher negra é só estética”, não, você tem que passar, você tem que ouvir quem passou, você tem que aprender com as pessoas que passaram pra poder fazer valer a sua palavra*. São relatos que informam sobre as experiências do racismo (1).

²⁵ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Nina Simone (1933-2003) nome artístico de Eunice Kathleen Waymon, cantora negra, compositora pianista e ativista em prol da luta antirracista nos Estados Unidos.

E essa experiência do racismo, também pode ser notificada por outros uma vez que se trata de experiência compartilhada como aconteceu com Teresa de Benguela para quem; *eu entendo a gente pensa muito raça a partir de uma árvore genealógica e papapá e é verdade eu penso que raça é uma construção social, é uma construção pessoal, é uma construção subjetiva ao mesmo tempo é uma construção coletiva pra mim se deu de uma maneira um pouco diferente e passa pela parte genealógica a primeira vez que eu ouvi que sou, era uma mulher negra foi quando eu era muito pequena na minha infância que a minha bisavô me disse, disse pra mim, disse pros meus primos, pra minhas primas, pras minhas irmãs que nós éramos pessoas negras e que a gente não tinha que ter vergonha disso foi a primeira vez que eu ouvi assim que eu era negra, eu era muito pequena e nem entendia, eu nem sabia do que ela tava falando, ninguém nunca tinha me dito isso, eu nunca tinha parado pra pensar nisso e ela me disse isso que eu era negra e que eu nunca devia ter vergonha disso. E eu cresci: “eu sou negra e não tenho que ter vergonha disso”, “eu sou negra e não tenho que ter vergonha disso”. Mas eu lembro que na infância eu me perguntava por que eu teria que ter vergonha disso? Por que ela me disse que teria vergonha disso? Eu não entendia, eu sabia que era negra e pra mim nunca ficou confuso isso. A vergonha pela qual, provavelmente, a bisavó passara por ser negra, ela estava comunicando a sua experiência do racismo que mais tarde a bisneta acabou conhecendo, infelizmente.*

Quando Carlota Joaquina e a colega de Maya Angelou alegam se sentir negras mesmo sendo de pele branca, elas remetem a uma vivência cultural e familiar (2 no quadro) apenas e ambas não passaram pela experiência do racismo tanto que a colega pergunta como Maya Angelou se sente em relação a isso e Carlota acredita que ser negro pode ser dissociado dessa experiência. Mas nós acionamos as identidades negras quando do contato com o racismo (1 no quadro) que de tão estrutural se entranhou no nosso corpo e formas de pensar construindo e atualizando estereótipos fenotípicos (que se vinculam a eles, na verdade); baseados em tonalidades de cor, tipos de cabelo, formatos de nariz e boca (foram as quatro características que apareceram nas conversas da pesquisa). São noções raciais e de racismo que variam de acordo com o espaço físico e nossa relação com ele a partir de períodos históricos específicos.

Nesse primeiro momento em que nos deparamos com discriminações raciais, nosso repertório linguístico não nos permite nomeá-lo, sabemos que doeu, que foi uma violência, que pegamos porrada ou que algo parece ter uma regularidade como quando

Sarah Vaughan²⁶, mulher negra de cabelo liso, fala que *sempre fui a preta, eu sempre fui lida como preta. Na hora em que eu sou seguida, eu ainda sou a preta*. Quantos negros não possuem seu “guarda-costas” ao entrar em alguma loja?

Quando a pessoa briga muito para dizer “eu sou negro”, “eu sou negro” ela não passou pelo processo de racismo, porque a gente sempre quis fugir da negritude desde criança porque negritude sempre foi relacionado com coisa ruim e feio, então a gente quer fugir. A gente quer passar despercebido né, a gente quer sentar no bar e as pessoas passarem por mim e não olharem achando que eu não tenho dinheiro pra pagar a minha bebida, contou Roberta Tavares.

Diante disso, precisamos entender que a construção da identidade negra pode-se dá em dois momentos: uma de negação (1) e não nominável, posto que será guiada pela mestiçagem e pelo racismo à brasileira; estereótipos racistas recaem sobre o corpo negro enquanto que outros termos de cor surgem, como pardo, moreno, mulata, entre outros igualmente apaziguadores e de negação do “ser negro”; e outro de afirmação (2) e nominável, forjada na subversão aos estereótipos, na resistência dos movimentos negros em que novos sentidos e linguagens em bases propostas pelos próprios negros aparecem para ordenar as vivências familiares, as histórias, memórias e a própria relação com esse corpo negro, essa é a identidade que podemos chamar de negritude. E, assim como afirmou Lélia Gonzalez “[...] a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista” (citada por SOUSA, 2013, s/p).

Por Negritude, foi adotado o pensamento de Aimé Césaire (1913-2008):

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia. A Negritude não é uma metafísica. A Negritude não é uma pretensiosa concepção do universo. É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas (CÉSAIRE, 1987, p. 108-109).

Prefaciado por Carlos Moore (2010), o livro “Discurso sobre a Negritude”, de Aimé Césaire, traz a seguinte definição:

A **Negritude** não é uma corrente estética passageira nem uma pretensiosa escola filosófica; muito menos ideologia ou religião. É, sim,

²⁶ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Sarah Vaughan (1924-1900) consideradas umas das melhores cantoras negras de jazz, pianista norte-americana.

uma *forma de consciência* oposta ao **racismo**; um *posicionamento ético e moral* global frente à racialização das relações humanas. Portanto, um *jeito de ser, de pensar, de atuar e de se conceber* frente à realidade concreta num mundo que, efetivamente, valora e hierarquiza as raças. Negritude é uma “consciência-posicionamento” frente ao **racismo**. Além do enfrentamento ao **racismo** em si, é uma forma de consciência contrária a todas as demarcações prejudiciais surgidas no mundo para designar o Outro, seja que Outro for e a despeito dos motivos que forem alegados para justificar a sua separação (MOORE, 2010, p. 37, grifo meu).

Trata-se de um conceito de posicionamento político originado nos anos de 1930 pelos intelectuais Aimé Césaire, da Martinica, Léopold Sédar Senghor, do Senegal e Léon-Gontran Damas, da Guiana. Aimé Césaire, contudo, aponta na Revolução do Haiti (1791-1804) o surgimento das “bases da Negritude”. Portanto, é um conceito-movimento-posicionamento que tem sua origem em um ato de resistência ao imperialismo e colonialismo europeu a partir de uma experiência coletiva e de reivindicação da raça negra (MOORE, 2010).

Segundo Moore (2010) é um dos conceitos que “mais positivou as relações raciais no século XX” (p. 07), resgatando o passado não como forma de ressentimento ou vitimismo, mas como ponto de apoio para impulsionar e reconstruir memórias coletivas embranquecidas por uma história oficial, sendo a forma que a população negra diaspórica e africana teria de se encontrar ontologicamente e ser humana, uma vez que teve sua identidade desumanizada, negada e inferiorizada. É desafiar o racismo afirmando “uma identidade racial postulada em termos e valores definidos pelos próprios negros” (Ibdem, p. 15), pela valorização estética e o orgulho de ser negro tanto quanto um branco tem de ser branco, é confrontar o racismo “no próprio terreno de sua enunciação: **raça**” (Ibdem, p. 17, grifo meu).

Nos anos de 1960 e 1970 a Negritude se disseminou e se consolidou entre os negros diaspóricos, influenciando os Estados Unidos com seu movimento *Black Power* e o grito “Ser Negro é lindo”. No Brasil, ganhou terreno com a atuação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial e com o Bloco Afro Ilê Aiyê, no final dos anos 1970.

Ter consciência de ser negro, é aí que tu comesças a entender que ser negro não é ruim, mas é um processo como afirmou Roberta Tavares. É nessa consciência racial de afirmação que outras possibilidades de existência se abrem, ainda assim mesmo que a

gente se reconheça como negra, seja do movimento, passamos por momentos de crise dizendo “mas eu poderia não ser negra”, nós passamos por isso porque o tempo todo a sociedade te lembra da matriz de dominação. Então, não é fácil chegar com as experiências dolorosas e dizer “sou negra”. Não se trata de um caminho só de ida em busca da resignificação e afirmação da negritude, entretanto se apoiar nessas outras narrativas é de suma importância para resistir quando por exemplo, Maya Angelou diz que *até chegar o momento que a gente não permite mais porque a gente já tem força e conhecimento para explicar por que tu não concordas* com outras denominações que não com a negritude.

A identidade negra de negação se manifesta em evasivas como a de Maya Angelou que não se via como uma pessoa negra. É uma coisa muito distinta se ver como negra e se aceitar como negra diante de tantas formas de violência. Se pararmos para analisar o que está por trás dessas expressões grifadas, percebemos que acessamos autodefinições projetadas pelo olhar de quem está de fora (do exótico) que criou esse “Outro” a partir de si mesmo, demarcando as semelhanças e as diferenças, ou seja, uma permissão e uma recusa de existir. Assim, a pessoa negra vê um corpo negro mediante prescrições racistas e diz “eu não sou o que dizem que o negro é” (1ª negação): sujo, feio, criminoso, incapaz. Mas também não consegue ver a si próprio, posto que suas formulações de sentido e significações são construídas a partir do sistema linguístico e imagético do racismo. Negamos a nós mesmos e nosso corpo, pele, cabelo, pois recusamos os estigmas que são atribuídos e não nos encaixamos neles (autoavaliação).

Começamos a negociar nossa subjetividade a fim de criar imagens autênticas em modos de ser embranquecidos: o que eu tenho? Um corpo. O que eu não sou? Aquele negro. O que eu posso ser para fazer parte? Assim se volta para o corpo buscando outras imagens de si (2ª negação). E nesse processo, violenta o corpo para caber no reflexo mais eurocêntrico possível. Como fazia Nina Simone que *sempre usava uma meia calça branca para esconder as pernas pretas, sempre usava roupas mais claras para ficar igual a todo mundo. Eu sempre usei cabelo pequenino, porque cabelo crespo é bem mais fácil de você pegar piolho*. Ou Maya Angelou quando *cheguei em casa e alisei o cabelo porque realmente queria ter um namorado, tentar ter um grupo de amigos, alguém que me desse*

um sorriso, demonstrasse algum tipo de carinho por mim. Ruth de Souza²⁷, diz alisei o cabelo quando era mais nova, mas não era aceita como branca.

Por mais que se tente e mesmo tendo dinheiro, como disse Dandara dos Palmares, *é isso mesmo, o dinheiro nunca, nunca nos fez branco, dinheiro não embranquece. Ele ameniza algumas coisas, você consegue caminhar nos espaços, mas você não deixa de ser negra caminhando nos espaços.* Jamais seremos brancos, no máximo tolerados por ter dinheiro, ter o cabelo alisado, a pele mais clara, mas nunca nos tornaremos brancos, ainda que o tata tataravô seja.

Ao perceber que, mesmo com as tentativas de se encaixar no padrão branco, não somos aceitos, algo como “mas eu já alisei o cabelo, o que mais tenho que fazer? ”, volta-se novamente a esse corpo onde continuamos não sendo aquele negro (estereótipo), mas também não somos aceitos, porque não se pode ser branco (3ª negação). Nesse olhar do reflexo e contrastar a imagem do estereótipo, a imagem da identidade negra de negação também existe uma fissura para entrar em contato com o corpo negro que é de onde pode ecoar novos ordenamentos de sentido se essa pessoa puder acessar outras narrativas.

É em Aimé Césaire (1987) ainda que encontramos o ponto de divisão entre as duas identidades a negativa erguida sobre bases racistas e a afirmativa da Negritude:

Vale dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como **tomada de consciência da diferença**, como memória, como fidelidade e solidariedade. Mas a Negritude não é apenas passiva. Ela não é da ordem do esmorecimento e do sofrimento. Ela não é nem da ordem do patético nem do choramingo. A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito. Ela é um despertar; despertar da dignidade. Ela é uma **rejeição da opressão**. Ela é **luta**, isto é, luta contra a desigualdade. Ela também é revolta. [...] a Negritude foi revolta contra aquilo que eu chamaria de **reducionismo europeu** [...] ao reduzir abusivamente a noção de universal [...]. Nós temos visto, e muito bem, as **consequências que isso provoca**: separar o homem de si mesmo, separar o homem de suas raízes, separar o homem do seu universo, separar o homem de sua própria humanidade, e isolá-lo, em definitivo, em um orgulho suicida ou em uma forma racional e científica de barbárie. [...] Ela (Negritude) nos **levava a nós mesmos**. E de fato—**após uma longa frustração**—era a apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir (CÉSAIRE, 1987, p. 109-110, grifo meu).

²⁷ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Ruth de Souza (1921-), co-fundadora do Teatro Experimental do Negro, considerada a primeira dama negra do teatro, cinema e televisão brasileira. A primeira atriz negra a subir no palco do Teatro Municipal do Rio de Janeiro.

Precisamos romper com essa identidade de negação do nosso corpo, da nossa história, da nossa memória, da nossa Negritude que está “para além do biológico imediato” (CÉSAIRE, 1987, p. 108), superando a “longa frustração” da experiência do racismo, rejeitando as imagens de controle e definições que nos obrigam a se submeter a esse “Outro para ser”, resistindo e afirmando nas brechas que o racismo estabelece, na fissura do reflexo em que podemos debruçarmo-nos sobre nós mesmos e nos (re)enraizar, como apontou Césaire, a partir das nossas narrativas, nossas bases e poder existir em Negritudes não essencialistas, mas nos devires possíveis.

A negação fortalece o racismo no Brasil, uma vez que o indizível e não nomeável mantém invisível os mecanismos de operação do racismo, na mesma medida em que afirma sujeitos embranquecidos inviabilizando outras subjetividades e um bem viver pelo viés da negritude.

Aprender a nominar as experiências nos leva a enxergar os racismos que sempre existiram como afirmou Ruth de Sousa (preta retinta) que *sofria racismo sim, mas eu sofro muito mais racismo agora que eu sei que eu sou preta*, corroborado por Nilma Bentes para quem *quanto mais a gente tem consciência, mais a gente sofre*. Sofre porque se deu conta das violências cotidianas, dos traumas do passado e consegue agora organizar essas experiências sobre outras perspectivas.

Zélia Amador de Deus (2011), aponta que as memórias coletivas do povo africano foram senão usurpadas, distorcidas por obra dos colonizadores e é a partir delas que atribuímos sentidos históricos à nossa trajetória nos permitindo construir novos significados e afirmando nossa existência, pois “não se apagam memórias e não se eliminam culturas senão ao preço da destruição física daqueles que são seus portadores” (AMADOR DE DEUS, 2011, p. 04).

É importante ter essa perspectiva como horizonte, posto que existe um projeto político de extermínio simbólico e concreto da população negra, portanto atuar nas duas frentes são fundamentais no combate antirracista ao negro. Zélia Amador de Deus (2011, p. 04) cita Hommi Bhabha (1996, p. 270) para quem “o ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.” Assim na medida em que acessamos novas narrativas, acessamos memórias particulares e coletivas em um movimento de

ressignificação de nosso processo e lugar no mundo. Não queremos ser incluídos ao mundo branco, o mundo tem que deixar de ser apenas branco.

Debruçamo-nos, assim, sobre nossa vida, sobre memórias fragmentadas que ganham novos sentidos, quando por exemplo, Teresa de Benguela comenta *que de 8 anos pra baixo era uma coisa boa [ser negra] aí eu cheguei na escola e ficou uma coisa ruim [...] depois comecei a ver isso, ser negra como uma coisa negativa, comecei a entender o que minha vó dizia né e aí, minha bisa dizia, e aí eu começo a enxergar a negritude de forma a ter um discurso político mesmo, sobre o meu corpo quando eu entro na universidade que eu olho e venho pro GEAM²⁸ e aí começo a ler um monte de coisa e no Nos Mulheres também né e a gente começa a teorizar sobre raça e tal, ler os teóricos sobre raça na verdade, porque teorizar nunca, mas enfim esse discurso político mesmo eu vim construir dentro da universidade, um discurso positivado né politicamente, mas são essas três fases né primeiro era bacana, depois ficou ruim e eu não sei porque em que parte que se perdeu isso e aí na universidade eu começo a entender as coisas e processos, coisas que minha cabeça já tinha apagado provavelmente de propósito lógico e eu não lembrava e eu começo a lembrar e começo a resgatar e aí isso, aquilo que naquela hora eu tentei deixar fazer passar batido, agora vem com tudo, e aí começa a doer e começam a vim, os traumas e aí eu lembro da minha infância, do que eu passei na infância, dos abusos e eu começo a pensar: eu sou mulher, sou mulher negra e fui abusada e isso tudo me deixou muito crisada, fiz terapia [...].*

Maya Angelou diz que tem muita coisa assim na minha vida assim que se apagaram e eu não sei se foi de propósito, se foi uma forma também de me proteger. Mas eu tento buscar assim, mas meus neurônios não permitem, bloqueiam. Mas assim eu tenho fragmentos de situações que contribuíram para que eu chegasse onde estou hoje e dizer assim: eu sou negra! Eu sou negra e tenho propriedade para falar das minhas vivências sabe, mesmo pela metade, porque a gente vai esquecendo as coisas assim. Dandara dos Palmares, quando indagada sobre a existência ou não de preterimentos em seus relacionamentos afetivos afirma que *pelo menos comigo apesar de toda a dificuldade, todas as problemáticas sociais por ser negra não rolou é, assim, rolava com os meninos porque quando eu era menor, ou antes quando eu tinha problemas eu gostava de meninos [risos] é só que... Como eu sempre fui a preterida eu nunca tive, de fato eu vivia essa problemática até quando eu me vi gostando de fato de mulheres... Quando eu*

²⁸ Grupo de Estudos Afro-amazônico, UFPA.

passei a me relacionar com mulheres e isso foi desde a minha adolescência. Isso foi o que? Com meus 16, 17 ano. Desde a adolescência, quando eu comecei a me relacionar com mulheres, meninas né, e depois mulheres, eu já não... é... aliás poderia ter essa dificuldade que hoje eu ainda não enxergo, tá eu não consigo pelo menos me lembrar dessa dificuldade, pode ser uma coisa que eu mesma apaguei e tal mas não era, se tinha, não era nada comparado aos meninos porque por exemplo, pelos meninos eu nem era olhada, no máximo que eu era, era amiga do cara, do boy entendeu?

Não sabemos o momento em que adquirimos essa consciência racial e nem de como começaram as experiências do racismo, pode ter sido desde a infância quando é ensinado em casa, *dos 8 anos para baixo era uma coisa boa, na escola ficou uma coisa ruim e na universidade voltou a ser bom de novo*, como ocorreu com Teresa de Benguela (preta clara), mas que do contato com a experiência do racismo entendeu a vergonha da avó e também negou essa identidade. Dandara dos Palmares (preta retinta) nos fala que *eu sempre me vi negra é impossível não me ver, até porque dentro de casa a minha família é negra, a família da minha mãe toda é negra, a família do meu pai inclusive, é negra, então eu sempre soube que a gente era negro*. Afinal, é impossível olhar para os fenótipos e ignorar que eles estão ali *sempre tive essas problemáticas no meio social, então eu sempre tive um apelido, sempre era a macaca e tal é, então eu sempre soube que eu era negra*, completou Dandara.

Assim a primeira negação ocorre quando nos deparamos com as imagens criadas pelo olhar do (ex)ótico, também ocorrem processos de introjeção dos estereótipos que afetam a autoimagem, e por consequência a autoestima em que *a minha relação capilar é muito foda, sou muito ferrada psicologicamente*, apontado por Dandara dos Palmares, para quem a aceitação política é recente. O negro a quem ela diz sempre saber ser, era uma identidade negativada, longe da negritude advogada pelos movimentos em que se sente orgulho em ostentar esse estádio.

Bem como outros processos, como contou Maya Angelou (preta retinta), em que lembra quando *tinha 12, 13, ainda não tinha 15 anos, acho que 12 anos eu e o meu irmão, esse meu irmão, nós éramos muito empenhados, nós tínhamos que ser muito empenhados nos estudos porque a gente tinha que fazer valer à pena o trabalho doméstico que a mamãe tinha e isso sempre foi muito escuro assim pra gente [...] Passou esse período eu completo 15 anos, vou pra 16 e sempre tô nos concursos e coincidentemente sempre estou ali em algum lugar conquistando o meu espaço e aí eis que eu ganho o concurso “mulata*

cheirosa,” que diabo é mulata cheirosa?! Eu chego em casa com a minha mãe e digo “mãe, o que é mulata cheirosa?”, “mulata cheirosa é o mesmo que morena cheirosa”, a mamãe me explicando. E aí eu fui começar “não, mas eu não sou mulata”, “não, mãe eu não sou morena, o que é morena?”, “morena é uma pessoa que não é branca”. “Não, mas eu não sou morena e eu não sou mulata”, “e o que quê tu é?”, “eu não sei, mas eu não sou morena, eu não sou mulata”. E eu não tinha essa ideia de preto, de negro, de branco de nada. Mas eu sabia que aquela cor não era a minha e isso me incomodava e eu não sabia explicar o porquê. E aí passou isso fui pra 18 anos [...] aí eu fui chamada pra participar de, fui convidada por uma colega minha que era a rainha do Rancho Não posso me Amofiná²⁹ pra ser passista e aí eu fui fazer um teste passei no teste e o título que eles me deram foi “passista mulata”, de novo o mulata e eu não quis recusei, peguei e não fui. Fui em duas reuniões, na terceira eu não fui mais e aí aquilo me intrigava e eu não sabia entender o porquê, mas eu não me sentia bem com isso. E aí acontece anos depois em 2015, em 2014 pra 2015, eu passo na Escola de Teatro e Dança³⁰, no curso de técnico em ator e aí entrei pro centro né, acadêmico, porém técnico mas, dentro de uma universidade. E na aula de maquiagem [...] a professora diz pra mim que não tem maquiagem pra minha pele, e todas as meninas, a minha turma na época, porque eu tranquei o curso, só eu de negra, pela cota e um rapaz negro que é gay, porém ele não se identificava como negro até eu dizer que eu era negra, porque eu já estava nesse processo UNIPOP³¹, Rede, UNIPOP, Rede e com o tempo todo aquilo ia ficando cada vez mais forte, eu ia entendendo que eu não era mulata, nem morena: eu sou negra. E aí a professora diz pra mim que não tem maquiagem que infelizmente ela ia ter que passar um trabalho pra poder me avaliar, porque eu não ia poder participar da disciplina, de que ela não ia poder me avaliar na disciplina de maquiagem porque eu num fiz. Não fiz a aula de maquiagem, ou seja eu não participei, e aí pra ganhar média eu fui e usei uma maquiagem que eu achei por lá e meu rosto ficou branco, branco e isso foi motivo de riso, sabe como é, imagina se aqui [campus Belém] já todo mundo ri imagina dentro de uma sala que tá todo mundo e tem que apresentar aquela porra ali na ETDUFPA, não sei se vocês sabem, mas tudo que faz tem que ir pro público apresentar e lá vai eu de cara branca e eu não quis ir, tirei e não fui, pronto, e aí quando foi pra apresentar eu falei não vou apresentar maquiagem no meu rosto porque não tem maquiagem pra pele

²⁹ Grêmio Recreativo Jurunense Rancho Não Posso Me Amofiná, Belém-PA.

³⁰ Escola de Teatro e Dança da UFPA, ETDUFPA.

³¹ Organização Não-Governamental Instituto Universidade Popular.

preta. Eu não sou branca, eu sou negra e aí pronto [...] Dentro de um espaço acadêmico, é um espaço assim que é um divisor de água ele te diz quem tu és, por mais que tu não compreenda é e não queira ouvir mas ele vai te dizer o tempo todo, ele vai demarcar o que é, quem tu és, pra onde tu pode seguir, com quem tu pode ir, sabe? Eu ainda não tive a oportunidade de ocupar o espaço universitário por conta de enfim, de várias coisas, mas um pouquinho do que eu vivi dentro da ETDUFPA eu pude ter uma dimensão assim sabe o que é ser negra. E me afirmar a gente precisa se afirmar, a gente precisa dizer por mais que as pessoas olhem a nossa cor e saiba que a gente é negro mas a gente precisa tá falando sabe, não pra gente, mas pras pessoas, eu sou negra, eu sou negra. E aí as pessoas conseguem também é entender ou pelo menos tentar entender o que é pra você ser negro.

Notamos a importância de ter acesso a outras narrativas seja através de uma disciplina na universidade, uma entrevista na televisão, outra mulher negra que cruza seu caminho e te notifica a tua negritude, ler uma postagem nas redes sociais, do envolvimento com grupos do movimento negro e feminismo negro para construção das negritudes. São territorialidades enquanto *espaços de construções coletivas* conforme mencionou Maria Malcher que *perpassa pela relação de poder* cujas experiências diversas podem *acionar a negritude [...] por exemplo, lá no quilombo a gente tem várias experiências de acionamento de identidade negra, a Rede é uma, entendeu, a Nêga neguinha³² que é uma grife é outra e tem várias e várias experiências, o quilombo também é uma forma de você acionar essa identidade [...].*

Teresa de Benguela comentou sobre esse processo de negritude, *no meu TCC eu vou trabalhar com gênero e raça na UFPA, e eu tava pensando como é que eu vou contar essa história, como é que eu vou escrever? E eu lembrei do meu primeiro dia de aula em ciências sociais a gente ia ter aula de introdução à filosofia e aí todo mundo tava sentado e todo mundo sabia que era uma mulher que ia dá aula, minha turma toda tava sentada esperando, o nome da professora tá lá no nosso comprovante de matrícula, então todo mundo sabia que era mulher e foi uma surpresa e entrou a professora I. e ela era uma mulher negra e ia dá aula de filosofia alemã pra gente e, eu fiquei tipo, o que é isso? Que onda é essa? É a quarta professora negra que eu tenho na minha vida, na verdade era a terceira professora negra que eu tinha na minha vida entre homens e mulheres, era a terceira pessoa negra que eu tava vendo ali na minha frente pra me dá uma aula e ela ia*

³² Grife voltada para o empoderamento de mulheres negras em Belém-PA.

me dá uma aula de filosofia alemã e eu não sei muito bem quando isso aconteceu, mas eu sei que quando eu cheguei em casa, eu cheguei dizendo que eu queria ser professora da UFPA e eu nunca quis isso, nunca quis isso. Mas hoje eu entendo, eu nunca me imaginei naquele lugar, só que quando eu vi a professora I. eu cheguei em casa dizendo que eu queria ser professora da UFPA um dia, então isso pra mim foi muito positivo, eu entrar na universidade conhecer essas pessoas, como tu dizes né, conhecer outras possibilidades de existir.

Nina Simone (preta retinta) comenta em uma das rodas de conversa que *eu me identifiquei como mulher negra a partir dos meus 15 anos [...]e eu fui aprendendo a minha resistência na marra mesmo, apanhando e vivendo e aí eu vim e encontrei com mulheres negras a partir da minha juventude [...]Eu era da Casa Preta³³ e eu sempre gostei de me arrumar, a questão da mulher negra quando ela se auto afirma ela fica mais vaidosa né, ela quer colorir os cabelos, ela quer usar turbante, ela quer andar colorida, ela quer fazer não sei o quê aí eu fui fazer isso né, fui me assumir, usar meu turbantes, usar meus colares, eu saía de casa de turbante a minha mãe dizia assim “tu tá tão estranha” eu dizia “eu tô linda” e a minha casa assim, fecha a rua, e do lado da minha casa é a casa de um pastor de igreja –negro, ex-umbandista, e aí corria na rádio cipó da minha rua que eu era a macumbeira da rua, porque eu andava de colarção, andava de turbante e até que numa briga de vizinhos a mulher dele solta isso, na briga e eu escuto, aí já viu o barraco formou, aí eu falei não, não sou, não sei o que, não sei o que, que eu também sou da mesma igreja que você e na época eu era da igreja, era evangélica só não era assembleiana, aí eu falei, não, não, aí ele “porque tu é macumbeirazinha sim, andar com teu cabelo assim, com essa blusinha assim”, aí eu quer saber eu vou pra delegacia, aí eu fui no mesmo dia pra delegacia do Benguí, aí cheguei lá o delegado falou “mas não é aqui é naquela específica ali”, aí eu peguei e fui. Só sei que eu processei esse homem, foi pra rede social, na época a Casa Preta me deu super apoio em todas as audiências que fui tinha batucada da porta da delegacia, eu viajei pra São Paulo pra fazer uma atividade com quilombo, chegou uma intimação pra mim, tive que voltar pra fazer isso, foram 6 audiências pra eu conseguir andar com meu turbante de cabeça erguida, dentro da minha rua.*

Maya Angelou diz que a primeira vez que teve *contato com negritude, mesmo, foi numa oficina de turbante que rolou aqui na UFPA, lá no auditório de Educação física eu*

³³ Coletivo Casa Preta, gênero misto, Belém-PA.

acho, pra lá pro outro lado que foi as meninas do ParÁfrica que deram e aí a minha referência de mulher negra a princípio foi a A.C. ela que me apresentou a minha identidade, ela disse: “preta, olha aqui tu é negra” aí mesmo eu já sabendo que eu não era mulata, que eu não era morena, eu não sabia o que eu era foi um choque pra mim de identidade, de aceitação mesmo, porque de certa forma eu recusava né, porque por mais que a gente não fale eu sou morena, eu sou mulata, mas a gente permite né que as pessoas nos chamem assim “ô, morena” pra ficar mais confortável para ambos os lados, eu não vou ficar brigando o tempo todo só porque estão chamando de morena, então a gente vai permitindo até um certo momento na nossa vida que a gente não permite mais porque a gente já tem força e conhecimento, resistência, alguma coisa do tipo suficiente que te coloca ali na frente como a que não concorda, tu tens a possibilidade de ter um diálogo com aquela pessoa e explicar porque tu não concorda por que é que ela te chama de morena, de mulata. Então esse foi assim a minha descoberta, através dela. E aí o meu contato de militância se deu pela ONG onde eu trabalho atualmente que é a UNIPOP que desde 2014, assim fez, faz um trabalho muito massa assim, com os alunos que perpassam por lá e que ficam quando podem que é a questão de trabalhar com o extermínio da juventude negra que hoje em dia a gente tem uma agência que é exclusiva, fala somente nesse tema de mostrar pra população, principalmente no estado do Pará que tem preto sim e que é essa juventude preta que é o alvo da violência, de homicídio por arma de fogo. E que esse homicídio, na maioria das vezes, é causado pela polícia. Então é eu tive esse contato, então depois disso eu fui pra rua, foi a primeira caminhada que aconteceu aqui no Guamá, entre Guamá e Terra Firme e aí pra poder falar assim eu criei a frase “Eu sou negra e não suspeita”, todo mundo adorou e eu fiquei assim “égua eu tô conseguindo falar” sabe? Eu já tô conseguindo me enxergar também na situação por mais ruim que ela seja, mas eu sei que existe. Então isso também foi pra mim um ponto positivo, apesar de ser uma coisa delicada, saca? De matar, de morrer e tal...E aí veio a chacina de 2014 e foi o auge assim da minha descoberta, porque eu comecei o ápice foi em outubro de 2014 quando eu pensei “cara%% meu irmão é preto também, ele pode morrer” entendeu e aí eu comecei a falar pra ele pega tua identidade, falei pro meu outro irmão “anda com a tua identidade” aí ele “mas, por que?” [...].*

Percebemos, então que apesar das particularidades com que cada um vivencia e mesmo encontra formas de lidar com as experiências do racismo existem aquelas que são compartilhadas por mulheres negras e que igualmente causam dor, na medida em que são

violências aos nossos modos de existir. Deste modo, o contato com outras possibilidades, novas narrativas e histórias são fundamentais para que um bem viver negro seja viável em que as consciências raciais por mais doloridas que sejam possam despertar, seja por meio da sobrevivência dos nossos irmãos *latu sensu* e quando a nossa própria vida está em jogo, nessa encruzilhada que nega o corpo negro, a identidade negra positiva mas que ao mesmo tempo incita a identidades negras negativas apoiadas em estereótipos arbitrários e em interesses de uma supremacia racial.

o corpo do africano e o corpo de seus descendentes, para o bem ou para o mal, sempre vêm à cena, se põem e se expõem, transformam-se em texto no discurso que enuncia e anuncia. Em suma, um corpo que fala. Em outras palavras, é este corpo que, estigmatizado pelo racismo, será a marca da discriminação, exposto aos castigos e aos trabalhos forçados e a toda forma de exploração. Por outro lado, este mesmo corpo virá a ser instrumento de afirmação de identidades, **no embate com os opressores num processo de tomada de consciência** e, também, é este mesmo corpo que poderá ser objeto de repulsa, num processo de autonegação (AMADOR DE DEUS, 2011, p. 02, grifo meu).

Desta maneira, são múltiplas as formas de se vivenciar essas identidades, mas tanto a identidade de negação quanto a negritude passam pela experiência do racismo em uma dinâmica subjetiva das relações raciais que tem consequências materiais e concretas no ordenamento social, político e econômico na qual a “tomada de consciência” interseccional (raça, gênero, classe) também é marcada no corpo mediante novos enunciados e um fortalecimento positivo dos corpos negros que reivindicam sua humanização e existência.

Em vários momentos preto e negro são marcados nesse corpo como sinônimos, mas que conforme comentou Nilma Bentes, *a pele [é] preta, negro é o conjunto, branco é o conjunto*, assim negro, ora se co(n)funde com preto (cor), ora preto assume por si só o status de raça negra. Por isso é importante “compreender o que se quer dizer quando se fala em raça, quem fala e quando fala” (GOMES, 2005, p. 45). E aqui vale mais um apontamento sobre algo que, principalmente no Brasil, nos é caro: o colorismo.

Diferentemente dos EUA, que a classificação racial se baseia em qualquer gota de sangue sendo central para a organização social norte-americana em que toda as etnias são automaticamente racializadas (GUIMARÃES, 2008), no Brasil, a raça é negada e creditamos a identidade racial às pigmentações da pele.

Segundo Jaques d'Adesky (2009) existem cinco sistemas classificatórios da diversidade cromática no país: 1) do IBGE, com as categorias branco, amarelo, pardo, preto; 2) do mito das três raças na invenção brasileira, negro, índio, branco; 3) decorrente da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) realizada em 1976 pelo IBGE que descreveu 135 cores; 4) das ciências humanas em que grande parte dos pesquisadores utilizam o binômio branco e não-branco; 5) o sistema reivindicado pelo Movimento Negro, branco e negro.

Antônio Guimarães (2008) nos fala da existência de uma ciência das cores oriunda dos tempos remotos, entretanto, ela não associava cor a qualidades, condutas e hierarquias sociais. O sociólogo demonstra por meio de relatos de viajantes que desde os séculos XV e XVI, nos quais a cor era usada para dividir brancos de negros, ainda que não fosse de forma sistemática, porém, colocava o negro em uma escala inferior ao branco.

A classificação por cor é uma das que se encontram mais naturalizada no Brasil, considerada irrefutavelmente um dado da natureza (GUIMARÃES, 2008). Sendo um dos critérios objetivos em que se pautou a mudança de paradigma da classificação racial que se deu a partir do século XVIII, dividindo a espécie humana em três raças como se fixas fossem, branca, amarela, negra que permanecem até a atualidade (MUNANGA, 2003).

A cor da pele, olhos, cabelo é determinado pela quantidade de melanina, os que a possuem em menor grau tendem mais ao branco e os que tem em maior grau tendem a tonalidades mais escuras, sendo o amarelo uma concentração mediana entre os outros dois. No século XIX, segundo Munanga (2003), a ciência vai se debruçar na morfologia do corpo humano para esquadrihar sua essência racial, assim a raciologia vai capturando o negro para um conjunto de teorias que irão patologizar, criar criminosos, pervertidos, pessoas com excesso sexual ao mesmo tempo em que confeccionam um outro corpo (branco) como padrão de normalidade, saúde e exemplo a ser alcançado.

No século seguinte, os estudos da Genética Humana concluem que o sangue pode ser um marcador químico que garantiria maior precisão à divisão racial da humanidade,

Grupos de sangue, certas doenças hereditárias e outros fatores na hemoglobina eram encontrados com mais frequência e incidência em algumas raças do que em outras, podendo configurar o que os próprios geneticistas chamaram de marcadores genéticos. O cruzamento de todos os critérios possíveis (o critério da cor da pele, os critérios morfológicos e químicos) deu origem a dezenas de raças, sub-raças e sub-sub-raças (MUNANGA, 2003, p.04).

Só não contavam com um holocausto no meio do caminho que alterou o curso das pesquisas reorientando suas análises, ao concluir que raças não são uma realidade ontológica e, em conformidade a isso, a Genética humana comprova no nível da biologia que “um senegalês pode, geneticamente, ser mais próximo de um norueguês e mais distante de um congolês”, por exemplo (MUNANGA, 2003, p. 04).

Nem a biologia nem a genética respaldam a divisão estanque das raças humanas. O problema não é a classificação das diferenças, mas sim os sentidos atribuídos a elas que culminaram em uma estratificação de valores, moral, cognição, sentimentos, psicologia, fixando no corpo o destino de um povo multicultural.

O processo de miscigenação no Brasil serviu de justificativa para a existência de uma certa tolerância e passibilidade de pessoas com menos fenótipos negróides no mundo branco na medida em que o mito da democracia racial forjou personagens. O mulato, um desses atores, se viu obrigado a ceder ao branqueamento social para ascender, sendo o principal protagonista da existência do mito, providencial para manutenção das vantagens da elite branca, dividindo a população negra em matizes de cores, dificultando a formação de uma identidade coletiva e espírito de luta, uma vez que a partir dessas exceções confirmaram-se regras de inexistência de racismo no país (FERNANDES, 1972).

O colorismo³⁴ ocorre quando a discriminação se apoia na cor da pele (no caso brasileiro, no cabelo e em traços fisionômicos também) para escalonar a diversidade humana. Assim, quanto mais pigmentação a pessoa apresenta, maior o conjunto de preconceitos raciais (DJOKIC, 2015).

Ao mesmo tempo em que a discriminação se pauta em um *continuum* de cores, garantindo que as pessoas de pele clara tenham limites de passibilidade e entradas sociais, a negritude é questionada em sua paleta de cores, como sugere Sueli Carneiro (2004), socióloga e diretora do Instituto Geledés, no texto *Negros de Pele clara*,

Branco [...] São individualidades, são múltiplos, complexos e assim devem ser representados. Isso é demarcado também no nível fenotípico em que é valorizada a diversidade da branquitude: morenos de cabelos castanhos ou pretos, loiros, ruivos, são diferentes matizes da branquitude que estão perfeitamente incluídos no interior da racialidade branca, mesmo quando apresentam alto grau de morenice, como ocorre com alguns descendentes de espanhóis, italianos ou portugueses que, nem por isso, deixam de ser considerados ou de se sentirem brancos. A

³⁴ O termo colorismo foi usado pela primeira vez pela escritora Alice Walker no ensaio “If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?”, que foi publicado no livro “In Search of Our Mothers’ Garden” em 1982.

branquitude é, portanto, diversa e multicromática. No entanto, a negritude padece de toda sorte de indagações (CARNEIRO, 2004, p. 01).

Assim como Florestan Fernandes (1972), Carneiro (2004), aponta que é em virtude do processo de miscigenação e, também pela própria heterogeneidade dos povos negros, essencializada em um estereótipo de “ser negro”, que ocorre o enfraquecimento da identificação racial negra. E em sua crítica, cada negro claro ou escuro que enalteça a mestiçagem e a morenidade, vale-se do discurso hegemônico branco que privilegia certos bons negros em detrimento de outros.

O título do texto *Negro demais para os brancos; branco demais para os negros* (ROSA, 2015) é emblemático pois, traduz o lugar intermediário que as cores não brancas ocupam no imaginário social uma vez que dificulta uma autotaxação com a raça negra, a heterotaxação pelos negros de pele escura e a fragmentação do povo negro como um todo que fomos primeiramente, separados pela diáspora e, posteriormente, no Brasil, pela mestiçagem, uma eficiente política divisionista impetrada na formação do povo brasileiro.

Jaques d’Adesky (2009) aborda que em consonância com a multiculturalidade, a identificação racial varia geograficamente, algumas vezes “de uma região pra outra ou até de um quarteirão para outro, dentro da mesma cidade” (p. 134). Ao citar Sansone (1992), d’Adesky, aponta a cor como um complicador da classificação racial pois, esta seria relativizada pelos contextos em que seria a cor pronunciada, sobre quem recairia essa identificação, seu status social e suas condutas comportamentais e morais (ADESKY, 2009, p. 136).

Entretanto, tanto a raça como a cor apresentam certas equivalências, são guiadas pela tecnologia da mestiçagem pautada no embranquecimento social que varia de acordo com discursos formulados acerca de uma essência intrapsíquica e comportamental. Deste modo, corroboro com a tese de Guimarães (2008) para quem “cor é uma categoria racial, pois quando se classificam as pessoas como negro, mulatos ou pardos é a ideia de raça que orienta essa forma de classificação” (p. 76).

No bojo dessa confusão racial que o racismo, nos parâmetros do Brasil, vai seguindo vivo e sendo atualizado. Oracy Nogueira (2006) nos fala que diferentemente do que ocorre nos EUA em que o preconceito racial se sustenta sobre uma origem, aqui ele

é de marca. “Dir-se-ia que o preconceito, tal como existe no Brasil, cai abaixo do limiar de percepção de quem formou sua personalidade na atmosfera cultural dos Estados Unidos.” (p. 291).

Isso me lembra *uma moça norte-americana que participou de uma das rodas do “Feminismo Negro em Debate”* (ANEXO E) *estávamos trabalhando dois textos da Ângela Davis falando sobre a situação da mulher negra em que ela disse estar surpresa pois, a imagem que ela tinha do Brasil era de um país que não havia racismo devido à miscigenação* (DIÁRIO DE CAMPO, 16/10/2016).

Trata-se da ambivalência da mestiçagem conforme, apontou Giralda Seyferth (1985) ou mais precisamente ela aborda que “A principal característica desta teoria [teoria do branqueamento] é a sua ambiguidade: concebia a mestiçagem ao mesmo tempo como um mal que deve ser extirpado e como uma solução para a questão racial brasileira” (p. 81). Conforme anteriormente apontado a mistura entre as raças não era bem quista por alguns críticos da época, em contrapartida devido ao alto grau já existente no Brasil, outros teóricos apostaram na maior adaptabilidade das características do branco e que em pouco tempo não existiriam nem mestiços, indígenas e nem negros.

Desse modo o corpo mestiço era um mal necessário para eliminar as raças consideradas inferiores rumo ao branqueamento total, da mesma forma em que era uma ótima estratégia de apaziguamento social caso o extermínio dos negros fosse colocado em prática (SEYFERTH, 1985). As duas principais variáveis na teoria e política do branqueamento foram a seleção sexual e a imigração europeia. Da primeira podemos afirmar que desde muito cedo o corpo das mulheres negras foram o alvo privilegiado dessas práticas “a frequência com que os senhores tomavam as escravas como concubinas, aumentou a porcentagem de mestiços na população” (SEYFERTH, 1985, p. 88). Assim, gênero, raça e classe, sem cair em um anacronismo, estiveram desde o início no cerne da mestiçagem, o que chamamos de nação brasileira é fruto do estupro colonial.

O campo das relações e classificações raciais no Brasil é complexo, posto que está além do arcabouço científico devido, entre outros motivos, seu imbricamento com o racismo que conforme elucidou Clóvis Moura trata-se de uma ideologia de dominação, “O racismo tem, portanto, em última instância um conteúdo de dominação, não apenas étnico, mas também ideológico e político (1994, p. 29). Raça e cor seguem fazendo parte do nosso cotidiano ainda que imbuído de dúvidas acerca da autotransclassificação, como apontou Maya Angelou em uma das rodas de conversa, *que nunca entendi muito bem*

assim, o termo para o IBGE né, preto, negra, era muito confuso, até porque eu não me via como uma mulher negra, acho que até os meus 20 anos... Vai fazer mais ou menos 7 anos que eu me vejo como mulher negra e vai fazer 3 anos que eu me reconheço como tal. Porque pra mim é uma coisa muito distinta me ver como negra e me aceitar como negra diante de tantos, tantas formas de racismo e violência pela cor que a gente tem.

Diante da complexidade desse campo, das coalisões de forças que disputam narrativas, o objetivo do presente capítulo foi apontar a partir da negritude o panorama por vezes confuso, tanto para quem se propõe estudar como para quem tem suas vidas afetadas pela marcação racial. Sem dúvida, existem outras possibilidades de se abordar o tema, a exemplo do que Iray Carone e Maria Aparecida Silva Bento e colaboradores (2014) trazem no livro "Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil" ou Ruth Frankenberg (2004) no seu texto "A miragem de uma branquitude não-marcada" que trazem as relações raciais a partir dos estudos sobre branquitude, igualmente necessários para uma compreensão mais ampla sobre a temática. Inclusive, no sentido de compreender que existem várias branquidades, assim como de negritudes, que não se pode adotar um único modelo para se identificar como fez Carlota Joaquina, posto que na Amazônia falamos de outras marcações sociais e históricas.

Negríndia

Forjou-se

Um corpo, uma história, uma identidade...

Mas, um dia, ao acaso ou por insistência, o corpo, a história, a identidade

Regressaram seus caminhos ao som dos batuques que vêm de longe...

Do chão da fábrica de castanha

Do terreiro

Da parteira que trouxe 'os meninos tudo pra vida'

Dos saberes repassados pelas minhas tatas, bisas, vós.

Das mulheres batalhadoras

Dos santos, defumação e orações

Das memórias adormecidas

Despertou-se

Uma vontade incessante de se construir

Um outro corpo, uma outra história, outras identidades

Caminha-se

Com este corpo, estas histórias e as muitas identidades que constituem a
negríndia

Busca-se...

DIÁRIO DE CAMPO, FLÁVIA CÂMARA, 05/07/2015

5. NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE³⁵

Em pútridos navios negreiros meus irmãos e irmãs atravessaram
muitos oceanos povoaram o mundo inteiro... (Hudson Ribeiro- Ginga
Felina)

Mulher negra de cabelo crespo, oriunda da ilha de Mosqueiro, quando se mudou para Belém trabalhou em uma fábrica de castanha-do-Pará, mãe de cinco filhos e avó de tantos outros, entre eles, eu. Minha “vó” materna, Djanira. Mulher negra de cabelo liso e preto, mãe de cinco filhos, segundo relatos, tem um pé em Igarapé-Mirim, só recordo de uma foto em que ela está deitada com uma longa saia e uma blusa tomara que caia em cima de um curimbó. Minha “vó” paterna, Maria Lucila. Essas são umas das poucas lembranças e memórias mais distantes acerca dos meus passos e origens.

Conforme já explanado, falar de raça não está ligado a buscar uma linhagem sanguínea. Contudo, remontar aos passos que nos trouxeram até aqui acaba impondo-se na busca por uma continuidade histórica que nos foi negada. Nosso nome foi mudado, nossa língua apagada, nossos santos, deuses, memórias violadas. Um “Matarazzo”, por exemplo, consegue remontar suas origens italianas. Uma Silva Câmara não. Era o que dizia Lélia González “negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles” (BAIRROS, 1998).

Nesse sentido os dois capítulos a seguir se inserem nessa tentativa de reinscrição das nossas histórias que não encontraremos nos livros didáticos de história, tampouco aprenderemos nas disciplinas de “Estudos Amazônicos” do nosso ensino fundamental, nem encontraremos nas bibliografias de Psicologia no tocante às relações raciais. O que se pretende é contribuir com aportes teóricos a alguma/algum estudante/pesquisadora de psicologia que queira conhecer essas narrativas, por isso mesmo e, correndo o risco de parecer duas pesquisas dentro de uma, correndo o risco do ostracismo científico, correndo o risco de tornar-me uma pesquisadora “temática” (aquelas que parecem só ter acúmulo para falar no dia da consciência negra, por exemplo) mantenho os capítulos históricos da presença negra da Amazônia, em especial no Pará por entender a importância em desconstruir-se a imagem mítica que recai sobre a região onde afirma-se um ideal indígena ao mesmo tempo em que se nega a presença negra, por meio do caboclo, da

³⁵ Frase atribuída à médica Jurema Werneck. WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn C. (org). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**, Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

morenidade ou de um “ser Amazônida”, sem no entanto isso significar alguma valorização real dos indígenas. Na verdade, ao reproduzir e atualizar a imagem da Amazônia sendo exclusivamente indígena, aciona-se o mito da democracia racial por meio da técnica da mestiçagem orientando a história, memória e identidades da região para um branqueamento compulsório (CAMPELO, CONRADO, RIBEIRO, 2015).

Assim, são os rastros de diversas histórias não oficialmente contadas que pretendo seguir nesse capítulo. Histórias da existência de negritudes na Amazônia conforme há muito apontada pelo sociólogo paraense Vicente Salles em sua obra “O Negro na formação da Sociedade Paraense” (1931), mais recentemente pela historiadora amazonense Patrícia Melo Sampaio em seu livro “O fim do silêncio: presença negra na Amazônia” (2011), pelo historiador paraense José Maia Bezerra Neto na obra “Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)” (2012) e, no capítulo seguinte, trazendo o enfoque da presença da mulher negra na região, a historiadora paraense Benedita Celeste de Moraes Pinto em seu artigo “História, memória e poder feminino em povoados amazônicos” (2012), Conceição Maria Rocha de Almeida “Imagens Negras, espelhos brancos: um estudo das mulheres negras ao final do século XIX em Belém do Pará” (1995), Salles (2004) entre outros.

Portanto, não foi objetivo da presente pesquisa fazer uma genealogia da negritude amazônida. Reitero que o foco do presente capítulo foi trazer as ricas contribuições desses e outros autores no sentido de compreender a configuração racial da região na sua especificidade local até então desconsiderada pela historiografia tradicional (SALLES, 2004; SAMPAIO, 2011; BEZERRA NETO, 2012) e mesmo pela Psicologia, posto que aqui não haveria racismo em virtude de todos terem um tom de pele moreno. Logo, pretendeu-se conhecer os rastros da corporeidade negra que deixaram marcas e abriram fissuras para a construção contemporânea das nossas narrativas de negritude na Amazônia.

5.1 Amazônia é terra de caboclo e ribeirinho: nomenclaturas que escondem negro e indígena

Roberta Tavares comenta em uma das rodas de conversa que é preciso *centrar na especificidade da presença negra na Amazônia [...] Amazônia é muito ampla, tem Amazônia que inclusive não é brasileira, mas aqui quando tô falando, tô me referindo à Amazônia brasileira porque a outra parte eu não tenho é, autoridade pra falar. E aí eu*

quero falar um pouco mesmo da especificidade dessa presença a nível de formação histórica, de consolidação dessa presença aqui diferenciada do resto que hoje é Brasil, mas que nem era. Primeiro é entender, por exemplo, que a consolidação dessa presença negra aqui foi diferente do resto do Brasil né, não dá por exemplo, aqui a gente ficou quase 200 anos sendo um “Estado” separado do resto do que hoje a gente considera Brasil; sudeste e sul. E o próprio tráfico transatlântico pra cá foi diferente né enquanto que pra lá o sentido era uma rota sul, para cá o sentido era uma rota norte e essa região da costa das minas e das guinés, isso é uma diferença. Historiadores que pesquisam o tráfico dizem que durante um período grande a presença dos angolas aqui não existia praticamente, povo que se forma aqui é da costa da mina e das guinés, claro que os angolas depois começam a chegar em um outro contexto de tráfico, do tráfico entre as províncias isso não é qualquer coisa, isso é pensar essa especificidade que também diferente. E aí um dado também pra se pensar que a própria consolidação dos cultos afro-brasileiros que existem aqui é um culto que tem mais a ver com essa região da costa da mina que é o tambor de mina que é a religião que se organiza no Maranhão e vem pra cá, pro Pará, na antiga Amazônia colonial. E aí a gente também tem que pensar num debate que se consolida no final do século XIX, no século XX que é a negação dessa presença negra na Amazônia, se consolidou que a Amazônia não é lugar de negro é lugar de indígena, isso é um debate que foi colocado como política pública, inclusive uma política de branqueamento do Brasil todo, os intelectuais da Amazônia, inclusive José Veríssimo que é um intelectual famoso, foi do século XIX, início do XX e ele era uma das principais pessoas que pregava essa ideia de que a Amazônia não era lugar de negro era lugar de indígena e ele não achava que ser lugar de indígena também era bom, indígenas também tinham que desaparecer nesse processo. Mas dizia que a Amazônia inclusive ela era privilegiada porque aqui os resquícios da cultura negra quase não tinha como no resto do Brasil, José Veríssimo dizia isso e ele não era o único, era um projeto político. E desconhecer essa história é às vezes complicado porque a gente projeta algumas referências que não são nossas que às vezes cabe pro sudeste, pro sul mas não cabe pra Amazônia, pensar um pouco isso. E aí quando a gente passa pra um outro contexto histórico que é aqui no processo específico do apogeu da borracha que se diz que vieram muitos migrantes, “ah! Vieram muitos maranhenses pra cá” e não se diz a cor desses maranhenses mas é uma outra migração que é uma migração muito negra, quando tu vais ver a cor desses maranhenses eram pessoas negras filhos de negros, ex escravos muitas vezes que adentravam na Amazônia pra fazer aquele trabalho mais pesado né

então pensar a Amazônia se formando uma negritude em diversos espaços de tempo com migrações diferente mas que são migrações negras que vem pra cá pra fazer o trabalho mais braçal e mais pesado. E aí se cria a ideia de que a Amazônia é terra de caboclo e ribeirinho, eu brinco que atrás dessa nomenclatura normalmente se esconde negro e indígena, quilombola ou indígena principalmente no interior da Amazônia, mas se esconde essas pessoas por de trás dessa nomenclatura ribeirinho, caboclo e mestiço né. E aí eu acho que a gente tem que se apropriar desse debate da presença negra na Amazônia não separada da presença indígena porque essa separação nunca houve e a gente aprende isso equivocadamente, a gente aprende primeiro que a Amazônia não é terra de negro, depois quando a gente aprende que é terra de negro a gente pensa essa presença negra separada da presença indígena o que é um equívoco.

De cocar colorido na cabeça, corpos pintados, seus rituais e danças, o “índio”, foi essencializado na figura mítica e imagética da raça eleita para representar os povos da Amazônia. Esta, foi igualmente imaginada na quimera dos rios caudalosos, vastas florestas e biodiversidade de flora e fauna onde “quem quiser venha ver, mas só um de cada vez [pois] não queremos nossos jacarés, tropeçando em vocês. A culpa é da mentalidade criada sobre a região [...]”, já cantara a banda de rock paraense, Mosaico de Ravena³⁶.

Mas, nem de longe essa imagem indigenista soou como algo positivo ou mesmo valorizado pela região, ninguém quer ser índio, ou ser associado a esses “povos selvagens”, somos civilizados então nossos modelos deveriam ser aqueles da *Bellé Epoque*, por exemplo. Foi essa perspectiva do colonizador que impediu durante muitos anos que se pensasse na configuração sócio racial da Amazônia Legal (compreendida nos limites do território brasileiro conforme, determinado pela extinta SUDAM, em 1966), permanecendo na atualidade essa visão preconceituosa e redutora da pluralidade étnica e racial, tanto pelo senso comum quanto no meio científico hegemônico.

A Amazônia foi entendida como uma região de exclusivo trabalho servil indígena, do extrativismo das “drogas do sertão” e do vazio demográfico (BEZERRA NETO, 2012). Em contrapartida, apenas constatar a presença negra da região não é o suficiente, mas sim, faz-se necessário

³⁶ Música: Belém-Pará-Brasil, composição Edmar da Rocha, disco *Cave canem*, banda Mosaico de Ravena, 1992.

[...] compreender a presença escrava negra na Amazônia enquanto parte integrante de uma sociedade que deve ser compreendida a partir de si mesma, evitando-se sua explicação em decorrência da sua adequação a modelos de sociedades escravistas existentes em outras partes da América portuguesa e/ou Brasil. Ou seja, levando-se em conta as formas e condições em que se estruturou a economia escravista nos territórios da antiga Província do Grão-Pará [...] (BEZERRA NETO, 2012, p. 23).

Isso porque a quantidade pequena de escravizados negros, pelo tráfico transatlântico ou interprovincial foi um dos motivos da pouca atenção dada à temática pela historiografia tradicional. Uma quantidade que foi comparada ao volume e modelo das sociedades canavieiras do nordeste e sudeste e, não em relação a dinâmica própria da região do Grão-Pará e Amazônia em geral, que, como informou Rafael Chambouleyron (2010), uma vez que a quantidade de europeus portugueses era pequena, o número de africanos negros se tornava proporcionalmente relevante no todo da população amazônica (citado por BEZERRA NETO, 2012, p. 47).

Bezerra Neto (2012) demonstrou mediante o cruzamento de fontes de diferentes historiadores como Anaíza Vergolino, Vicente Salles, Domingues da Silva, Rafael Chambouleyron, bem como dados do Arquivo Público do Pará, do *Voyages: The Trans-Atlantic slave trade database* e a própria tradição historiográfica que mesmo com a dificuldade e até certa imprecisão entre os registros existe um vasto campo de pesquisa em aberto sobre a presença de negros no Pará, até então considerada irrelevante, logo desponta como uma história que precisa ser recontada.

O período em que é possível se ter uma maior precisão numérica sobre a vinda de africanos negros escravizados ocorre a partir do estabelecimento dos monopólios entre a metrópole e as Companhias de comércio, em particular com a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), devido a regularidade no tráfico, entretanto é possível afirmar mesmo pela historiografia tradicional que no século XVII já haviam africanos negros em terras amazônicas (BEZERRA NETO, 2012).

As primeiras feitorias, plantio de cana-de-açúcar e, por consequência, a vinda de africanos negros escravizados na Amazônia foram empreendidas por ingleses, holandeses, irlandeses que posteriormente foram expulsos com o avanço da política pombalina de colonização da região. Por exemplo, a cidade de Belém (Santa Maria de Belém) teve como marco europeu de natalício a data de 12 de janeiro de 1616, ano este em que já havia uma política de colonização portuguesa para a Amazônia, segundo nos

mostrou Salles (2004), quando o capitão-mor Francisco Caldeira Castelo Branco no intuito de defender as terras portuguesas dos “invasores” fundou o Forte do Presépio às margens da baía do Guajará, povoando a então Feliz Lusitânia.

Enquanto no Maranhão tem-se registro do tráfico de negros africanos desde o ano de 1670, para a região do Grão-Pará é possível supor o marco de 1682, conforme a tradição historiográfica com a qual concordam Anaíza Vergolino, Berredo e Baena e Vicente Salles (BEZERRA NETO, 2012).

No finisséculo XVII e início do século XVIII esteve em ação a Companhia de Estanco do Maranhão (1676-1685) e a Companhia de Cachéu e Cabo Verde (1690-1706), que, em tese, deveriam abastecer os portos do Maranhão e Grão-Pará em proporções iguais, no entanto o que se pode apontar foi uma deficiência em suprir as necessidades no Grão-Pará, conforme é possível supor quando da reivindicação de colonos da área, materializado no pedido feito pela Câmara de Vereadores de Belém ao El-Rei em 1692 por mão-de-obra negra africana para abastecer as incipientes lavouras de cana-de-açúcar e outras atividades agricultoras da região (BEZERRA NETO, 2012).

Pode perceber-se que antes da primeira metade do século XVIII havia uma irregularidade na comercialização de negros africanos para a região Amazônica em que, dependendo da fonte consultada, pode nem ter registros de desembarque, mas segundo Daniel Domingues da Silva (2008 citado por BEZERRA NETO, 2012, p. 29) isso não exclui a existência de outras formas de tráfico que envolvessem particulares, pirataria, entre outros. Algumas das hipóteses levantadas para essa inconstância pode ser devido os mercados não serem atraentes para os traficantes, ainda que os custos da viagem fossem pagos com a vendas de especiarias conseguidas aqui.

A rota do tráfico para a região Amazônica era, inicialmente, a do Atlântico Norte em uma configuração triangular contratados a partir da Coroa portuguesa no sentido Lisboa – África Ocidental – Maranhão e Grão-Pará – Lisboa, que constituiu uma particularidade no sistema de comércio, uma vez que nos demais portos do país vigorava o circuito bilateral de tráfico, isto é, do Atlântico Sul. Foi essa especificidade no tráfico para Amazônia um dos indícios do qual partiu-se analogias entre os registros e modelos do tráfico para o Maranhão e para o Grão-Pará (BEZERRA NETO, 2012).

Mas foi somente a partir dos anos de 1730 que as atividades de agricultura e criatórias começam a ganhar destaque na economia da região do Grão-Pará. Constavam

no mapa de exportação da Alfândega do Pará, nos anos de 1732 e 1741 produtos como cacau que posteriormente tornou-se um dos principais produtos comercializados, salsa, cravo fino, cravo grosso, açúcar, café e couro, atividades que criavam a demanda pelo tráfico de africanos negros. Entre os anos de 1796 e 1811 os cinco produtos exportados da Amazônia eram cacau, algodão, arroz, cravo fino e café em que à exceção do cravo, oriundo do extrativismo, os demais tratavam-se parcial ou totalmente de atividades agrícolas (BEZERRA NETO, 2012).

Sobre esse ponto também é válido frisar a existência ainda que em números diminutos de indígenas escravizados na região Amazônica, que coexistiu até a Lei de 6 de julho de 1755, regulamentada em 3 de maio de 1757 que concedia liberdade irrestrita aos nativos, sendo mais um motivo para a existência da vinda compulsória de africanos negros o que não impediu a utilização de trabalhadores livres indígenas (BEZERRA NETO, 2012).

Do mesmo modo é importante apontar que mesmo sendo mais significativo o abastecimento dos portos do Grão-Pará e Maranhão diretamente da África, existiu também a vinda de negros africanos dos portos do Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia assim como a saída de cativos daqui em direção à regiões do país como Goiânia e Mato Grosso, o que Bezerra Neto (2012) estima a partir de um laborioso cotejamento de fontes a entrada de 58.895 africanos negros na região do Grão-Pará no período compreendido entre 1680-1841, podendo ser maior se considerar outras fontes, mas que segundo o historiador não ultrapassou a marca de 70 mil africanos negros sequestrados e escravizados no Grão-Pará.

5.2 Configuração étnico racial dos africanos negros escravizados na Amazônia

Certamente as marcas genéticas e culturais que circulam pelo Brasil são diversas e, pelo processo de mestiçagem não se pode afirmar nada sobre nossas ligações étnicas atuais. Contudo, sem dúvida existem diferenças nos patrimônios que carregamos em virtude das diferenças migratórias, nos arranjos entre nações e comunidades negras, indígenas e brancas, assim só nos resta conhecer a configuração étnico racial a partir dos que passaram por aqui.

O tráfico para o Maranhão e Grão-Pará para além da rota triangular, tinha como outra particularidade a origem das praças africanas, que até a segunda metade do século

XVIII foi a região da África Ocidental de áreas denominadas na época de Senegambia ou Alta Guiné ainda que os primeiros registros apontem para a entrada de africanos negros oriundos da Angola (BEZERRA NETO, 2012).

Do finisséculo XVII ao início do século XVIII ingressaram na região do Maranhão e Grão-Pará africanos negros vindos da Guiné Bissau, Cachêu e das Ilhas do Cabo Verde. Segundo Manuel Nunes Dias (citado por BEZERRA NETO, 2012), durante o interstício de vigência da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão predominaram os destinos de Guiné (Bissau e Cachêu) e Angola para a região Amazônica. Ainda conforme Dias, ingressaram no Grão-Pará 17.627 no período de 1757-1777, sendo 10.026 da África-ocidental na Senegambia, 7.301 da África Centro-ocidental de Benguela ou Luanda e 300 os quais não se tem informações de procedência.

Assim, mesmo que marcada pela triangularidade, a partir da segunda metade do século XVIII, a rota que passa a predominar é a que passa por Congo-Angola na África Centro-ocidental firmando-se ao longo do século XIX com africanos negros da Angola e Moçambique, este ainda que em menor quantidade em virtude da rota ser mais longa e ter que ultrapassar o Cabo da Boa Esperança (BEZERRA NETO, 2012).

Ingressaram na região do Grão-Pará, segundo Anaíza Vergolino,

a maior parte da procedência dos escravos desembarcados no porto de Belém, entre 1753 a 1801, eram as praças africanas de Bissau e Cachêu, na atual República de Guiné-Bissau; das ilhas do Cabo Verde, atual República do Cabo Verde, na costa ocidental africana; Luanda, Benguela e Cabinda, na atual República Popular de Angola, na costa centro-ocidental da África [...]; bem como o Porto de Mombaça, na atual República do Quênia; e as regiões ao norte e ao sul do Rio Rovuna, nas atuais repúblicas da Tanzânia e de Moçambique, localizados na costa oriental africana (citada por BEZERRA NETO, 2012, p. 97).

Desde o Congresso de Viena em 1815, o tráfico acima da linha do Equador ficara proibido, o que impactou na rota da África-Ocidental, considerando que desde de 18 de março de 1662 uma provisão régia já concedia isenção de parte de direitos e impostos quando na importação de africanos negros da Angola, ainda que sem muito efeito prático no Grão-Pará, mas que se constituiu como uma tendência (BEZERRA NETO, 2012).

Mesmo com as leis proibitivas do tráfico, este persistiu para além de 1831, de modo ilegal, existindo até o ano de 1850 quando foi sancionada a Lei Eusébio de Queiróz. No Grão-Pará persistiu de modo ilegal até 1841 após findada a Cabanagem (1835-1840),

ainda que a historiografia tradicional aponte o ano de 1834 como o último em que ocorreu desembarque em Belém, ainda é possível encontrar registros de desembarque de africanos negros nos portos belenenses em 1850, mas se acredita que foi para suprir as regiões açucareiras no Nordeste e cafeeiras no sudeste (BEZERRA NETO, 2012).

Acerca da configuração étnica que desembarcou em solos amazônicos pode-se indicar as nações que aqui chegaram, entre fins do século XVII e meados do século XIX foram

[...] nações do grupo banto, representadas pelos escravos embarcados em Angola, Congo, Benguela, Cabinda e em Moçambique, bem como pelos cativos descritos etnicamente como muxicongos, malas ou macuas e caçanjes; nações do grupo sudanês, representada pelos cativos oriundos da Costa da Mina, bem como pelos fânti-axântia, malis ou maís ou mandingas, fulas, fulupes ou fulupos e bijagós ou bixagôs; e nações do grupo guineo-sudanês, representadas pelos calabares ou carabás e peuls; além de algumas indicações étnicas consideradas duvidosas, tais como barenas ou baranas, lalus ou lalores, pabanas [...] (BEZERRA NETO, 2012, p. 99).

Sendo que em virtude da rota do Atlântico Norte, os primeiros africanos negros a desembarcarem foram os oriundos da África Ocidental, ou seja as nações guineo-sudanês, posteriormente, com o monopólio da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1777), inicia-se a entrada de nações do grupo banto que vai aumentando de importância em virtude da rota oriunda da África Centro-Ocidental (BEZERRA NETO, 2012).

Segundo o censo de 1872 a quantidade de negros escravizados existentes no Grão-Pará era de 27.458, sendo que destes apenas 2% eram de origem africana, ou seja, 550. Comparativamente, a maioria dos escravizados africanos estavam distribuídos entre os estados do Rio de Janeiro (56.262), áreas canavieiras do Nordeste (18.084), sendo a Bahia (10.281) com maior quantidade de cativos africanos. Assim a região do Grão-Pará comportava na época menos de 0,4% de escravizados africanos, constituindo-se no que veio a se consolidar nas últimas décadas do século XVIII que foi a tendência de um maior número de crioulos, ou seja, negros nascidos no Brasil, passando a ser o perfil dos cativos da região Amazônica (BEZERRA NETO, 2012).

Esse fato nos coloca diante de um cenário significativo quando se trás os dados do último censo do IBGE (2010) em relação a auto declaração racial que apontou 76,7% dos paraenses declararam-se negros, sendo 69,5% pardos, 7,2% pretos, o que demonstra

a existência de uma racialidade fortemente marcada pela técnica da mestiçagem em que o mito da democracia racial foi orientado para um embranquecimento da população.

Retomando o censo de 1872, foi possível constatar que das 27.403 pessoas pesquisadas o número de pessoas escravizadas que foram identificadas com a categoria parda era de 11.584, em que 5.747 eram homens e 5.837 mulheres, o que demonstrou que o número de mestiços entre os cativos tendeu a ficar maior ao longo dos anos de escravidão ainda que o número de pessoas pretas fosse na época maior representando: 15.819, em que 8.101 eram homens e 7.718 eram mulheres (BEZERRA NETO, 2012).

Bezerra Neto (2012) nos fala que na Amazônia o processo de miscigenação possui uma característica a mais que foram as diversas formas de envolvimento com os povos indígenas da região. Negros, indígenas e brancos misturaram-se das mais variadas formas, tanto de forma espontânea como parte da vida coletiva quanto como política oficial de povoamento da Amazônia.

Ao trazer relatos de alguns viajantes naturalistas como Henry Bates (1979, p. 12), que descreveu a população paraense como uma “confusa mistura” entre as raças que aqui viviam ou Avé-Lamellant (1980, p. 55) para quem todas as cores conviviam pelos lados de cá, do “negro azeviche, do tapuio pardo-escuro até o mameluco quase branco” (citado por BEZERRA NETO, 2012, p.105).

O intelectual e literato paraense citado pelo historiador, José Veríssimo (1857-1916), para quem a população paraense seria duas vezes mais mestiça e a região Amazônica um laboratório racial. Baseando-se no censo de 1890 a população de mestiços e caboclos representavam respectivamente, 11.958 e 65.945, constituindo um total de 177.903 indivíduos enquanto que a quantidade de pessoas brancas eram 128.813 e negros 22.193 indivíduos (1990, p. 134-136 citado por BEZERRA NETO, 2012).

Ainda assim, para Salles (2004), é inegável a contribuição da cultura africana para a formação do que hoje chamamos de cultura amazônica, conforme veremos adiante. É Vicente Salles ainda que nos fala acerca da forte presença cultural de sudaneses e bantos na região paraense, em particular do negro mina, povo fânti-axânti, que, principalmente no Maranhão, conservaram-se, no geral, estáveis os traços culturais, que mais convergiam do que destoavam em virtude de uma solidariedade que emergia do processo de resistência à escravidão, ainda que a convivência entre os diferentes povos africanos negros, indígenas e caboclos nem sempre tenha sido amistosa.

José Veríssimo ajudou na construção de imagens sócio raciais que já ganhavam espaço no cotidiano da população paraense:

o mulato, por cruzamento de branco e negro; o mameluco, por branco e índio; o curiboca, por negro e índio; o cafuzo ou cafuzo por mameluco e negro, por mulato e índio, por curiboca e índio, ou curiboca e negro ou ainda talvez curiboca e branco [...] “além dos mestiços propriamente ditos, resultados de cruzamentos de raças e variedades diversas, há os mestiços por acção physica e social do meio, se mestiços podemos chamar-lhes”; ou seja, o crioulo “nascido de pai e mãe negros” e o tapuio “como produto de pai e mãe índios”. O tapuio seria originado a partir do índio aldeado que, por conta do contato com os europeus, quando da conquista portuguesa do vale amazônico, havia se distanciado dos demais grupos indígenas (VERÍSSIMO 1900, p. 134-136 citado por BEZERRA NETO, 2012, p. 106-107).

José Veríssimo, nascido no município de Óbidos, um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras, um dos melhores amigos de Machado de Assis, que publicou obras como *Cenas da Vida Amazônica* (1886), *A Amazônia* (1892) e *Pesca na Amazônia* (1895) que retratam de forma naturalista os modos de sociabilidade da população Amazônica, bem como ajudou a sedimentar estereótipos e até uma certa romantização da mestiçagem paraense. Por que é tão difícil conhecer nossa história e ter acesso a essas obras? São questionamentos que ficam e rascunhos de respostas que se norteiam.

Os escravos eram descritos pela população como sendo negros, crioulos, cafuzos, curibocas, tapuios a exemplo do excerto de anúncio de fuga de cativos que Salles trás “Ignez, cor tapuia [...]” (SALLES, 2004, p. 47, grifo meu), o que pode indicar que o processo de mestiçagem na região Amazônica tem atravessamentos mais complexos do que de outras áreas do país pela forte imbricação das três raças desde o início do processo colonizador e da diminuição de africanos negros ao longo do tempo, diferentemente das demais regiões.

Sobre o marcador de gênero desse período, Bezerra Neto (2012) apontou que existiu um certo equilíbrio entre homens e mulheres a partir da consolidação do processo de escravização da região, por volta de 1850, em meados de 1851 apontou que havia 17.123 mulheres escravizadas para 16.950 homens, em 188 havia 5.339 mulheres escravizadas e 5.196 homens.

Para ter-se uma ideia da marcação demográfica dentro dos marcos da própria Amazônia, em 1793 a população de Belém possuía 8.574 habitantes em que 12, 8%, ou

seja, 1.099 habitantes eram escravizados libertos divididos em pretos, índios e mestiços (SALLES, 2004). Ser livre, no geral, lançava-os a condição de marginalidade em que tinha que viver por conta própria nas redondezas da cidade em situações precárias.

5.3 Influências culturais dos africanos negros na Amazônia

Tais influências culturais deixaram marcas repassadas de uma geração à outra e na atualidade existem espaços os quais Campelo, Conrado e Ribeiro (2015, p. 217) chamaram de “territórios de negritude” onde a expressão desta flui mais livremente posto que essas heranças culturais são preservadas e valorizadas, semelhante ao que Stuart Hall apontou ao dizer que, mesmo de forma distorcida (diria misturada), ainda é possível enxergar a experiência singular da cultura negra:

Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2003, p.342).

Assim, Vicente Salles (2004) oferece-nos um rico material para a contribuição” [d]O Negro na Formação da Sociedade Paraense”, obra que foi lançada pela primeira vez em 1931. Um dos territórios da negritude apontado por Salles (2004) é o folclore da Amazônia fortemente marcado pela presença de elementos africanos-negro seja na culinária, nos folguedos populares ou nos vocabulários.

Ainda que no Pará não tenha sido possível encontrar uma cultura puramente africana dada a quantidade demográfica ter sido consideravelmente menor, quando comparada a do Maranhão, por exemplo, foi possível perceber a partir da amálgama “de elementos católicos e os chamados ‘encantados’ indígenas [que] gerou um batuque extremamente sincretizado, modernizado com a influência do candomblé baiano e da umbanda do Rio de Janeiro” (SALLES, 2004, p. 18) essa presença negra africana.

É importante notar que, embora seja próprio da dinâmica cultural a mistura dos diferentes elementos que a compõe, existiu no Brasil uma política oficial que preteriu os que eram de origem africana e indígena em prol de um modo de vida e sociabilidade

européus. Sendo assim, a dinâmica cultural, contou com o impulso de fatores externos que intervíram e direcionaram essa dinâmica para um embranquecimento cultural que, contudo, não conseguiu eliminar por completo aspectos culturais africanos e/ou indígenas.

Pode-se notar a influência desses fatores externos na carta régia de 27 de fevereiro de 1759 que bania o uso da Língua Geral, que era uma variação do tupi-guarani, no caso da Amazônia, do nheengatu e estipulava a língua portuguesa como oficial e, portanto, obrigatória (SALLES, 2004). Ou então, a carta régia de 5 de março de 1697 que instituiu a assistência religiosa para negros africanos “para que estando capazes se possam batizar e sem que também se exponha ao perigo de serem, ou nulamente, ou infrutuosamente batizados, e que havendo Clérigos, vá um em cada navio para os ir ensinando, na viagem” (citado por SALLES, 2004, p. 19).

Do mesmo modo que aos indígenas não foi-lhes permitido seus F, L e R: fé, lei, rei, segundo Pero Magalhães de Gândavo (citado por SCHWARCZ, 2012), aos africanos compulsoriamente trazidos às terras portuguesas, também lhes foi negado professar sua fé, falar suas línguas, sendo cristalizados na *persona* do escravo que contemporaneamente ainda permeia o imaginário social, sendo que muitos eram reis, rainhas, grandes personalidades em seus países, em suma, eram pessoas com outras cosmovisões não-ocidentais.

Assim, “tanto a *pajelança*, herança indígena, como o *batuque*, contribuição do negro, tiveram de enfrentar através dos tempos a intolerância oficial e consequente repressão policial” (SALLES, 2004, p. 19), entretanto, ainda é possível encontrar elementos próprios de cada um nos ritos folclóricos. Segundo pesquisa de Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva (1972, p. 27, citado por SALLES, 2004, p. 20), na *pajelança* do Alto Cairari foi possível encontrar a presença de orixás diversos como Verequete, Oxossi, Iansã, Xangô, Ogum, Vodunce e Tobossi. Ou então quando do estudo da incorporação do Tangurupará, ave amazônica pertencente a lenda indígena ou encantado na *pajelança* cabocla, ao *batuque* Tango-do-Pará, demonstrando “a africanização do mesmo encantado da *pajelança*[...]” (citado por SALLES, 2004, p. 23).

Os terreiros foram/são espaços de resistência da cultura negra africana em que pesquisas realizadas pelo antropólogo Edison Carneiro em 1954 listou a existência de 42 terreiros ativos em Belém. Em 1968 registrou-se 135 terreiros funcionando regularmente, segundo mostra os estudos organizados por Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e

Silva apontavam que no mesmo período existia mais de 200 casas de cultos afro-religiosos (SALLES, 2004).

Ainda é possível notar a presença de negros africanos em cultos e espaços religiosos de orientação católica como é o caso das devoções populares à São Benedito (santo de imagem preta), que proliferou em irmandades no estado, outro exemplo por ser visto na irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada em Belém em 9 de agosto de 1682, cuja igreja com arquitetura original de Antônio Landi e influência árabe, deixou a dúvida se isso foi devido à presença de negros islâmicos na região, sendo finalizada em 1849. Ainda na irmandade N. S.^a do Rosário, segundo Ernesto Cruz, havia na composição da mesa o rei, rainha, príncipe entre outros com as devidas coroações que remontam a aspectos da congada africana, sendo possível também verificar que no *império* de S. Benedito em Cametá, com poucos resquícios, mas sabe-se que era uma festividade com coroação de rei e rainhas negros na festa de S. Benedito, no *marambiré* de Alenquer variação da congada, realizada em um dos bairros negros da cidade denominado Loanda e no *aiué* de Oriximiná em uma homenagem a São Benedito, negros dançam do dia 26 de dezembro à 6 de janeiro (SALLES, 2004), todos localizados no Pará.

Segundo Arthur Vianna, duas festas populares eram as mais estimadas entre os negros no Pará: do Divino Espírito Santo e de São Raimundo.

A primeira foi promovida, durante muitos anos, pelo negro Martinho Tavares, o Mestre Martinho, célebre figura popular. Realizava-se no bairro do Umarizal, que era um bairro habitado quase exclusivamente pelos negros. O negro liberto Leopoldino do Espírito Santo Figueira de Andrade, o Mestre Leopoldino, foi criador da festa de São Raimundo, à qual escravos concorriam em grande quantidade. Na capital paraense [e tradicional o festejo de São Sebastião [...]. Tem seu dia para receber homenagens a 20 de janeiro [...]] (VIANNA, 1904, p. 194-195 citado por SALLES, 2004, p. 27).

Os festejos de São Sebastião são de fundo católico mas preservam aspectos dos cultos afro-brasileiros os quais na perspectiva folclórica está ligado às folias, ainda que em Belém não tenham os cortejos e a presença de mastros votivos (SALLES, 2004), como por exemplo, pode-se notar os mastros nos cortejos atuais do Arrastão do Pavulagem, na cidade de Belém. O Arraial inicia-se no segundo domingo de junho, ocorrendo todos os domingos até o primeiro de julho, com a erguida do mastro votivo de São João e inclui o boi-bumbá azul, siriá, carimbó, toadas de boi entre outros que compõe o festejo. Sendo

ainda nos dias de hoje manifestações as quais encontram-se elementos afro-brasileiros misturados com os de cunho católico. O Arraial do Pavulagem também ocorre no período do Círio de Nazaré, em outubro, como Arrastão da cobra grande³⁷.

Para além do Pará, Salles (2004) menciona no estado do Amapá a presença do marabaixo como também sincretizado com ritos católicos que traz reminiscências da capoeira do negro de Angola, pelo jogo da pernada (ataque e defesa pessoal). Sobre isso destaco um trecho do diário de campo:

Fui convidada para facilitar uma roda de conversa e estudo sobre feminismo negro no Grupo Inquietações coordenado pela minha orientadora. Entre idas e vindas das temáticas raciais e acerca da interseccionalidade do ser mulher negra. Uma moça negra mais escura que eu, relatou que durante muito tempo se via como morena e que odiava o marabaixo quando vivia em Macapá, mas que foi a partir da resignificação e quando conheceu a história do marabaixo que sua família participava, que a sua própria história começou a enegrecer e fazer sentido, escuro que não foram com essas palavras, mas isso me chamou a atenção do quanto ainda nos desconhecemos por uma parte de nossas memórias terem sido embranquecidas (DIÁRIO DE CAMPO, 22/06/2017).

Embora pareça Antropologia ou História, o que escrevo é sobre isso, mas também, sobre os processos de subjetivações que nos constituem e como a possibilidade de ter outras visões sobre a constituição do que nos cerca contribuindo para que novas narrativas e subjetivações sejam possíveis, a exemplo do excerto acima; “quando **conheceu a história do marabaixo** que sua família participava, que a **sua própria história começou a enegrecer** e fazer sentido”. Acho válido esse apontamento porque estava imaginando um professor de psicologia ou psicólogo/a (entediado) questionando o sentido de trazer vestígios da presença e territorialidade negra em uma dissertação de Psicologia – Social.

Pois, digo-lhes que é um regozijar perceber a presença negra ancestral em coisas tão próximas e do dia-a-dia, sendo possível resignificar e olhar com mais apreço e orgulho danças, vocábulos, festividades, cidades, nossa história, quem nós somos, isso aproxima-me de algo que durante muito tempo ficou distante e foi negado. Assim, conforme Campelo, Conrado e Ribeiro (2015), são nesses territórios de Negritude, compreendidos como uma relação que, antes de ser física, é cultural e social com os

³⁷ Fonte: www.pavulagem.org

nossos espaços e representam possibilidades de construção de identidades negras positivas. “Nesses espaços, cada grupo recria a sua África” (p. 216).

Salles (2004) ainda aborda os festejos de S. Benedito que ocorrem na cidade de Bragança – a pérola do Caeté, no período natalino do dia 18 a 26 de dezembro, em que ocorrem as marujadas com o seu retumbão (variação local do samba-de-roda). A irmandade bragantina de São Benedito existe desde 3 de setembro de 1798.

Percebe-se então que “foi o negro que deu ao caboclo amazônico, tido como taciturno e pouco expansivo, a vivacidade de alguns motivos coreográficos e musicais. Pode-se afirmar que a base lúdica amazônica é essencialmente africana” (SALLES, 2004, p. 31). E aponta que o boi-bumbá amazônico é inerentemente oriundo da cultura africana negra tal qual no tempo da escravidão ocorria o bumba-meu-boi ainda que seja possível verificar vestígios ibéricos, foi sem dúvida uma reação negra à escravidão. “Da mesma forma, vindos dos tempos da escravidão: o carimbó, a marujada e o retumbão, o lundum e o samba, o banguê e o siriá, o marambiré e o marabaixo, o aiué e tantos outros folguedos típicos e tradicionais na Amazônia” (SALLES, 2004, p. 32).

Ainda é Vicente Salles (2004) que nos fala sobre o boi-bumbá, como ficou denominado no Pará diferentemente de outras regiões o qual é chamado de bumba-meu-boi:

É evidente que a principal motivação é a luta de classes na sociedade colonial brasileira, de economia agropastoril e regime escravista. A inspiração religiosa, totêmica, defendida por alguns folcloristas, rendeu-se à evidência da realidade social onde o negro tinha diante de si aspiração mais concreta: a conquista e a defesa da liberdade. [...] o boi sátira se sobrepõe ao boi totem; o brinquedo reflete, em última análise, luta de classes. (SALLES, 2004, p. 196-7).

Na cidade de Belém desenvolveu-se uma variação do boi-bumbá, conhecido por boi-comédia cuja apresentação se dava em forma de peça teatral, Salles (2004) atribui essa mudança às forças repressoras que lhe deram a forma de cordões de bichos, pássaros ou outros parecidos. As peças eram feitas por encomendas e adaptadas, Bruno de Menezes e Edison Carneiro foram pioneiros a estudar o assunto (citado por SALLES, 2004, p. 197-198).

Ainda é possível apontar os bois Garantido (vermelho) e Caprichoso (azul) no festival de Parintins (1965), município localizado no estado Amazonas, como expoentes

atuais da modalidade de boi-bumbá. E também o festival do Sairé que ocorre no distrito de Alter do Chão, localizado da cidade de Santarém, Pará, pelas festividades de Nossa Senhora da Saúde que ficaram proibidas no período de 1940, sendo retomada em 1970. “A festa do Sairé é composta de um ritual religioso e uma parte folclórica e durante seu percurso desde sua “reconstituição” foi atualizada, outras atividades foram incluídas, principalmente no aspecto folclórico, como shows, atividades esportivas, festival dos Botos.” (FIGUEIRA, 2014, p. 22), os Botos Tucuxi e Cor de Rosa passaram a incluir na festividades desde 1997, mesclando culturas indígenas, africano-negra e de cunho católico.

Segundo Salles (2004) o lundum é uma das expressões lúdicas mais antigas já documentada na Amazônia que é uma

Espécie de samba de roda, dança e canto comum em todo Brasil desde o século XVIII. Popular e folclórico, o lundum abrange extensa área geográfica da Amazônia. Pode-se afirmar que, entre as danças brasileiras de origem africana, é o lundum a de maior penetração no vale amazônico. Segundo Arthur Ramos, em *O negro brasileiro*, o lundum é o resultado da influência dos negros bantos (provavelmente Angolas, Congos ou Cabindas, Benguelas ou Minas) irradiados do Maranhão para o litoral do Pará. O caráter sensual da dança é um dos pontos que distingue seus compassos vivos e sua coreografia exultante, E os versos se caracterizam por um sentido lírico, erótico, satírico, comentador da vida cotidiana e não raro crítico. O lundum possui enfim uma dinâmica que lhe é muito peculiar (SALLES, 2004, p. 200).

Chega dá vontade de colocar a saia rodada, chamar o mestre Verequete para tocar, ou a dona Onete no meio do pitiú, porque vem à baila da lembrança o carimbó, o siriá que vieram me acordar, o lundum e sensualidade do Boto e o retumbão bragantino que ainda vou conhecer. Por fim, a gente tem que concentrar e voltar a escrever ainda que ao som de “Vem dançar carimbó menina, carimbó vem dançar, é o ritmo gostoso que é do nosso Pará, põe a mão na cintura e vem requebrando devagar, vem fazendo o remelexo pra saia balancear” (CONJUNTO O UIRAPURU).

5.4 Modos de vida e resistências dos negros na Amazônia

Costuma-se acreditar que o processo de escravidão foi mais brando no Brasil, que havia uma passividade dos negros escravizados, há até teóricos que defendem a tendência dos negros à escravidão. Contudo não são raros os relatos sobre fugas, formação de quilombos ao longo da história oficial, assim como as relações entre os escravizados, os

senhores da casa grande e a comunidade no geral foram bem mais complexas do que uma relação amor *versus* ódio, como geralmente alude-se. Assim, pretendo trazer aqui um breve exemplo dessa complexidade do período.

Conforme já mencionado, é comum acreditar que foi insignificante a presença africana negra na região Amazônica, isso porque além de comparar-se a estrutura e dimensão da agroindústria canavieira com a do sudeste e nordeste, os estudos tradicionais apoiam-se nos ciclos econômicos, estatísticas e seus impactos nas sociabilidades do país, deixando de lado as peculiaridades e modos de organização próprios de cada território (SAMPAIO, 2007). Entretanto, Campelo, Conrado e Ribeiro (2015, p. 216) apontaram que estudos de Manuel Nunes Pereira (1949/1952) e Arthur Cezar Ferreira Reis (1961) trouxeram fontes até então inéditas revelando que a presença negra na Amazônia não foi tão ínfima quanto se imaginava.

De acordo com Salles (2004), o modelo e interesses escravagistas europeus não variavam de acordo com o território ocupado na colônia. Deste modo, tanto indígenas quanto negros foram alvos do processo colonizador de trabalho, isto é, usados nas lavouras canavieiras, pecuária e demais serviços.

É inegável que durante os séculos XVII e XVIII predominou a mão-de-obra indígena, mas não de forma exclusiva (SAMPAIO, 2007). Contudo, a escravidão dos indígenas não foi tão promissora quanto a dos negros, em virtude de fatores como a visão do colonizador de inaptidão desses para o trabalho nas lavouras, a facilidade nas fugas por reconhecimento territorial, concepções religiosas que pregavam sua liberdade e a lucratividade do comércio negreiro.

A bem da verdade é que os indígenas se não foram escravizados, foram usados como mão-de-obra servil ainda que sob suposta condição de liberto, sobretudo pelos missionários, foram exportados para a Europa, assimilados pela mestiçagem ou mesmo exterminados fisicamente, sendo seu quantitativo populacional significativamente reduzido (SALLES, 2004).

Esse quadro foi alterado quando a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) entrou em funcionamento inserindo corpos negros africanos de forma regular na região. Onde entender a presença negra africana para além dos números, desde os seus primórdios, permite-nos compreender a complexa teia de interações sociais,

econômicas, culturais e por consequência, de formação dos modos de subjetividade da população paraense, posto que essa foi e é formada pelos diferentes atores envolvidos.

Mais do que um sistema esmagador de subjetividades e imobilizador, a escravidão bem como a formação dos quilombos possibilitaram que as diversas etnias africanas negras e indígenas, brancos e mestiços construíssem modos próprios de viver e transitar entre os espaços e pelos jogos do poder.

A história do negro africano também foi forjada na resistência à escravidão. Resistência esta que nem sempre seria uma oposição direta (abolição) ao sistema de colonização, mas formas de fugir do controle que os senhores exerciam sobre seus trabalhos. Segundo o panorama que Bezerra Neto (2002) nos ofereceu sobre a negociação dos modos de vida e interações sociais dos escravos em seus movimentos de fuga para e em Belém,

A cidade, além de um mercado de trabalho dinâmico. Da possibilidade do anonimato e, a essa altura do século [XIX], de pessoas simpáticas à abolição, possuía também instituições, como as forças armadas, que podiam acolher e camuflar uma fuga [...]. A cidade não se constituía apenas no destino daqueles em busca da liberdade definitiva, mas tornava-se ambiente favorável a escravos que não tencionavam ruptura total com a escravidão (BEZERRA NETO, 2002, p. 231).

Eram escravos oriundos das cercanias de Belém, como a exemplo da Zona Guajarina (bacias dos rios Capim, Acará, Guamá, Moju, Bujaru), Baixo Tocantins (rios Mocajuba, Cametá) ou mesmo da região das Guianas que fizeram emergir

uma complexa rede de intercâmbios que, envolvendo diversas etnias indígenas, permitia o contato entre mocambeiros, escravos e pessoas livres de diversas regiões e áreas fronteiriças da Amazônia brasileira. Nesse sentido, é possível pensar uma tradição de lutas escravas marcada não somente pela circulação de mercadorias, mas particularmente conhecimentos e notícias entre os mundos da escravidão da Amazônia, Guiana Francesa, Caribe e América Espanhola [...] (BEZERRA NETO, 2001, p. 83).

Deste modo é importante pensar nos escravizados como sujeitos históricos que construíram a partir dos diversos lugares que ocupavam e transitavam suas próprias perspectivas de liberdade e escravidão, estabelecendo laços sociais múltiplos, bem como várias formas de interação com a cidade e suas rotinas (BEZERRA NETO, 2002).

Não se pretende traçar um perfil detalhado sobre as dinâmicas do universo social do período colonial, mas sim apontar que havia um fluxo e dinamismo que criou possibilidades múltiplas de existência. Assim, nas lavouras canavieiras, a mão-de-obra escrava não só se especializou na casa da caldeira, casa de purgar, caixaria do engenho com suas máquinas rudimentares, mas também cultivavam outras culturas, do mesmo modo que compuseram a paisagem urbana enquanto carregadores, vendedores de açaí, mucamas, construtores das arquiteturas da cidade, vendendo produções próprias de tabaco, açaí, mandioca, cerâmica, entre outros (SAMPAIO, 2007, BEZERRA NETO, 2002).

Segundo Carneiro (1957, citado por SALLES, 2004, p. 51), a escravidão produziu três tipos de trabalhadores negros: os negros de campo, de ofício e doméstico (de aluguel e de ganho). Entre eles é válido destacar que os negros de ofício foram mãos-de-obra que se especializaram nas agroindústrias canavieiras, ou seja “nas primeiras oficinas”, bem como especializações diversas como olarias, mineração, madeireiras, construção e reparos de necessidades inerentes à vida na cidade.

De acordo com as especialidades os preços dos escravizados variavam, conforme apontou Salles (2004, p. 53): “Em 1837, Frederico L. C. Burlamaqui informava que o escravo, em geral, custava 400\$; entretanto se, no momento da compra, já era oficial, seu preço oscilava entre 600\$, 800\$ e até um conto de réis”. Do mesmo modo que, a depender dos ofícios, os escravizados e libertos podiam circular em determinados espaços, ampliando sua rede de comunicação e de conhecimento acerca do espaço geográfico na região, facilitando para os escravizados a compra da sua alforria.

Salles (2004) aborda que no século XVII já haviam notícias de expedições do colonizador visando a derrocada de quilombos e a captura de negros africanos fugidos ainda que para estes aventurarem-se pelas florestas com a geografia própria da Amazônia fosse um desafio que contavam, ora com a solidariedade de indígenas, que viam no branco o inimigo comum entre eles, ora sozinhos nessa empreitada ou contando com os “acoutadores” que eram uma espécie de atravessadores e conhecedores dos caminhos para os quilombos.

O acoutador tinha quase sempre ligações com outros negros moradores da periferia das grandes cidades e dos latifúndios, com os quais se comunicava e dos quais recebia os fujões mais ou menos instruídos no rumo que deveriam seguir, encaminhando-os para os quilombos – “a mais perfeita organização de defesa, do período da escravidão”. A 18 de janeiro de 1867, foi presa em Belém a negra Marcelina, escrava de

d. Teresa Martins, por acoutar uma escrava fugida [...] (SALLES, 2004, p. 85).

Em carta real do dia 20/03/1702, registrado no Livro Grosso do Maranhão é possível encontrar registros acerca de quilombos no Maranhão-Turiação em que o governador do Pará e Maranhão no período, Fernão Carrilho, ratifica expedições de captura de escravizados para o interstício de 1701 à 1705 com o auxílio de indígenas da aldeia Maracu cujo bônus foi a apreensão de 120 escravos (SALLES, 2004).

No ano de 1731, a Câmara Municipal de Belém, solicita ao governador, por carta datada de 26/11/1730, expedições regulares para captura de fugitivos. A última investida oficial que se tem registro foi no ano de 1870 nas redondezas de Belém, em um dos engenhos palco da Cabanagem, o de Pernambuco, localizado às margens do rio Guamá/Bujaru (SALLES, 2004).

Em 28 de setembro nos idos de 1788, a Câmara Municipal de Belém comunica a existência de 3 (três) quilombos: um que se localizava no igarapé do Una, outro nas margens do rio Mauari (Maguari), próximo do povoado de Benfica e o último considerado o maior entre eles, na margem do rio Anajás – ilha do Marajó (SALLES, 2004).

Por volta de 1822-1823, foi possível encontrar registros sobre o quilombo nas terras em cima das cachoeiras de Alcobaça, região do atual município de Tocantins em que durante um período foi liderado por Felipa Maria Aranha e contava com cerca de 300 pessoas (MORAES, 1938 citado por SALLES, 2004, p. 88).

Do mesmo modo, Salles (2004) apontou a existência de outros líderes de quilombos, como Preto Félix e Manuel Maria no quilombo de Caxiú, atuantes na Cabanagem (1835-1840), Negro Cristovão que insurgiu os escravizados do engenho Caraparu (1835), Cafuz Coco no quilombo de Anajás, ilha do Marajó, Preto Belisário que comandou 300 escravizados no Baixo Amazonas.

Conforme pesquisa realizada por Bezerra Neto, em sua tese “Fugindo, sempre fugindo: escravidão, fugas escravas e fugitivos no Grão-Pará (1840-1888)” (2000), em análises dos relatos de fugas noticiados pela imprensa da época, notou que muitos escravizados fugiam para a capital buscando libertarem-se do jugo dos seus senhores, o que possibilitou ampliar o leque social acerca da escravidão.

Alguns fugiam dos interiores e vinham para a cidade trabalhar por si próprios, ora fazendo-se passar por forros, mudando nomes, trabalhando em funções diferentes do que costumavam para manter o anonimato, ora circulando publicamente pelos portos e estradas. Outros fugiam do domínio do senhor e permaneciam na cidade, seja pela rede de parentesco que desenvolveram, as vezes retornando aos antigos senhores, e por vezes migravam para os interiores do Pará e nunca mais voltavam, ou retornavam em virtude de suas vendas (BEZERRA NETO, 2002). Em suma, as movimentações foram múltiplas e de várias formas.

“As fugas permitiam aos escravos entrelaçar teias de intercâmbios entre as diversas regiões nacionais e estrangeiras constantes da divisão geopolítica da Amazônia” (BEZERRA NETO, 2001, p. 82). Foi essa mobilidade que também possibilitou que se estabelecessem redes comerciais e de solidariedade entre os negros africanos, indígenas e mestiços, escravizados e libertos (GOMES, 2006).

Os mocambos eram formados por negros africanos, crioulos, mestiços, indígenas, soldados desertores, entre outros. Flávio Gomes (2006), pesquisando sobre os germens do campesinato negro, em especial na região do Baixo Tocantins; Cametá e Mocajuba, nos ofereceu uma visão de como se constituíam as relações socioeconômicas entre os mocambos com as vilas aos redores, senzalas das fazendas, regatões e portos de Belém.

Eram agrupamentos, em geral, nômades, em função das constantes investidas e repressões policiais da colônia, a exemplo dos mocambos de Mocajuba que à medida em que eram descobertos

[...] tornar-se-iam invisíveis, unindo-se ou dispersando-se em vários grupos de fugitivos que se estabeleciam na região. Podiam articular mocambos com “tijupares e trincheiras”, produtores de farinhas com pequenos grupos de fugitivos que pescavam e colhiam açaí e castanha. Nas ilhas, furos e igarapés – contando como auxílio de regatões, tapuios, escravos e desertores – podiam estar sendo gestada micro-comunidades camponesas que integravam – na medida do possível – suas práticas econômicas às paisagens locais (GOMES, 2006, p.283).

Diversos mocambos envolveram-se nas transações sociais e econômicas de comunidades e vilarejos da região em que se formavam conseguindo mesmo um canal de comunicação que lhes garantia proteção às investidas policiais, era a capacidade de se camuflar: aparecendo e desaparecendo que garantia a vida e dinamismos dos vários

quilombos, quase sempre localizados em regiões de difícil acesso como as cabeceiras de rios e cachoeiras (GOMES, 2006, FUNES, 2009).

Acevedo (1999, citada por CASTRO 2004, p. 16) aponta que “fuga e modalidades de inserção nos quilombos não se encaixam num único momento e modelo. Alguns escravos fugiam e, eventualmente podiam estabelecer um jogo de negociação com os seus senhores”, desse modo a construção das relações de poder na região Amazônica precisam ser analisadas a partir dos mecanismos que lhes foram próprios, a fim de entender certas naturalizações e hegemonias nos dias de hoje.

Muitos desses mocambos da época da escravidão remontam a um passado de construção das atuais comunidades remanescentes de quilombolas que são guardiões das memórias coletivas que nos contam sobre identidades e histórias não oficiais. Estudos como os da Edna Castro (2004), que pesquisou a região do Bujaru, Flávio Gomes (2006), sobre a região do Baixo Tocantins, Rosa Acevedo, Eurípides Funes, José Maia Bezerra Neto, “Manuel Nunes Pereira, Vicente Salles, Anaíza Vergolino-Henry, Arthur Napoleão Figueiredo e Colin MacLachlan” (SAMPAIO, 2007, p. 3) trazem outras perspectivas acerca da presença e configuração social dos negros na região amazônica. Muitos deles apoiaram-se em relatos orais para reconstituir os passos que não foram registrados nas fontes escritas oficiais que ainda hoje seguem negligenciando as diversas possibilidades de existência dos povos amazônidas.

São nomes e personalidades que não encontramos nos livros didáticos da história do Brasil. Do mesmo modo que se tenta transmitir a ideia de um processo de escravidão passivo e sem resistência em um estado atual onde temos um feriado que marca a adesão do Pará à Independência do país (15 de agosto/1823, data magna), nomes de ruas, praças e outros que contam a história do colonizador, até de alguns líderes da Cabanagem; como Batista Campos, Eduardo Angelim, Felipe Patroni, mas que escondem suas traições ao movimento que foi sobretudo popular e de libertação. Em contrapartida, temos um “Memorial da Cabanagem”, arquitetura projetada por Oscar Niemeyer (única obra dele no Pará), abandonada e caindo no esquecimento o significado e as memórias que representam para a população cabana. A cabanagem é um capítulo da nossa história que precisa ser trazido a vida.

Assim, faz-se necessário pincelar a Revolta da Cabanagem (1835-1840) ocorrida no Pará, que contou com a participação dos negros. A então província do Grão-Pará, localizada no Norte do país, possuía uma relação mais próxima e direta com a metrópole

do que com a capital do Rio de Janeiro. Em virtude disso, mesmo antes da proclamação da Independência do Brasil em 1822, a população daqui não ouviu o grito de liberdade que ecoava lá para baixo.

O movimento contou com o trágico episódio dos 252 mortos do “brigade palhaço” e teve seu auge em 7 de janeiro de 1835. Iniciou-se um movimento contrário à Independência que por um lado, um pequeno grupo pretendia manter-se fiel à corte portuguesa e por outro, defendia a instalação de um governo popular. Segundo Salles (2004) a Cabanagem foi sobretudo uma revolução popular da cidade e do campo.

[...] A Cabanagem no Pará é o único movimento político do Brasil em que os pobres tomam o poder, de fato. É o único e isolado episódio de extrema violência social, quando os oprimidos – a ralé mais baixa, negros, tapuios, mulatos e cafuzos, além de brancos tão rebaixados que parecem não ter direito à *branquitude*, quase um exponencial de classe -, assume o poder e reinam absolutos, eliminando quase todas as formas de opressão, arrebatando com a hierarquia social, destruindo as forças militares e substituindo-as por algo que faz tremer os poderosos: o povo em armas (CHIAVENATO, 1984, p. 12, citado por CUNHA 2010, p. 33).

Em que pese as diferentes interpretações sobre o movimento da Cabanagem e o tom romântico de Chiavenato a despeito da eliminação de “todas as formas de opressão” em um curto período de tempo e as traições dos presidentes que assumiram nesse período, esse era o medo da elite. Medo de que as hierarquias sociais significassem a inversão no *status quo* do exercício do poder e desde então, políticas são traçadas para manter a ordem em benefício de um progresso branco. O Haiti pode não ter sido, mas a Cabanagem foi aqui.

Os negros escravizados e libertos atuaram de forma ativa na Cabanagem. Foi um movimento em que os ideais de liberdade aspirados pelos negros ganharam chances concretas de serem colocados em prática, eles almejavam durante o período regencial a abolição do sistema escravocrata (SALLES, 2004). Segundo Hurley (1935, p. 209), “Emergindo dos mocambos e das senzalas ou afluindo dos quilombos ignotos, no seio das selvas e nas praias desabitadas, os escravos acostaram-se à causa cabana, com o objetivo da reconquista da liberdade” (citado por SALLES, 2004, p. 37).

Devido aos poucos dados estatísticos é difícil ter uma precisão de quantos negros escravos ou libertos participaram desse processo ímpar, só o Preto Félix comandou 400 cabanos no mocambo Caxiú (Acará), o Negro Cristóvão, do engenho de Carapuru,

insuflou cerca de 150 homens ao lado do engenho do Murucutu, o engenho Jaguarari construído pelos jesuítas os quais só restam as ruínas, este por sinal “foi palco de lutas sangrentas na época da Cabanagem” (SALLES, 2004 p. 40), aquele também foi totalmente destruído nesse período e hoje as ruínas são *locus* de visitação localizados   caminho da UFPA.

A Cabanagem não logrou vitoriosa como esperavam seus idealizadores, contudo desestabilizou o sistema escravocrata na região, destruindo engenhos, contribuindo com a decadência das exporta es canavieiras que em nível nacional já no século XIX entrava em declínio sendo substituída pela cultura da beterraba que encontrou nos solos do sul melhores destinos.

É importante notar que muitos líderes foram negros e lutaram ao lado dos chefes cabanos como   o caso de Preto Félix que reforçou o grupo de Eduardo Angelim, que, segundo Salles (2004), foi um dos seus fiéis seguidores mesmo depois de Angelim ter sido preso. No entanto, Eduardo Angelim, não era um abolicionista chegando inclusive a matar e punir escravizados, como foi o caso da execu o dos “dois maiores líderes dos escravos: Joaquim Antônio e Patriota” (SALLES, 2004, p. 91). Assim, percebe-se que os ideias de aboli o não foram encabeçados por seus chefes, assim nem todo abolicionista queria a altera o da hierarquia racial, com apontara bell hooks (1981) em outro contexto, nem todo cabano almejavam a mudança do *status quo*.

Assim como nem todos os negros aderiram   Cabanagem da mesma forma, alguns nem chegaram a se envolver na pejeja cabanos *versus* legalistas e optaram por aproveitar o momento propício para fugir e construir seus mocambos. Do mesmo modo, também houveram adesões negras mais radicais, a despeito do envolvimento de João do Espírito Santo, conhecido como Diamante que reuniu um grupo chamado Guerrilheiros e opunha-se ao grupo moderado de Eduardo Angelim, sendo por isso mesmo perseguido e dissipado pelo presidente cabano (BEZERRA NETO, 2001).

O que se percebe é um campo de possibilidade em aberto, pouco explorado, haja vista os interesses em questão. A mítica Amazônia que entra nos ciclos econômicos com o *boom* da borracha (1840-1877) e vive seu período de *Belle  poque*   base da repressão policial que destinou às pessoas livres derrotadas na Cabanagem integrar   força o Corpo de Trabalhadores (1838), este composto de índios, pretos e mestiços, do medo de retorno dos ventos cabanos, a “navega o   vapor que revolucionou a Amazônia” (SALLES, 2004 p.57), as campanhas abolicionistas que ganhavam corpo do Grão-Pará seja na

imprensa, na criação das Sociedades de trabalhadores, migração nordestina e europeia para a região, município de Benevides-PA que liberta seu escravo em 30 de março de 1884 até chegar enfim em 13 de maio de 1888 com a assinatura da Lei Áurea (SALLES, 2004) ainda aprisiona histórias, identidades e memórias de uma região encarada como periferia do Brasil (SAMPAIO, 2007).

Segundo mencionou Campelo, Conrado e Ribeiro (2015) são apontamentos que se referem a períodos ligados à escravidão, entretanto “a presença populacional não se limita a essas informações”, trata-se de um enfoque que teve além do anseio de demarcar a presença negra na região desconstruindo o mito da Amazônia exclusivamente indígena, cutucar a cicatriz branca sobre a escravidão que senão é romanceada, nos torna sinônimos de escravos varrendo para debaixo da mestiçagem a dívida histórica e cumulativa de desvantagens, como diria Hasenbalg e Silva (1992), para conosco. A escravidão não acabou, apenas se atualizou na contemporaneidade e ainda aprisiona e faz sangrar corpos negros.

São atravessamentos que demonstram o quão complexo é afirmar essa presença de corpos negros na região amazônica, mas que pelos próprios projetos políticos “civilizatórios”, leia-se de branqueamento demográfico, possibilitaram a construção de várias negritudes que devem ser consideradas no âmbito constitutivo social e histórico específico da Amazônia. Cenário que vai desde a pouca presença de brancos europeus e negros africanos, quando comparadas com outros atuais estados do Brasil, como também negociações culturais entre os povos africanos que para cá vieram e, sobretudo pelo próprio processo de miscigenação que contou com atores indígenas que fazem parte dos nossos passos identitário ainda que nossas etnias, nomes, sobrenomes e continuidades culturais tenham sido apagadas.

[...]

Uma podre consequência
Desse vil esquecimento
É que pouco se guardou
Para nosso embasamento
Mas o pouco que sabemos
É de fundamento.

Um exemplo ainda vivo
Uma história vou contar
Sobre uma líder negra
Que preciso mencionar
Felipa Maria Aranha
Que de “Aranha” vou chamar.

Fim do século 18
Encontrei em um lugar
Noutro li foi 19
Só para exemplificar
Que a História brasileira
Quase não quis registrar.

Mas aquilo que se conta
E em todos é igual
É que Aranha era líder
De um quilombo maior
No norte da Amazônia
Ela deu o seu sinal.

(Jarid Arraes, Córdeis, s/a)

6 PEGADAS DE MULHERES NEGRAS NA AMAZÔNIA: RASCUNHOS DESCONTÍNUOS

Na pegada do capítulo anterior, este pretende trazer alguns esboços demarcando que além de negra a presença foi feminina também. Assim, Felipa Maria Aranha, Maria Felipa Aranha, Maria Felipa de Oliveira foram nomes que encontrei para histórias que ora pareciam ser da mesma mulher negra já apresentada, ora para uma mulher negra que lutou no atual estado da Bahia. De certo, encontrei o nome Maria Felipa de Oliveira ou “A heroína negra da Independência” como a que lutou na ilha de Itaparica, Bahia. E os dois outros nomes à líder negra que organizou cerca de 300 pessoas no atual município de Tucuruí, Pará.

Se são apenas confusões de nomes para a mesma pessoa ou se tratam de mulheres diferentes, é uma tarefa que cabe aos historiadores investigarem. A questão que fica, é por que existem poucas fontes oficiais a respeito da história dessas mulheres negras? Eu descobri ao acaso a existência de uma líder quilombola no Pará e fiquei muito feliz, querendo saber mais sobre ela, mas o registro da sua vida se limita a algumas linhas e de forma dispersa.

Grande Zumbi dos Palmares que ‘vive entre nós’ é por todos conhecido e estudado, ainda que de forma tangente, nas escolas o qual por luta dos movimentos negros, tem o dia 20 de novembro comemorado e instituído como dia da Consciência Negra, ao contragosto dos fiéis da democracia racial. Mas quase ninguém fala, por exemplo, sobre Dandara dos Palmares a quem trago em forma de cordel:

Pra falar dessa guerreira
 Faço humilde reverência
 Pois Dandara dos Palmares
 Tem importante influência
 É para as mulheres negras
 Cheias de resiliência.
 [...]
 No entanto já se sabe
 Que ela se estabeleceu
 No Quilombo dos Palmares
 Onde a luta aconteceu
 Foi casada com Zumbi
 E nunca se esmoreceu
 [...]

Para o Feminismo Negro
 É Dandara um expoente
 De mulher inspiradora
 E de preta como a gente
 Que nos serve como gás
 Pra botar um fogo quente
 [...]
 Quem escreve a história
 Lá nos livros registrada
 É a branquitude cega
 Do racismo idolatrada
 E pra completar o quadro
 A mulher é rejeitada
 (ARRAES, s/a)³⁸

Aquiltune, princesa no Congo, mãe de Ganga-Zumba (Zumbi dos Palmares), Luiza Mahin princesa africana vinda da Costa de Mina, uma das principais envolvidas na Revolta dos Malês, na Bahia. Essas e muitas outras mulheres negras, guerreiras, princesas, gente comum, que fizeram parte da configuração social, racial e de gênero contribuíram para a constituição do que hoje chamamos de Brasil, mas delas pouco se sabe. Tratando-se de mulheres negras na Amazônia, ainda menos se conhece.

Um dos objetivos da presente pesquisa foi afirmar a presença negra na Amazônia e enquanto enfoque de posicionamento busquei dar nomes a mulheres negras ancestrais que lutaram, existiram, morreram, minhas avós, as avós das minhas avós e assim por diante. Onde elas estiveram na construção da história social do Grão-Pará?

Felipa Maria Aranha. Maria Felipa Aranha. Segundo o “Dicionário da escravidão negra no Brasil”, de Clóvis Moura (2004, p.47), Felipa Maria Aranha foi líder no quilombo localizado acima do rio Itapicuru, às margens do Tocantins, estado do Pará, à época com 300 habitantes e o qual já se tinha notícias desde o século XVIII. Foi descoberto quando da tentativa de se construir fortificações na região de Alcobaça, onde atualmente é o município de Tucuruí-PA, até o ano de 1897 ainda havia vestígios do quilombo.

Segundo Benedita Celeste de Moraes Pinto (2001, p.337), foi no distrito de Juaba (Cametá, Mocajuba e Baião), às margens do rio Itapocu, na segunda metade do século XVIII que o quilombo Mola ou Itapocu existiu e foi liderado por Maria Felipa Aranha

³⁸ Jarid Arraes oriunda de Juazeiro do Norte-Ceará, escreveu os cordéis da “Coleção Heroínas Negras da História do Brasil (s/a), entre outras obras, é graduanda em Psicologia.

sendo um importante foco de resistência na região do Tocantins. Seu legado de luta e resistência foi assumido por Maria Luiza do Piriá ou Pirisá.

Ainda é Benedita Pinto quem nos fala sobre Maria Luiza do Piriá e outras mulheres negras nos quilombos:

Outra mulher, a negra **Maria Luiza Piriá ou Pirisá**, registrou sua passagem no quilombo do Mola organizando e liderando a Dança do Bambaê do Rosário e na administração da própria vida dos quilombolas que ali viveram. **Juvita** foi mais uma dessas mulheres que fizeram a sua própria história e de seus povoados. Ao sair do Quilombo do Mola ou Itapocu ela fundou o Povoado de Tomásia e liderou o mesmo por muitos anos. As Negras **Leonor, Virgilina, Francisca, Maximiana e outras** no quilombo do Paxibal, se embrenharam na mata para ajudar na sua constituição e ali faziam atividades, até então consideradas como afazeres só masculino, como: caçar, trabalhar na construção das improvisadas barracas de moradia - os tapiris cobertos e emparedados com palhas, como Ubim e sororoca. Além de outras tarefas que praticavam no quilombo como, a plantação de roças, coleta dos frutos do mato, pesca, marisco, fabricação de utensílios de barro, redes de dormir e roupas de fibra de curuanã e palha de palmeiras (MORAES PINTO, 2012, p. 02-03, grifo meu).

É curioso como emergem nomes femininos nos textos sobre a escravidão no Pará, muitas enquanto personagens de feitos no período da escravidão outras como “guardiãs das memórias locais” (GOMES, 2006, p. 289). É de Flávio Gomes (2006, p. 282-283) que citamos alguns deles: Magdalena e Hilária, mulheres negras escravizadas aquilombadas em um dos mocambos de Mocajuba no ano de 1823 no que se sugere que uma seria a rainha do mocambo e a outra sua camareira, foram presas e interrogadas. O rei do mocambo era preto Pascoal, mas de certo sobre quem era a rainha o texto nada menciona.

O jornal “Treze de Maio”, em 1855, relatou que após uma incursão militar ao mocambos de Mocajuba alguns foram presos e outros apresentaram-se a delegacia “como as pretas ‘Floriana, com um neto menor de nome Vicente’ e Jacinta” (GOMES, 2006, p. 284). Em outro momento foram capturados pelo capitão do mato Marcelino Rios da Rocha, “a preta Vitória com seus sete filhos, sendo três maiores e quatro menores de 12 anos” (Ibidem, p. 286).

Como muitas pesquisas, a de Gomes (2006, p. 288) teve como metodologia a história oral. No povoado de Mola quem repassou a história foi a Dona Madalena ou velha Madalena, 85 anos em 1996, a mais antiga moradora viva do local. “Mola é um dos mais

antigos e que ‘talvez’ teria sido habitado por escravizados fugitivos” (em nenhum momento referiu-se a “quilombos” e/ou “mocambos”). Mesmo quilombo em que Benedita Pinto (2012) relata que na memória nos mais antigos “tanto Felipa Aranha, fundadora do quilombo do Mola, quanto sua sucessora Maria Luiza Piriá, que exerceram, nos seus respectivos tempos, os ofícios de parteiras e curandeiras, surgem como matriarcas” (Ibdem, p.210).

Segundo Benedita Pinto (2012) o quilombo liderado por Felipa Maria Aranha localizava-se “Na Microrregião de Cametá ou região do Tocantins (Abaetetuba, Baião, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajuru, Mocajuba e Oeiras do Pará) no Pará- norte da Amazônia” (BENEDITA PINTO, 2012, p. 02) e atualmente é sede do município de Tucuruí. No entanto, a líder negra quilombola ou não apareceu nos relatos das mais antigas como a velha Madalena, ou não foi mencionada por Gomes (2006), ou ainda se tratam de regiões distintas haja vista a distância entre Tucuruí e a região do Tocantins-PA (207,3 km, via BR-422, 3h25min). O certo é que ficamos com as divagações, pois faltam-nos fontes para afirmações. Mas tanto nos relatos de Dona Madalena, quanto nas fontes oficiais pouco se sabe sobre a vida e presença de Felipa Maria Aranha.

Salles (2004) também dedicou alguns capítulos sobre a participação da mulher negra na formação da sociedade paraense “Memórias sobre a rede de dormir que fazem mulheres índias e negras no Grão-Pará, conforme anotações de cronistas antigos e modernos”. São nas memórias e corpos de mulheres indígenas primeiramente, por ser herança das suas culturas e posteriormente incorporado ao fazer de mulheres negras.

O algodão já despontou entre os principais produtos de exportação no Grão-Pará e para consumo local, em especial aqui se tinha um algodão “o *amaniú* dos indígenas, de qualidade excepcional. Crescia abundante e espontaneamente” (SALLES, 2004, p. 102). Os europeus assimilaram o hábito do dormir em rede e para otimizar sua produção introduziram as máquinas de fiar.

Literatos e viajantes da época registraram o uso das redes, conforme um catálogo da Exposição Artística e Industrial do Liceu Benjamin Constant em 1895 o qual uma expositora de redes se manteve anônima, inscrevendo apenas suas iniciais F.G.:

Uma das indústrias mais antigas do Pará é a fabricação de redes. Benditos os tempos em que não necessitávamos de importar redes de carregação de Maranhã e Ceará. Nossos avós cultivavam o algodoeiro, as crianças e os rapazes se empregavam em apanhar e descaroçar os capuchos, as meninas fiavam alegremente a roca e as moças e as velhas

passavam os dias junto aos teares, copiando no tecido que ia saindo desenhos admiráveis e originais. Vida feliz dos patriarcas paraenses! Por isso é que a distinta fabricante de rede exposta quis propositalmente ocultar o seu nome nas iniciais F.G. Teve medo que se a julgasse uma velha do século passado (MOURA, 1895, p. 40 citado por SALLES 2004, p. 107).

Percebe-se uma divisão sexual e etária no trabalho, desde sua cultura até o produto final: a rede. E a confecção em si era um saber e fazer das mais antigas que segundo Salles (2004) não há muitos registros no presente sobre essa arte, sendo a maioria das redes da região oriundas da importação do Ceará e Maranhão. E é sobre essa exclusividade feminina na confecção, tal qual também apontou José Veríssimo que deve se referir o catálogo à felicidade dos patriarcas a quem cabia apenas apreciar os embalos da rede.

As redes eram sobretudo leitos senão único móvel na casa dos pobres. Eram produções de “prainha, Monte Alegre, Santarém Alenquer, Óbidos, Juruti, Faro e Belém” (SALLES, 2004, p. 110) na atualidade, Salles encontrou registros apenas em “Cachoeira (ilha do Marajó, Monte Alegre, Óbidos Santarém, no Baixo Amazonas, e em Bragança, na chamada região bragantina” (p. 111).

De todo modo, são vestígios dessas mulheres na Amazônia; indígenas e negras, como a Siá Felismina, personagem de Dalcídio Jurandir (romancista paraense) na obra “Marajó” (1992) que “chama a atenção para a habilidade das negras de Cachoeira, descendentes dos antigos escravos” (SALLES 2004 p. 110): “As redes de Siá Felismina eram faladas, Fazendeiros e doutores mandavam fio para ela tecer as redes que saíam bonitonas, grandes” (JURANDIR ano citado por SALLES 2004 p.111).

Rede essa que segundo Zélia Amador de Deus (2014) “é urdida através dos intrincados enlaçamentos, em que não apenas o dado classe é suficiente para demarcar a posição de cada um na trama do tecido social, a ele é acrescido o dado raça” (AMADOR DE DEUS, 2014, p. 321). Vemos assim que da rede de embalo às do tecido social, são nas memórias e corpos das ancestrais indígenas e negras que as histórias sociais da Amazônia vão ganhando novos contornos étnicos e raciais à medida em que nos afastamos da visão unilateral e etnocentrada do colonizador.

Salles (2004) no capítulo intitulado “Sociedades de Mulheres Negras no Grão-Pará” diz que são escassas as fontes que abordam a organização das mulheres trabalhadoras “do tipo sociedade mutualista, pré-sindical [...] como parteiras, lavadeiras,

negras de ganho ou de aluguel” (p. 153). E foram em suas pesquisas acerca do folclore que no “canto de trabalho” encontrou vestígios sobre as Taieiras como dito pelo povo ou as Talheiras como diria a gente mais culta: “específico canto de trabalho das mulheres negras no Pará” (SALLES, 2004, p. 143).

Tratavam-se de organizações de mulheres negras em que os principais registros falam da que existiu na Campina:

As lavadeiras da Campina constituíram um grupo de mulheres trabalhadoras alegres. [...] Associação ao que parece espontânea, informal, de qualquer modo acontecimento singular, lembrado pelo caráter lúdico de suas manifestações. Essa associação deve ter tido também sentido de organização e proteção do trabalho, em especial na defesa de seus salários (SALLES 2004, p. 145).

E prossegue falando sobre a associação, ao apontar o poema “Festa de Reis” de Eustachio de Azevedo:

Talheiras, espécie de confraria de mulheres, em geral lavadeiras, que tomavam parte em festas populares, especialmente a princípios de ano. [...] As lavadeiras, em geral pretas e mulatas, habitavam preferencialmente no bairro do Umarizal e exerciam seu humilde ofício no igarapé das Almas, limite do bairro negro com o bairro da Campina, onde habitavam as famílias abastadas para as quais trabalhavam (SALLES, 2004, p. 145).

Era um grupo que comparecia nas festividades do Divino Espírito Santo, mas com especial devoção à São Benedito na igreja do Rosário, localizado na Campina. Lá se organizavam como Império de São Benedito. Acredita-se que a organização tenha deixado de existir em meados do século XX, existindo na atualidade apenas as Taieiras de Sergipe (SALLES, 2004).

Existiram duas irmandades as quais negros livres e escravizados organizavam: N. S. do Rosário dos Homens Pretos, segunda mais antiga do Brasil, lavrada em 9 de agosto de 1682 e a do Glorioso São Benedito, lavrado em 1769. Em Belém nada restou da festividade religiosa além da igreja: “Das irmandades há muito não se tem notícias, Os negros de Belém, como os de Bragança, foram expropriados da sua igreja. Desapareceu o Império de São Benedito, a mais tradicional e concorrida festividade da Campina” (Ibdem, p.148). Em Bragança, mais recentemente tem-se a Marujada, apenas.

Compunham as irmandades o “cordão das *Estrelas do Oriente* composto por negras e mulatas, dirigido pelo popular Marcos Florêncio Brito” (Ibdem, p. 150). Segundo o autor, era uma associação bem organizada e de cunho assistencialista que celebravam festividades religiosas percorrendo as ruas da cidade que por se tratar de manifestação cultural negra, também foram perseguidas pelas forças repressivas do Estado.

Muitos grupos não puderam ser identificados, mas além dessas organizações, Salles (2004) menciona as Bahianas, cordão que aparece no Correio Paraense de 09/01/1894, as Briosas, em 1896 os mais conhecidos era a Sociedade Pastoril Estrela do Oriente e o Cordão das Brilhantinas, sede no Umarizal. Ainda sobre o cordão *Estrelas do Oriente* o autor diz se tratar da “mais ativa sociedade de mulheres negras organizadas no Pará” (p. 152).

Por volta de 1870, mulheres negras escravizadas foram lideradas por Mestre Leopoldino, “na criação de uma irmandade que se agasalhou na igreja de N. S. de Santana” (SALLES, 2004 p. 152). Foi Arthur Viana, no ensaio Festas Populares do Pará, III, Festa de São Raimundo” a fonte utilizada por Salles (2004, p. 153) para descrever a existência dessa “especialíssima sociedade de mulheres negras no Grão-Pará, constituída de escravas”.

A festividade de São Raimundo ganhou novos contornos no ano de 1872 com a inclusão do baile que era um misto de dança europeia seguida do lundum. Era realizado no domingo seguinte ao dia do santo, posto que a maioria das devotas eram escravas e não tinham o dia útil para a celebração.

Houve então um protesto contra esse rigor dos senhores das escravas: a mulata Lucinda Maria da Conceição, vendedeira de tacacá e mingau, livre do cativo por alforria, insurgiu-se sendo juíza da festa contra a forçada transferência, e propôs que a irmandade pagasse aos senhores o trabalho das escravas no dia 31 de agosto (SALLES 2004, p. 158).

Salles (2004) ainda nos conta que haviam várias sociedades informais de cunho popular e feminino, porém com poucos registros, principalmente as que agregavam as devotas à medicina popular posto que poderiam ser acusadas de feitiçaria pela Igreja. Sem registros das religiões de matriz africana no Grão-Pará “cujas casas de culto são baluartes da resistência feminina” (p. 153). Que somente no início do século XX que se percebeu a ramificação da Casa de Minas no Pará em virtude da notoriedade da Mãe Lu,

mas que as normas expressas nos códigos de postura fazem referências a proibições de batuques diversos sem menção a algum cunho religioso.

Salles (2004) realizou um levantamento em 1954 acerca dos terreiros existentes em Belém, a pedido de Edison Carneiro o qual encontrou apenas 40 em que segundo ele, “mais de 90% eram casas dirigidas por mulheres” (p. 154). Já em 1938, a Missão Folclórica Paulista realizara pesquisas sobre os terreiros em funcionamento que passavam por tempos de repressão.

Guiados pelas pesquisas da Missão e pelos Congressos Afro-Brasileiros ocorridos em Recife, 1935 e Salvador, 1937, intelectuais paraenses pressionam as autoridades locais pela liberdade de culto, mas foi somente em 1948 que “os pais de santo obtiveram livres garantias da chefia da polícia” (SALLES 2004, p. 24).

O candomblé , por exemplo, surgiu em Belém por volta de 1970 sendo a construção dos caminhos na região a busca pela “afirmação da identidade religiosa e o discurso da identidade e cultura negra” (CAMPELO, 2014, p. 275), que somou-se ao cenário religioso local sendo trilhado “através de sucessivas migrações do Tambor de Mina do Maranhão, da Umbanda do Rio de Janeiro e do Candomblé da Bahia para o Pará, em diferentes épocas, que vão unir-se à antigas práticas africanas e indígenas, já existente na região” (citado por CAMPELO, 2014, p.274-275).

Cordeiro e Amaral (2014) discorrem sobre a importância que mulheres negras tiveram na cultura do carimbó no artigo “Entre homens e mulheres, escravizados e libertos, campo e cidade – eis as tias ‘negras’ do carimbó na fronteira do saber na cidade de Vigia-PA”.

A cidade de Vigia está localizada na Mesorregião Nordeste do Pará, há cerca de 75 km de Belém. É uma das cidades mais antigas do Estado, fundada em 06 de janeiro de 1616. Cardoso e Amaral (2014) apontam que foi a partir do Engenho de Santo Antônio da Campina que a população vigiense começou a se formar, oriundo de várias migrações entre os povoados e histórias familiares “que se constituíram na região [que] se entrecruzam nas cabeceiras de igarapés e rios” (p. 65)

A partir dos relatos orais, os pesquisadores falam sobre a preservação e valorização da cultura negra na região mediante o papel fundamental que mulheres negras tiveram na história de Vigia. As “tias do carimbó” despontam nesse lugar importante a partir do século XX.

Raimundo Cordeiro e Assunção Amaral apresentam-nos alguns nomes de mulheres negras escravizadas que viveram na região

Maria Cassenge, Catarina, Margarida, Ângela, Roza, Feliciano, Leocádia, Líbia, Júlia, Vicência, Vitorina, Carolina, Joaquina, Jerônima, Andreza, Emiliana, Maria Libânia, Leopoldina, Catharina, Galdina, Dorothea, Josepha, Engrácia, Dionizia entre outras (ACEVEDO MARIN, 2004, p. 74-75) Os negros e as negras quase sempre não apresentam sobrenomes, algumas vezes usavam sobrenomes dos seus antigos escravizadores (CORDEIRO; AMARAL, 2014, p. 6).

São memórias passadas de mãe para filha sobre a dança e cantoria do carimbó desde os tempos da escravidão. “As mulheres tiveram e tem uma participação ativa no carimbó de Vigia, seja na organização, dançando, cantando, compondo ou batendo o carimbó (tambor). Elas dançavam vários ritmos de dança, mas a principal era a ‘Dança da onça’” (CORDEIRO; AMARAL, 2014, p. 65). Do mesmo modo como outras manifestações de origem negra africana, as manifestações foram perseguidas e as mulheres vistas de forma estigmatizada em que “as moças não dançavam o carimbó, era só as pessoas idosas” (Ibidem, p. 66).

Associado a isso, foi marcante a culinária africana, sendo um legado na cultura atual, “como doces feitos de farinha de trigo e recebem formato lúdico, de acordo com a festa da cidade [...]. No tabuleiro contém também, rebuçado (pastilha de gengibre), cocada (feito de bagaço de coco) e beijo de moça (feito da goma da mandioca)” (CORDEIRO; AMARAL, 2014, p. 69). Mulheres negras desde o período da escravidão vendiam seus quitutes pelas ruas do Grão-Pará, no século XX as “Tias do carimbó eram mulheres simples, donas de casa e trabalhadoras” e todas deixaram suas marcas no legado identitário acerca da cultura negra na região.

Nas tardes de domingo o carimbó ecoava pelos terreiros, quando era lua cheia o batuque durava a noite toda movimentando os corpos, vozes e memórias das Tias do carimbó, que mesmo sem vínculo sanguíneo, eram respeitosa e assim denominadas as mais antigas e guardiãs do carimbó na região vigiense, quiçá por uma ligação transmitida ancestralmente que seus corpos preservaram de outrora.

Tentando compreender os hábitos alimentares da população amazônica no período da escravidão, Bezerra Neto (2009) analisou anúncios e relatos de viajantes para este fim em seu texto “A quitanda de Joana e outras histórias: os escravos e as práticas

alimentares na Amazônia (séc. XIX)”. Neste artigo além de discutir acerca da cozinha da escravidão ser composta principalmente pelo consumo do peixe, farinha, açaí, mingau e doces, o historiador traz algumas figuras femininas imbricadas nesse cenário.

De um modo geral, eram mulheres negras de ganho ou libertas, mas sem descartar o envolvimento de mulheres em geral da classe popular que também participavam nas vendas alimentícias. Dona Joanna foi muito famosa pelo seu mingau de arroz, era um ponto de parada quase que obrigatória dos soldados que além de se alimentarem, faziam daquele momento um lugar de socialização entre eles. Bezerra Neto (2009) cogita que a quitanda deveria ser famosa ao ponto de o jornal “O Paraense” no dia 9 de dezembro de 1843 noticiar que o ponto havia mudado de endereço.

Os anúncios das fugas da época revelavam outras vendedoras como a “jovem mulata” Efigênia “muito conhecida nesta capital, onde se empregava na venda de doces, frutas, etc.” (BEZERRA NETO, 2009 p. 03) ou a “parda Nazaré” “sua ocupação era vender mingau manhã e à tarde” (Ibdem, p. 03).

Uma exceção à regra, foi a “Tia Rufina”, segundo relato do viajante Henry Bates, que esteve na Amazônia entre os anos de 1848-1859 (BEZERRA NETO, 2009, p.07). Escravizada que comercializava para sustentar seu senhor, o que não era raro entre as negras de ganho, e conseguiu economizar e comprou sua alforria e a de seu filho. Prosseguiu com as vendas comprou sua casa e alguns chalés. A ascensão, conforme alerta do historiador era incomum, mas a venda de bebidas e comidas era uma realidade das negras escravizadas sejam elas livres ou forras.

E conclui sobre as imagens femininas que compunham o cenário da cidade de Belém com suas vendas diversas.

Também *tacacazeiras* ou *vendedeiras de tacacá*, como a mulher negra de turbante à cabeça retratada no livro *Tipos Regionais do Brasil* do IBGE, da década de 1960. Embora essas atividades não fossem exclusivas de mulheres negras, escravas ou forras, o sendo também de mulheres livres que disputavam com aquelas os fregueses nas ruas da cidade, tal como a cabocla de feições indígenas com flores de jasmim ao cabelo, pintada por Antonieta Santos Feio na tela *Vendedora de Tacacá*, de 1937 (BEZERRA NETO, 2009, p. 8).

Diversas foram as misturas alimentares, de nomes entre a cultura africana, indígena e europeia, essa última em menor proporção. Do vatapá, caruru, farofa, bebida

feita de milho verde, etc., foram muitas as contribuições africanas para a cozinha amazônica que por aqui se juntaram ao açaí, à farinha e outras da cultura indígena.

Essa ausência ou poucos registros das mulheres na história oficial inquieta, principalmente as sujeitas que tentam buscar referências de si nas literaturas acadêmicas. Foi o caso da Eliana Ramos Ferreira (2003) em seu texto “As mulheres na Cabanagem: presença feminina no Pará insurreto”.

Ao analisar documentos oficiais e anúncios da época foi possível encontrar registros de mulheres seja nominal ou anonimamente no período da Cabanagem. Foram mulheres que atuaram na retaguarda, ou seja, na economia familiar; dando abrigo aos cabanos, mantendo a família, cuidando da alimentação ou fora do ambiente doméstico; atuando como espiãs, acompanhando a família nas incursões, negociando seus lugares sociais para libertar prisioneiros, ficando em aberto a possibilidade de suas participações no *front* de combate, pegando em armas e atuando ativamente nos campos de batalha (FERREIRA, 2003).

São mais perguntas do que respostas, como quando do ofício de agosto de 1836 do comandante José Francino Alves, de Igarapé-mirim que informava ter encontrado mulheres na mata: “A diligência, que havia expedido as cabeceiras do rio Meroê [...] **onde apenas algumas mulheres ocupadas em fabricar porções de farinha**, que segundo conjeturo, talvez seja para fornecer alguns malvados” (FERREIRA, 2003, p. 01, grifos da autora).

Mulheres na mata e fabricantes da farinha, as chances de se tratarem de mulheres negras, tapuias, caboclas eram bem grandes pela configuração social da época, mas ficam as divagações “Que tais mulheres eram elas? Tapuias, negras? Pobres, com certeza, estavam literalmente com ‘mão na massa’, e eram, provavelmente, de ‘cor’” (Ibidem, p.01).

Na vila de Santarém, houve o relato de captura de 30 mulheres, 9 homens e 20 armas de fogo no que a autora indaga se as 11 armas não poderiam estar na posse de algumas mulheres, afinal os anseios de liberdade que moveram muitos homens negros, como preto Félix, Diamante entre outros também era um desejo das mulheres negras escravizadas as quais também se posicionaram frente à situação política que passara a região (FERREIRA, 2003).

Na altura do rio Curuá, foi comunicado a prisão de algumas mulheres pelo Tenente Domingos José Costa, em setembro de 1839, comandante em Monte Alegre: “**No número das Mulheres apreziadas** [...] veio **Maria Lira Mulata** [...] agora sei pela boca da própria ser Escrava [...]” (FERREIRA, 2003, p. 03, grifos da autora).

Fica assim o registro de que mais estudos precisam ser feitos para trazer o protagonismo das mulheres amazônidas que participaram desse período, negras ou não, escravizadas ou não, até porque como se sabe nem toda população teria ficado do lado dos cabanos, havendo registro de uma fazendeira que auxiliou os soldados da Província e não os cabanos (FERREIRA, 2003). Relações de poder e a presença feminina na Cabanagem demandam por mais pesquisas que as visem como sujeitas ativas nos processos.

Foram muitas as atuações de mulheres negras no período da escravidão, nomes que se perderam ao longo do tempo, outras de acesso remoto. Este tópico foi um dos mais difíceis de construir do presente capítulo, pois as pesquisas feitas nas plataformas virtuais quase não trouxeram personalidades femininas na Amazônia. Certamente, no meu imaginário tentei encontrar grandes personalidades, com feitos memoráveis que pudessem mostrar-me outras realidades sobre as mulheres negras que por aqui passaram. E encontrei a difícil tarefa de desenterrar qualquer pequena menção à existência de mulheres negras e seus rastros na Amazônia. Qualquer termo no feminino, um nome qualquer que me levasse a crer que sim, elas existiram e com feitos memoráveis que foi/é o de resistir e existir em um território que também embranqueceu nossas memórias e histórias.

Alguns textos eu encontrei nas plataformas, determinados nomes me deparei perdidos em textos gerais, mas a maioria encontrei nas conversas informais sobre a dificuldade de achar referências. Daí surgiu uma mulher negra que me indicava algum texto que leu em algum momento ou algum nome que ouviu a partir dos relatos orais em suas pesquisas e me levavam a buscar qualquer pista *on-line* sobre elas. E foi nessas “andanças” que ouvi falar do quilombo de Saracura, localizado nas proximidades do rio Amazonas, perto da cidade de Santarém-PA. Em Freitas, Silva e Galvão (2009) no artigo intitulado “A relação do lazer com a saúde nas comunidades quilombolas de Santarém” esse foi um dos quilombos que fez parte das suas pesquisas.

Em um breve relato sobre a história do quilombo é revelado a história de Sara:

A comunidade remanescente de quilombo Saracura recebeu o nome de batismo referente a uma das primeiras habitantes daquelas terras. Contam os comunitários que uma senhora de nome Sara, que durante muito tempo foi perseguida pelas forças repressoras, devido as suas atividades de curandeirismo, acabou por se alojar naquele pedaço de chão, onde a comunidade estava se formando. As práticas realizadas por essa senhora a tornariam conhecida na comunidade, assim como naquela região; a frase de maior expressão conhecida no momento da dor, segundo dona Conceição, moradora antiga de Saracura, era “leva lá para Sara que ela cura” (FREITAS; SILVA; GALVÃO, 2009, p. 93).

Saracura, nome oriundo de mais uma mulher negra que pouco ou nada se sabe, mas que se faz presente na memória de pessoas na região, a mim foi contado *que Sara percorreu vários territórios ajudando em quilombos além do de Saracura* (em conversa com a professora Dra. Cristina Arede Oshai, DIÁRIO DE CAMPO, 14/07/2017).

Do mesmo modo, o quilombo de Abacatal, localizado na cidade de Ananindeua (região metropolitana de Belém):

Na história de Abacatal destacam-se, segundo Marin e Castro (2004) dois protagonistas: o Conde Coma Melo e a escrava de origem africana Olímpia. De acordo com a narrativa de Dona Santana (moradora mais antiga da comunidade), os dois tiveram três filhas que deram origem às três principais famílias que residem em Abacatal. A descendência do casal atualmente está na quinta geração (SALDANHA; CARDOSO, 2014, p. 13).

Ainda na atualidade são as mulheres da comunidade do Abacatal que estão à frente das Associação de Produtores Rurais de Abacatal Aurá, fundada em 1988 em que a maioria das associadas são mulheres que resistem às adversidades e lutam pela manutenção territorial, história e memória do seu povo.

Flora Scantlebury e Shirley Albuquerque (2014) nos contam a “História de vida de Alice Scantlebury: uma descendente de Barbadianos no Pará”. Mediante pesquisa etnográfica, as autoras percorrem a vida dessa mulher negra a partir de um mergulho nas memórias do passado entre relatos livres e álbum de fotografias.

Nascida em 30 de janeiro de 1922, Alice Alicida Scantlebury, de um total de cinco filhos, nascia na cidade de Belém cujos pais Robert Nathan Scantlebury e Florence (Flora) Scantlebury eram barbadianos e vieram para Amazônia em 1910, período do *boom* da borracha. Imigraram por motivos diferentes para cidade de Manaus, conheceram-se e casaram vindo morar na cidade de Santarém, primeiramente, e depois em Belém-PA.

O termo barbadiano não é bem aceito pelos oriundos de Barbados uma vez que reduz e homogeneiza todos aqueles que vieram da região do Caribe. Barbado é um país localizado em uma pequena ilha da América Central. Foi inicialmente colonizado por espanhóis e posteriormente por portugueses, sendo que em 1626 passou para o domínio dos ingleses, onde introduziram africanos negros para a lavoura de cana de açúcar, teve sua independência da Grã-Bretanha em 1966. São afro-caribenhos de cultura que mescla a anglo-saxônica com a dos nativos da região (SCANTLEBURY; ALBUQUERQUE, 2014, p. 290).

Segundo as autoras, no Brasil a grande concentração dessa população está nos estados de Rondônia e Pará os quais vieram sobretudo para a Amazônia no período da construção da estrada de Ferro Madeira Mamoré, nos finais do século XIX e início do século XX. No Pará, vieram a serviço da Companhia Pará Elétrica, mas também desempenharam outros serviços. Vieram enquanto mão de obra qualificada, alfabetizada destacando-se dos negros que aqui viviam, estavam na condição de imigrantes do mesmo modo que as várias nacionalidades que imigraram para a região no período da *Belle-Époque*.

Quando na época da Segunda Guerra Mundial, instalou-se a Base Aérea na cidade de Belém como ponto estratégico na Amazônia, Alice Scantlebury foi contratada enquanto telefonista em virtude do domínio da língua inglesa. Foi seu primeiro e único emprego formal, sendo a primeira mulher negra contratada. Duas de suas irmãs, Lilian e Martha e mais duas amigas Ivone Linch e Maria das Dores Alcântara, a primeira descendente de barbadianos também e a segunda oriunda do Marajó, também foram contratadas como telefonista na Base Aérea de Belém, todas negras. Outra atividade a qual dedicara-se era a costura e o bordado pelos quais costuma ser lembrada por terceiros.

De um modo geral

As mulheres barbadianas eram facilmente identificadas, principalmente pela maneira de se vestirem, que as diferenciavam das outras negras que residiam em Belém; eram elegantes no trajar e na postura, quase num estilo europeu, combinando assim, com seu porte elegante: altas, magras, cabelos quase sempre presos em formato de coque, roupas muito bem engomadas (SCANTLEBURY; ALBUQUERQUE, 2014, p. 294-295).

Percebemos assim, que a presença negra na região não se resumiu aos africanos no período da escravidão já que durante o século XX mais negros aqui desembarcaram, agora na condição de imigrantes, como a exemplo dos barbadenses. É inegável a contribuição dos negros da diáspora na configuração sócio racial da Amazônia, em particular das mulheres negras.

Mulheres essas ausentes em muitos momentos da historiografia tradicional quando se fala de Amazônia. Cristina Sheibe Wolff ao estudar as “Mulheres da floresta: outras tantas histórias” (2011), artigo-recorte da sua tese de doutorado intitulada “Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre 1870-1945” (1998), conta-nos sobre a invisibilidade delas quando falamos do período da borracha, seringueiros e o imaginário que a Amazônia carrega para os que não são daqui, a própria autora em questão “é nascida e criada em Florianópolis, no sul do Brasil” (Ibdem, p.22) e carregava uma imagem única sobre a região.

As dificuldades de quem arrisca-se a estudar mulheres enquanto sujeitas ativas nos processos é a ausência de material sobre o qual debruçar-se, pesquisar gênero-raça na Amazônia é como garimpar no escuro qualquer reluzir mesmo ao longe:

Na bibliografia que fui lendo comecei a perceber não somente a quase inexistência de nomes e figuras de mulheres como também a constante reafirmação de que durante o Boom da borracha, no Acre e nas regiões dos altos rios amazônicos, “não havia mulheres”, que eram muito poucas, era uma sociedade de homens, e machos. Isso inclusive acentuava a idéia recorrente de que os seringueiros, migrantes nordestinos, bem como os seringalistas ou patrões, estes últimos mais ainda por serem pioneiros, eram todos corajosos, bravos, ou seja, acentuava a idéia de que para “penetrar na floresta virgem”, tinha que ser homem, cabra macho sim senhor.... Como fazer uma pesquisa sobre mulheres que “não existiam”? (WOLFF, 2011, p. 24).

A tese de Wolff (1998) tem na capa a foto de uma das mulheres entrevistadas pela autora, Dona Raimunda Gomes da Conceição, negra e de certa idade. Entre outras fotos que Wolff traz na sua tese e sobre as descrições que faz sobre as misturas entre índios, negros e brancos no período é possível perceber que muitas pessoas no geral, são negras. Contudo, fala-se da presença e de como essas mulheres lidaram com as violências do período, mas o debate de raça fica secundarizado ao de gênero, ainda que uma das preocupações da autora tenha sido apontar a existência da multiculturalidade como vemos a seguir:

Da mesma forma acontecia com as mulheres indígenas que não eram contadas como população nos censos – e, aliás, nem os homens indígenas também não eram contados – nos seringais do Alto Juruá. E algo me diz que isso também ocorria nas outras regiões da Amazônia. As prostitutas, lavadeiras e mulheres pobres em geral, que em sua maioria também muitas vezes descendiam de africanos e/ou indígenas, que viviam nas cidades da Amazônia, como Cruzeiro do Sul, no Acre, também não constituíam o que esta historiografia denominava “mulher”. Então a operação historiográfica que fiz neste livro, seguindo o que se vinha fazendo em outros lugares através da História das Mulheres, foi a construção de um novo sujeito mulheres, sempre no plural para mostrar que havia diversidade (WOLFF, 2011, p. 25).

Ligia Simonian (1995) já havia escrito sobre a participação das “Mulheres seringueiras na Amazônia brasileira: uma vida de trabalho silenciado” na região do Acre e período da borracha. O debate racial não aparece, mas trata-se de outra tentativa de trazer as mulheres amazônidas para o cerne do debate, uma vez que “A documentação sobre a dimensão mais ampla da vida das mulheres dos seringais, ou seja, sobre o seu cotidiano é, igualmente, inexistente” (SIMONIAN, 1995, p. 105).

Muitas das mulheres na região foram usadas para a prostituição, o que não difere do que ocorre em outros grandes projetos da Amazônia, vários são os relatos sobre os abusos sexuais cometidos contra as mulheres ao ponto de muitas serem traficadas das cidades de Belém e Manaus para as áreas dos seringais e rifadas entre seringueiros e seringalistas (SIMONIAN, 1995).

Pouco se conhece acerca dessas mulheres (negras? indígenas? brancas?) envolvidas com a produção da borracha, mas a autora encontrou evidências sobre algumas que se engajaram na missão de produzir, marginalizada pelos preconceitos que recaem sobre o exercício da função tida como serviço “de homem”. Muitas trabalhavam mesmo durante o período da gestação, subindo em árvores, no processo de defumação do látex e segundo Simonian (1995) todas as suas entrevistadas trazem problemas de saúde pelas condições insalubres de trabalho que envolve a produção da borracha.

Fabiane Santos (2005) no texto “Brincos de ouro, saias de chita: mulher e civilização na Amazônia segundo Elizabeth Agassiz em Viagem ao Brasil (1865-1866)” aborda a presença de Elizabeth Agassiz, norte-americana, naturalista, adepta do poligenismo e criacionismo, esposa do suíço Louis Agassiz (um dos principais opositores de Charles Darwin) com quem esteve em viagem pelo Brasil, na expedição Thayer. Tendo por base os diários redigidos durante esse período, foi editado na Europa em 1867 a obra

“Viagem ao Brasil” que traz relatos, descrições, impressões sobre a geomorfologia, flora e fauna bem como das populações e seus modos de vida que tinha por intuito tanto reunir vasta coleção sobre as condições naturais do Brasil quanto provar as teorias criacionistas de Agassiz em oposição ao evolucionismo darwiniano.

Nos capítulos IV a XI ela documenta a viagem pelo Grão-Pará e província do Amazonas. É interessante notar que nesse trajeto além do óbvio etnocentrismo que avaliou a sociabilidade regional a partir da sua visão de mundo, as descrições traduzem bem o pensamento da época e a perspectiva que pairava sobre a edênica Amazônia. Uma terra rica na sua flora e fauna, pobre na civilidade de sua gente, mas sobretudo uma terra de índios.

Os relatos sobre as pessoas que encontravam pelo caminho seja por acaso ou que lhes deram abrigo, foram todas descritas como indígenas. Não tem nenhuma menção de contato com pessoas negras, escravizadas ou libertas, conforme podemos constatar em (AGASSIZ, AGASSIZ, 2000) e nem pelo artigo de Santos (2005). Sua passagem (11 de agosto de 1866, chegada no Pará) foi no período em que o tráfico de africanos negros para o Brasil já tinha sido regularizado pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) e mesmo segundo Salles (2004) e Bezerra Neto (2012) já havia registros desde o século XVII. A Amazônia imaginada seria uma terra exclusiva de índios.

Curioso é que em visita à vila de Breves, Elizabeth relata a grande profusão de cores pela mistura característica da região

A sua população, como a de todos os pequenos estabelecimentos do Amazonas inferior, é o produto da mistura das raças. Vêm-se aí os traços regulares e a pele clara do homem branco, a grosseira e lisa cabeleira preta do índio, ou então as formas metade de negro, metade de índio que apresentam os mestiços cujos cabelos não possuem mais ondulações finas. Ao lado dessas misturas, mostra-se o puro tipo índio: fronte baixa, face quadrangular, ombros rigidamente em ângulo reto e muito altos, sobretudo nas mulheres. Na primeira cabana em que entramos, só havia uma índia mestiça (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000, p. 166).

Circularam pela cidade; “Despertamos muito cedo e fomos correr a cidade. [...] e a Rua de Nazaré, larga avenida que leva deste arrabalde ao centro, está plantada, numa extensão de duas ou três milhas de belas árvores em que predominam mangueiras” (AGASSIZ, AGASSIZ, 200, p. 154). Ah! A cidade das mangueiras, pelo menos já foi. Conheceram o mercado; “Chegando à cidade, fomos direito ao mercado; está situado

perto da margem do rio e foi com vivo prazer que vimos abordarem as canoas dos índios” (Ibdem, p.154).

Conheceram a culinária regional:

Quanto a mim, fico na chácara e passo uma manhã encantadora com as senhoras da casa que me fazem conhecer a famosa bebida extraída dos frutos da palmeira açai. Esses frutos são do tamanho dos da amoreira de espinho e de cor castanho muito escuro. Depois de fervidos, são espremidos e dão um suco abundante de cor púrpura análoga à do suco de amoras. Depois de passado na peneira, esse suco tem a consistência do chocolate. O gosto é enjoativo, mas dá um prato muito delicado quando se lhe junta um pouco de açúcar e “farinha-d’água”, espécie de farinha dividida em grossos fragmentos, fornecida pelos tubérculos da mandioca. Na província do Pará, as pessoas de todas as classes são apaixonadas por essa bebida, e há mesmo um provérbio que diz: Quem vai ao Pará, parou... Bebeu açai, ficou. (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000, p. 154).

Que heresia para uma paraense que sou, dizer que o nosso açai é enjoativo, nos dias de hoje isso certamente seria uma ofensa (assim como tomá-lo com granola e similares). Mas seria demais imaginar que as “senhoras” com as quais Elizabeth conheceu o açai teriam uma cor/raça? Sabemos que a produção e comércio estava relacionado às pessoas pobres, sobretudo negras e indígenas (BEZERRA NETO, 2009). Fica a dúvida.

As indígenas do Amazonas foram relatadas (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000) como mulheres sem expressividade emocional, taciturnas e sem movimentos ao dançar quando comparadas com as negras do Rio de Janeiro:

O corpo não faz quase movimento algum, os braços levantados e dobrados ficam duros e imóveis, os dedos estalam como castanholas acompanhando a música, e dir-se-iam estátuas deslizando de lugar em lugar mais do que dançadores. As mulheres é que produzem principalmente essa impressão, porque se movem menos ainda do que os homens (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000, p. 187).

Mas ela continua fria e como que indiferente. Em certos intervalos, os pares se unem numa espécie de valsa, mas é só de passagem e por alguns segundos. Que diferença da dança dos negros a que tantas vezes assistimos nos arredores do Rio! Nessas, é a dama que provoca o seu cavalheiro, e os seus gestos não guardam sempre uma modéstia perfeita (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000, p. 254).

Estereótipos que acompanham os relatos de vários viajantes acerca dos corpos desnudos, das relações afetivas entre pessoas do próprio povoado (endogamia)

interpretados sob a ótica da moralidade ocidental e não em função da cosmovisão e sociabilidades próprias das culturas amazônicas.

Percebe-se então que ainda neste século (XXI), as imagens descritas por naturalistas a exemplo de Agassiz, permanecem no imaginário social auxiliando nos sistemas classificatórios sociais em que uns são lidos como mais belos, inteligentes, moralmente aceitos enquanto outros seriam feios, incapazes cognitivamente e mais propensos à criminalidade.

São essas ideias que Benedita Celeste de Moraes Pinto (2012) traduz nos seus textos “História, memória e poder feminino em povoados amazônicos”, “Mulheres Negras Rurais: Resistência e Luta por Sobrevivência na Região do Tocantins (PA)” e “Gênero e etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia”.

A pesquisadora estudou povoados da região do Tocantins na Microrregião de Cametá em que se localizam os municípios de Abaetetuba, Igarapé-Mirim, Cametá, Mocajuba, Oeiras do Pará, Limoeiro de Ajuru e Baião, sobretudo nos povoados quilombolas de Mola, Tomásia, Poro Alegre (Cametá), Laguinho, Juaba, Umarizal (Baião).

A partir dos cruzamentos de textos científicos com os relatos e histórias orais de mulheres negras rurais Moraes Pinto (2012) nos apresenta o arranjo social de resistência, de reinvenção, de atualização de mulheres trabalhadoras rurais, dentro de casa, parteiras, curandeiras que subvertem as imagens de controle que designa a um sujeito universal mulher a feminilidade frágil, relegada ao ambiente doméstico e coadjuvante na historiografia tradicional.

Conforme ela mesmo afirma; “Nas revoltas, nas insurreições, nas fugas, nos quilombos e nas outras formas de enfrentamento do cotidiano, a luta da mulher escrava, a despeito do silêncio da historiografia, nunca deixou de existir” (MORAES PINTO, 2012, p. 01), a invisibilidade se trata, portanto, de uma seletividade de quem escreve e quem conta a história dos vencedores obedecendo a matriz de dominação que articula e interliga gênero-raça-classe e na pesquisa em questão, território.

É importante, contudo, salientar que não se trata de apresentar mulheres negras em contextos à parte ou mesmo apresentar outras “verdades” da história, mas sim apontar outras protagonistas que também fazem parte do que foi repassado como oficial, em

interanimações, negociações e resistências aos modelos de sociedade que lhes foram impostos. Não existe uma mulher fora, mas sim em estreita relação com tudo que conhecemos, seja com os homens e outras identidades possíveis.

Mulhé aqui no trabalho é macho. A senhora já viu o tamanho do paneiro de mandioca que elas carregam na costa? Pesa mais de cinquenta quilo. Elas trazem o paneiro na costa o terçado na mão, a vasilha com água, e, se leva o filho zinho carrega e ainda vem bem assubiando!” [Dico Vilhena – 84 anos – Umarizal] (MORAES PINTO, 2012, p. 02).

Esse foi um dos relatos trazidos por Benedita Pinto que aponta algumas das atribuições de mulheres no quilombo do Umarizal. Lembra o discurso de Soujourner Truth, nos EUA, que além de arar, plantar, criava seus filhos, não seria ela mulher? A realidade de muitas mulheres negras está ligada a sobrevivência individual e coletiva cujas condições materiais, de pobreza, ausência de maridos entre outras, forjaram-nas chefes de família, trabalhadoras para quem parece não existir um dentro de fora de casa.

Longe de alguma romantização da “mulher negra forte” é preciso compreender que foram as situações para continuar vivas que as impuseram essa alcunha que foge da mulher ideal frágil e que precisa ser tutelada. E por isso mesmo lhes recai adjetivos como “Mulhé aqui no trabalho é macho”, trabalhos leves *versus* pesados pois, essas mulheres desafiam lugares binários destinados a homens e mulheres, ambos generalizados a partir de um modelo ideal branco-heterossexual-europeu/norte-americano, mas ainda assim estão dentro das mesmas linhas de poder que destinam as regras para cada um. As prescrições enquanto controle são constantemente atualizadas e subvertidas pelas realidades concreta e material da população negra, em particular das mulheres negras que desenvolvem um ponto de vista particular a partir das suas experiências.

Juntar castanha e cortar na mata era um trabalho muito duro e a gente não ganhava quase nada. Mas a pobreza era muita e a gente tinha que fazê, tinha que vivê, né? Tinha mulhê, cuitada, que era obrigada a fazê esse serviço dificurtoso (dificultoso) pra pudê criá os filhos. Trabalhava de iguá pra iguá com os homens, carregava e tudo [...] [Marciano Neri, 75 anos, Umarizal] (PINTO, 2011, p. 06).

São mulheres negras que guardam saberes e tradições ancestrais passadas oralmente ao longo das gerações, como é o caso das parteiras, curandeiras que pelas regulamentações ocidentais deveriam desaparecer posto, que seriam ignorantes e

supersticiosas e ceder lugar aos saberes médicos, farmacológicos e assim por diante, mas é na memória de mulheres negras, sobretudo, que outras formas de existir se perpetuam mesmo com as adversidades impostas.

Elas são mães, esposas, avós, comadres, madrinhas e tias, que aprenderam com suas antepassadas a desempenhar afazeres tanto no mundo natural, executando as mais diversificadas formas de trabalho, quanto no plano sobrenatural, benzendo, recitando rezas e invocando encantarias para obter ajuda na hora do parto e curar os males do seu povo (PINTO, 2012, p. 208).

É impossível não lembrar da minha avó materna, que apesar de a ter conhecido, muito do que soube foi a partir de relatos da minha mãe. Ela era parteira e ajudou muito menino a vir para esse mundo, sabia remédio para tudo. Eu mesma me lembro de quando uma caba (marimbondo para quem não é daqui) ferrou minha mão, ela preparou um “unguento” e colocou na picada, no dia seguinte nem parecia que tinha uma ferroada ali ou então quando eu era bebê e, segundo minha mãe conta, tinham colocado “quebranto” em mim, eu estava “mofina” e a vovó me pegou, rezou e depois eu estava melhor, deve ter funcionado pois, estou aqui escrevendo essa dissertação. São saberes que ela deve ter recebido de alguém e alguns a minha mãe assimilou, outros, a minha tia, mas muito se perdeu no caminho. Tem um provérbio africano que diz que quando um mais velho morre, uma biblioteca vai junto, meio que foi assim com a minha avó.

Acho, assim, que as mulheres tinham participação em tudo. Desde o começo elas ficaram assim do lado dos homens. Era tudo junto, uma força unida na outra pra poder se manter e criar os filinhos. Até agora, a senhora vê aqui como elas trabalham, não discansa quase. Tem o dizê que fala, aqueles trabalho mais leve é de mulhê, mas pra modo de dizê. Porque aqui elas fazem tudo tipo de serviço. tem muita da vez que o homem num tá ou fica duente, ou então ela não tem marido, aí cuitada ela tem que fazê a vez do homem e da mulhê. [Manuel Silvério, Duca Pinto, 90 anos, Povoado de Umarizal] (PINTO, 2011, p. 02-03)

Sobre essas imagens de mulheres que se perpetuam, embora atualizadas em muitos pontos, Conceição Maria Rocha de Almeida (1995) nos fala sobre “Imagens negras, espelhos brancos: um estudo das mulheres negras ao final do século XIX em Belém do Pará”.

Em meio às mudanças urbanas e sociais da *Belle Epoque*, mulheres negras desafiavam os novos modelos compondo a paisagem da cidade de Belém.

[...] uma vez que a presença delas nos lugares públicos de Belém era marcante. Trabalhando, passeando, encaminhando soluções para problemas diversos, pardas, mulatas, pretas, enfim, percorriam as praças, as ruas, as travessas e largos da cidade, e em meio à nova realidade social constituída, elas construíram sua identidade cotidianamente. Na concepção do discurso jornalístico eram, muitas vezes, verdadeiros demônios, porque com sua turbulência agrediam os padrões comportamentais elaborados pelas elites (ALMEIDA, 1995, p. 39).

Mulheres negras sempre estiveram nas ruas, ainda que sob o regime de escravidão. Escravizadas realizavam seus comércios nas ruas de Belém, tanto para gerar lucros para seus senhores, quanto para acumular para si e comprar suas alforrias, bem como tornavam-se espaços de constante sociabilidade com diferentes tipos de pessoas e realidades diversas.

Eram um empecilho para os novos contornos que a cidade almejava, pois estavam por todos os lados enquanto “vendedeiras de açaí, de flores, de doces, etc...” (ALMEIDA, 1995, p. 36) ou mesmo em outras atribuições que lhes permitia uma circulação pela cidade como “cozinheiras, criadas, amas de leite, amas secas, lavadeiras, prostitutas, cafetinas, etc...” (Ibidem). Eram comportamentos e presenças combatidas pela elite paraense que almejava instituir outros códigos de conduta na cidade.

“Indubitavelmente, o modelo ideal de mulher, numa sociedade cujas elites defendiam um projeto modernizador, era o da senhora branca, cujo comportamento era marcado pelo recato, pela elegância, pela altivez, pela instrução, enfim” (ALMEIDA, 1995, p. 29). Qualquer semelhança com a recente figura ideal de mulher “bela, recatada e do lar”, não é mera coincidência e, sim, uma tentativa de criar e engessar as subjetividades das mulheres que melhor se adequam ao modelo de sociedade pretendido.

Mulheres negras que ocuparam os cortiços das cidades sem perder o batuque e o samba também foram alvos da normatividade e legislação da época:

É proibido, sob pena de trinta mil reis de multa:
Fazer bulhas, vozeiras e dar altos gritos sem necessidade.
Fazer batuques ou sambas
Tocar tambor, carimbó ou qualquer instrumento que perturbe o socego durante a noite. (Código de Posturas, Belém cap. XX, art. 107)
(ALMEIDA, 1995, p. 32-33)

A polícia agia no sentido de proibir qualquer aglomeração da população negra, batuques, sambas que ainda assim aconteciam à revelia das autoridades. Ao ler essas coisas tenho a sensação que pouca coisa mudou no século XXI. Ainda hoje a população negra é perseguida, com novos discursos evidentemente, os batuques vistos como uma ameaça, as letras de protesto uma afronta à moralidade burguesa, haja vista os confrontos policiais os quais eu, juntamente com companheiras, fomos alvo em uma praça de Ananindeua (região metropolitana de Belém) quando as armas que tínhamos eram curimbós, a voz e letras que desafiam e denunciam o sistema, isso depois dos inúmeros atos contra o atual governo em que sempre fomos os principais alvos (corpos femininos negros) de vigilância e truculência. Fica o registro, ainda que breve, de o quanto um batuque e corpos negros são potencialmente perigosos ao sistema. Talvez, sejamos mesmo.

Os jornais da época cumpriam eximamente seus papéis de vigilância sobre as ações de mulheres negras, denunciando comportamentos e presenças indesejáveis

Algumas noites [...] tendo o taberneiro de fechar as portas as dez horas, o referido grupo evacua a taberna e fórma-se no canto, que então é o teatro de seus escândalos. [...] Convem que a polícia empregue toda a possível energia e rigor a fim de acabar com esse desaforo (citado no “Diário de Notícias, 18 de outubro de 1885) – Jornal Diário de Belém (ALMEIDA, 1995, p. 34).

Desse modo, os corpos negros foram empurrados para as periferias da cidade, passando a viver em condições de pobreza e miséria, o mercado de trabalho assalariado foi sendo fechado ao mesmo tempo em que campanhas para contratação de mão-de-obra de imigrantes europeus ganhavam espaço em uma nítida discriminação racial e de gênero como podemos observar com os anúncios que preteriam mulheres negras em prol de “creadas [...] que seja branca, para cuidar de crianças” (ALMEIDA, 1995, p. 37).

Também era comum os anúncios da época apontarem “um elevado índice de violência sexual, que vitimava essas mulheres”, partindo de diferentes atores, sejam eles os senhores, companheiros, desconhecidos, que por conta de um imaginário sexista atribuía a presença dessas mulheres em lugares públicos a uma noção de objetificação e hiperssexualização dos corpos negros que, infelizmente, também se perpetua até os dias de hoje.

Vemos então, que apesar da carência de estudos acerca da presença da mulher negra na Amazônia eles existem, seja com Vicente Salles, Benedita Pinto, Conceição Almeida, e outros não citados aqui como Maria Julião³⁹, Edna Castro e Rosa Acevedo⁴⁰, entre as que tive acesso e outras que só li a partir da citação nas referências.

Não obstante, as mulheres negras sempre existiram ao longo das histórias e fizeram parte das paisagens e configurações sociais, subvertendo e reinventando os modelos sexistas, racistas, territoriais que além de negar a presença negra na Amazônia, nega o feminino dessa negritude. Histórias e memórias que precisam ser publicizadas para uma melhor compreensão acerca da nossa realidade embranquecida e interpretada para além do eixo sudeste e sul.

³⁹ JULIÃO, Maria Romélia Silva. Donas da história: relações raciais, gênero e mobilidade social em Belém, 24º Encontro Anual da ANPOCS, Petrópolis: Rio de Janeiro, 2000.

⁴⁰ CASTRO, Edna; ACEVEDO, Rosa. O lugar da mulher e do Negro no mercado de trabalho no Pará, periódicos UFPA, 2008.

7. EU VOU ME IDENTIFICAR COMO UMA MULHER NEGRA? MAS, ESTOU NA AMAZÔNIA...

Eu costumo dizer que aqui na região Amazônica o nosso corpo, o corpo das mulheres negras na Amazônia ele é atravessado por diversas identidades então eu sou uma mulher negra, mas eu sou uma mulher negra latino americana, eu sou uma mulher latino americana e amazônida, eu sou uma mulher negra latino americana amazônida que tenho ancestralidade indígena também e eu não posso negar nada disso. E eu acho que a dificuldade se dá exatamente pela região, é uma coisa muito regional de percepção, como tu disseste “o que é que é ser negro?”. A gente acaba tentando comparar a nossa construção com a de outros países, como os Estados Unidos ou como a de outras regiões como São Paulo ou Rio de Janeiro. No Rio de Janeiro eu ouvi que eu não sou negra, comenta Teresa de Benguela em uma das rodas de conversa, no que Maya Angelou complementa na Bahia...Teresa de Benguela, por sua vez prossegue, na Bahia eu não sou. No Rio de Janeiro eu ouvi que eu sou é, como foi que o rapaz falou? Ele perguntou se eu era asiática por causa do meu olho puxado, mas é óbvio que meu olho é puxado eu tenho ancestralidade indígena e meus olhos são mais puxados, só que as pessoas tem essa dificuldade de entender a especificidade da região então é lógico que meu corpo negro vai ser diferente do corpo negro do Rio de Janeiro porque lá as populações indígenas foram, se deram de uma forma diferente do que se deu aqui, então tem outras coisas que atravessam o corpo das mulheres negras na Amazônia e eu penso que isso é, muito difícil a autodeclaração, a auto identificação porque fica meio que uma confusão de identidades vamos dizer assim. Mas, eu vou me identificar como uma mulher negra? Poxa, mas eu tô na Amazônia, mas será se eu sou amazônida, será que eu não sou indígena ou índia né, isso quando falam indígena né, será se não sou índia? [...]. Dandara dos Palmares, complementou, é verdade... Porque no Rio, meu Deus. Teresa de Benguela continua, até porque no Rio se tu não for de pele preta retinta então tu não é negra e acabou o debate.

Nessa mesma roda de conversa, eu comentei sobre um grupo no “Facebook” denominado “Afrodengo” que tem por objetivo aproximar pessoas negras de todo Brasil para “paquera virtual” onde ficou nítida essa disparidade racial para com pessoas daqui. Dengo, segundo a página é da língua kikongo de origem africana (norte da Angola) que significa carinho, agrado, em outras palavras é um grupo que tem o intuito de fortalecer

a afetividade negra. Acontece que não foi isso que o grupo causou em mim e em outras mulheres negras da Amazônia, em particular, situei e situo meu lugar de fala, enquanto uma mulher negra de pele clara que passou muitos anos da vida me auto definindo como morena. Lembro de uma noite em que eu e uma amiga (Juliana) estávamos conversando sobre o desconforto com o “negrômetro” existente no grupo, esse é o termo que se tornou habitual para expressar o julgamento por parte de outras pessoas negras para determinar que é negra/o ou não. Ficamos realmente mal, porque sabíamos que somos negras, os racismos que passamos, ainda que em outros parâmetros os quais uma negra de pele escura passa, mas ainda assim sabíamos de nossas dores, baixas auto estimas, imagens distorcidas, entre outras coisas. Ficávamos nos comparando a outras pessoas negras, olhando nossas fotos, revivendo experiências de racismos, cogitamos escrever um artigo sobre isso só que não saiu porque não aguentamos acompanhar as conversas no grupo. Cheguei a me posicionar em uma das postagens, comentei sobre as estratégias de divisão do povo negro e o que percebi foi que a negação às pessoas de pele clara na categoria “negro” estava sendo feita a partir de realidades territoriais, no caso Rio de Janeiro e Bahia, além de um óbvio desconhecimento sobre a política branqueadora no Brasil. O ápice de minha permanência no grupo foi quando uma pessoa de cabelo liso e traços de um estereótipo indígena, não foi considerada negra pois, *parecia alguém da Amazônia*.

A verdade é que a descolonização que tanto se prega, também se trata em não perceber a Amazônia como o quintal do Brasil ou um mero “fornecedor” de matérias-primas (vide as Hidrelétricas, exploração mineral, contrabando de flora e fauna) e mão-de-obra, mas como um espaço em que pessoas construíram e constroem suas próprias histórias. A Amazônia não é a periferia do Brasil, faz parte dele (“norte não é com M”). Da mesma maneira em que lemos e aprendemos sobre as demais regiões, a partir do que eles escrevem, reivindico a mesma autonomia e movimento por parte das irmãs e irmãos negros do restante do país que não nos tornem objetos, aprendam a ler autoras e autores daqui a partir das nossas narrativas e construções. É preciso descolonizar o Brasil que construiu um imaginário de sul e sudeste como civilizado e norte e parte do Nordeste como selvagens, é cansativo e chega a ser bizarro ver pessoas de fora da Amazônia perguntar se aqui criamos jacarés (sim, ocorreu comigo quando fui morar em São Paulo) ou se aqui tem energia elétrica, ver pessoas instruídas dizer que aqui é nordeste (não que seja pejorativo) ou errar o nome das capitais do norte. Há quem, considere bairrismo, eu chamo de descolonização amazônida. Não queremos ser integrados (similar às práticas

integracionistas via políticas de Estado do período da Ditadura Militar), queremos ser respeitadas/os a partir das nossas próprias marcações. Acho que eu estive entalada todo esse tempo e, enfim esse grito saiu.

Carolina Maria de Jesus⁴¹, preta retinta, comenta que *sobre a nossa identidade, sobre ser mulher negra na Amazônia é muito doido, porque digamos quando eu tô fora do Pará nunca pensam que eu sou paraense, sempre perguntam se eu sou carioca ou se eu sou baiana, ou maranhense, aqui inclusive pela fala, pela aparência e tudo, aí quando tu diz “não, eu sou do Pará”, aí eles ficam assim “mas lá não é só índio?”. Não gente, existe toda uma formação indígena e afro na Amazônia como um todo [...].*

Thiane Neves comentou em uma entrevista para projeto de documentário da Rede de Mulheres Negras no que registrei no diário de campo, que quando alisava o cabelo, um pesquisador de Belém lhe falou *“olha tu é afroindígena” e naquele momento me deu um certo impacto, “olha, eu nunca pensei nessa identidade” eu sempre me atribuí como mulher negra, eu nunca me li indígena também por conta disso assim, eu não posso, eu não acho honesto que eu me identifique indígena porque eu não tenho uma vivência, eu não tenho uma história, apesar de ter duas avós que vêm de comunidades indígenas eu não tenho essa identidade construída dentro de mim e ainda de uma maneira plena como eu tenho e fortalecida como eu tenho a identidade negra, então hoje eu costumo me identificar como uma afro-amazônica ou uma negra da Amazônia, estou sempre associando as duas identidades, eu sou uma amazônica, eu sou uma mulher da Amazônia e isso é sine qua non que eu me identifique dessa forma: eu sou uma negra da Amazônia (DIÁRIO DE CAMPO, 16/05/2017).*

O serviço do colonizador destruiu nossas memórias e reconhecimento étnico africano negro e também aniquilou nossas ligações étnicas indígenas, então mesmo que muitos de nós tenhamos traços de um estereótipo construído sobre indígenas, não conseguimos fazer essa (re)ligação, posto que não se pode esquecer que nossos antepassados indígenas foram reduzidos consideravelmente. O que é diferente de um membro de comunidade indígena que venha para a capital, mas, consegue reconhecer sua linhagem ancestral, possuem suas cosmovisões e sociabilidades minimamente contínuas

⁴¹ Nome fictício de uma das participantes das Rodas de Conversa. Carolina Maria de Jesus é considerada uma das primeiras escritoras negra brasileira cuja obra mais famosa é “Quarto de Despejo” (1960).

ao longo de todo esse tempo e (re)conhecem suas etnias. O que nos restou foi reerguermos a partir da valorização da nossa raça.

Negritudes essas que falam a partir dos fios de Ananse⁴², conforme metáfora utilizada por Zélia Amador de Deus (2011) cujos filhos da diáspora africana (re)construíram nossas histórias e memórias nos solos em que pisaram, trouxeram consigo nos navios negreiros deuses, cosmovisões, cultura e modos de ser que entre a repressão que os desumanizou e as resistências individuais e coletivas, (re)inventaram e perpetuaram sua herança social pelas gerações posteriores. E cá estamos reivindicando negritudes na Amazônia, aos sons dos tambores, no gingado do carimbó, na busca de ancestralidades que recontem nossos mitos fundadores sob outras perspectivas legadas das características e dimensões próprias que a conjuntura regional permitiu aos nossos antepassados que deixaram suas marcas de africanidade e indígena em nossos corpos.

Se você quer afirmar sua negritude, o corpo está presente, reafirmando. Se você quer negar, é este mesmo corpo que você tenta subverter e fazer com que se aproxime do corpo branco padrão. Para falar do corpo negro como marca identitária não se pode perder de vista que o corpo negro porta consigo o baú de histórias de Ananse. É um corpo que sempre terá uma tarefa coletiva, fala por si, mas também fala por uma raça e pela ancestralidade (AMADOR DE DEUS, 2011, p. 04).

Ao lembrar das racializações diárias que recaem sobre o corpo negro, Zélia Amador de Deus (2011) retoma a experiência de Franz Fanon que ao ser apontado por uma criança e notificado acerca de sua negritude comenta que o corpo negro é particular, coletivo e histórico, isto é, carregamos as marcas do nosso fenótipo, as marcas da nossa raça e da nossa ancestralidade. Sendo assim, trata-se de um corpo coletivo que carrega memórias geracionais que tem sua expressividade corporal e rituais, já que nossos antepassados ficaram durante muito tempo fora das escritas brancas e foram empurrados ao não dizível, os “baús de histórias de Ananse” sendo ele uma via profícua para fissurar o esquecimento e distorções a que somos submetidos (AMADOR DE DEUS, 2011).

É esse corpo negro na Amazônia que carrega as narrativas e memórias dos nossos ancestrais africanos, mas também indígenas, fomos *gentio*-mente empurrados selva à

⁴² “O mito de Ananse originário da cultura dos povos Fanthi- Ashanti, da região do Benin, na África Ocidental, se espalhou e se renovou e se renova em diversos lugares das Américas. Ananse, suas teias e suas histórias acompanhou seus filhos na afro-diáspora.” (AMADOR DE DEUS, 2011, p. 01).

dentro para escapar do processo de escravidão, como compulsoriamente trazidos nos pútridos porões que mediante a presença africana na região do Grão-Pará ser menor do que a desembarcada no Rio de Janeiro, São Paulo, e Bahia e, a própria quantidade de pessoas brancas europeias que povoaram a Amazônia, construímo-nos sendo 2/3 mais miscigenados, como deduziu José Veríssimo.

Nos furos dos rios, nos quilombos e processos de resistência forjaram-se solidariedades que uniram indígenas e africanos.

Estabelecidos nos altos dos rios, os mocambeiros teceram uma rede de relacionamento cujos fios perpassavam pelas sociedades indígenas, com as quais dividiam espaço, seguiam pelas comunidades constituídas pelos *Bush Negroes*, da Guiana Holandesa; entrelaçavam-se com outros mocambos da região e possibilitavam a manutenção de um vínculo coma sociedade escravista (FUNES, 2009, p. 150).

Resgato esse trecho de Eurípedes Funes para lembrar que as relações estabelecidas no período da escravidão tiveram teias multifacetadas e que nem sempre ficaram restritas ao que estamos denominando como Amazônia Legal, houve “uma complexa rede de intercâmbios que, envolvendo diversas etnias indígenas, permitia o contato com mocambeiros, escravos e pessoas livres de diversas regiões fronteiriças da Amazônia brasileira” (BEZERRA NETO, 2001, p. 83).

Por vezes o processo se deu em forma de rivalidades e mesmo de violência sexual entre indígenas, africanos e mestiços: “Após a Cabanagem, em 1838, alguns mestiços, tapuios e escravos fugidos ali se estabeleceram [povoado de Porto Alegre - PA]. Como eram na maioria homens acabaram ‘roubando’ mulheres indígenas *Assurini* de aldeias próximas” (GOMES, 2006, p. 287).

Assim, é preciso levar em consideração que aqui as pessoas com “essa pele tão morena” escondem mais do que mostram, posto que essa é a dinâmica do racismo brasileiro que a partir do século XVIII ganhou discursos científicos de mestiçagem e se erigiu em contingências históricas e territoriais próprias que vão além “[d]A descoberta de ser negra [que] é mais do que a constatação do óbvio (SOUSA, 1983, p. 17).

Discordo do termo “ambíguo” para se referir ao racismo no Brasil, pois a arte de marcar e esconder, tanto dos corpos negros quando dos brancos, são técnicas definidas para manutenção do processo embranquecedor da população que, certamente é complexo.

O racismo à brasileira é travestido de democracia racial em um processo de mestiçagem ainda em voga (SILVA, 1995).

Sou negra amazônida! Nasci morta⁴³, sem chorar. Quando a dor comprimiu meus pulmões e meu corpo, explodiu o grito engasgado, encarnado, a vida contida. Da dor, se fez brado, da morte se fez vida. Até perdi as contas de quantas vezes os olhos encharcados e o coração acelerado denunciaram meu lugar nesse processo [de dissertação].

7.1 Quanto mais morenas formos, menos negras seremos

Teresa de Benguela fala que o fato de estarmos na Amazônia não dificulta uma identificação com as negritudes, *mas eu acho que é como eu falei no início né a gente tem outras construções, a gente tem outras ancestralidades que não são só essas negras. [...] Tenho certeza que toda pessoa que se diz negra hoje já se disse morena, já se disse sei lá, parda, mulata, já se disse, de alguma forma eu passei por isso, eu sempre soube que eu era negra, mas eu já falei que eu era morena, eu já falei que era mulata, eu já falei que era parda sabe, mas eu sabia que eu era negra, mas em outros momentos essas categorias de cor acabam causando confusão pra gente, categorias racistas também como mulata que acabam causando confusão porque é muito difícil.*

Sarah Vaugh ao veicular sua negritude aos fenótipos diz: *eu me identifico como negra, eu não tenho um dos traços, eu tenho o nariz e tal, a pele, mas não tenho o cabelo, da minha família que é exatamente essa mistura né, a cabocla, então assim eu tenho primos que nasceram com cabelo crespo e poucos como eu nasceram de cabelo liso, mas eu sempre fui tida como “pretinha”, mesmo tendo a pele clarinha eu sempre fui a preta, sempre fui lida como preta em todos os espaços, na loja quando sou seguida eu ainda sou a preta então é isso, é uma confusão exatamente aqui porque várias coisas nos atravessam e a história seria conversar sobre isso mesmo. [...] a gente teve nossa história apagada e como é que a gente recupera isso? É muito difícil né... [...] é uma diversidade específica do nosso meio, no nosso território[...] e o nosso estado é lido como um estado negro né 70% da população é negra, mas o que é essa população negra aqui? Como discutir? É sempre isso, como a gente se vê como negro? Quais são essas pessoas*

⁴³ Reza a lenda maternal que nasci roxa e sem chorar porque o parto havia demorado muito em virtude do cordão umbilical ter enrolado no meu pescoço e a placenta ter grudado em algum lugar que não recordo mais. Mas aqui é metáfora para um longo processo de nascimento.

negras? São as pessoas pretas e pardas, mas assim entre pretos e pardos o que se apaga né?

O sistema de classificação racial brasileiro é complexo, em lugar de ser ambíguo, e está vinculado a assunção de uma identidade que embora ambos não sejam um dado da natureza e, sim construções sociais demarcadas contextual e historicamente, ainda assim regulam nossas relações com o mundo, interpessoais e conosco.

Segundo o mapa da Secretaria da Igualdade Racial e do IBGE de 2010, 76,7% da população paraense se autodeclarou negra na qual 7,2% se consideraram pretos e 69,5% pardos. Somos o estado de maior população negra do Brasil. Mas algo salta aos olhos nesses números. A Bahia é o estado de maior autodeclaração preta, 17, 1% e seus 59,2% de pardos. O que esses dados regionais revelam é a forte miscigenação que paira na capital belenense e ganharam ares de morenidade.

Cidade tem cor? Belém tem. Uma mal definida e mal resolvida. À capital paraense, foi conferido o título de Cidade Morena, que se refere à cor de pele da maior parte da população da cidade, essa cor que tem um tom meio escuro, meio marrom, até pardo, talvez meio pálido. Negro. Negro? O título de Cidade Morena atravessa o campo musical rumo ao político. Um epíteto que se refere sempre ao feminino, uma mulher, dita cheirosa e bem arrumada, mas que mais parece a menina da esquina, ainda pré-adolescente, que passa pela rua e é hostilizada pelos olhares masculinos a assobiar mexer com a “morena bonita”. O moreno pode mascarar uma identidade. Uma identidade que ainda sofre os impactos de séculos de abusos coloniais e ainda não conseguiu refletir sobre si mesma, sobre suas origens e raízes. E, por isso, ainda não conseguiu se assumir. Por que Belém não é a Cidade negra? (SARRAF, 2016, s/p).

Essa é daquelas citações que eu gostaria de ter escrito. É um trecho da matéria feita por Moisés Sarraf para o blog “Outros 400” no período dos 400 anos de Belém que aborda a morenidade da cidade. Mas, afinal o que é essa categoria morena?

Thiane Neves comenta que *há duas coisas, minha mãe sempre foi negra né, minha mãe nunca alisou o cabelo e sempre foi negra na afirmação da identidade e quando a gente ainda não tinha a leitura sobre morenidade, sobre negritude dentro de casa a gente já tinha um debate, mas a gente não tinha uma leitura mais aprofundada então a gente compreendia, a gente achava que nós éramos negras, mas que o tom da nossa pele como nos diferenciava do meu avô, por exemplo, porque ele tem uma pele muito mais escura e a nossa muito mais clara, então nós éramos morenas porque nós éramos um pouco mais*

claras do que o vovô, mas nós éramos negras,[...] em casa eu e minha mãe nunca fomos outra coisa que não negras, curioso né é até uma dicotomia digamos assim, nós éramos negras, mas acreditávamos que a questão da morenidade estava associada apenas a um tom de pele e não a uma identidade, quando a gente compreendeu que a questão da morenidade é uma falsa identidade na verdade, é uma identidade atribuída, é uma categoria atribuída, é uma categoria aplicada a pessoa negra para desenegrecer essa pessoa então a gente parou de usar essa expressão porque não, não somos morenas, somos negras.

Thiago Silva (2007) na sua dissertação intitulada “Ver-a-cor: um estudo sobre as relações raciais no mercado do Ver-o-Peso em Belém (PA)”, entrevistou trabalhadores do mercado de ambos os sexos em um universo de 180 pessoas (105 homens e 75 mulheres), objetivou a análise do sistema de classificação racial brasileiro conforme descrito por Yvone Maggie (1991) enquanto “terminologias usualmente empregadas cotidianamente que seguem um *continuum* de cor” (SILVA, 2007, p. 84).

No discurso dos entrevistados, “A miscigenação surge como elemento central na articulação”, surgiam categorias que revelam a complexa articulação da morenidade belenense: moreno claro, moreno escuro, bem moreno entre outras formas as quais destaco o relato de um dos seus informantes:

Eu tenho o meu filho mais velho, o Carlos, que é esse aí que é **bem moreno**, aí tem o Luís que é bem da minha cor, **moreno claro**. Tem o Guilherme que é um **moreno mais claro um pouco** do que o Carlos, **mais escuro** do que o Luís. Eles têm a **cor diferente**. O meu pai eu não cheguei a conhecer não. A minha mãe dizia que ele era a minha cor. Quando a mamãe estava com seis meses de grávida ele faleceu (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

A própria morenidade segue uma gradação contínua do mais claro ao mais escuro, algo que envolve outros atributos como tipo de cabelo e boca. Segundo o autor, cor e raça nem sempre são equivalentes, o que pode ser inferido quanto uma consequência do mito da democracia racial que cunhou uma única raça com uma mistura de várias cores.

O grande problema está em atentar para o que se esconde e mesmo se expressa de forma dissimulada nos discursos da morenidade romantizada quando da negação de uma negritude na região Amazônica. Quais são os quadros que guiam as classificações, uma

vez que não são fenômenos ontológicos, mas são construídos na base arbitrária do social no sentido de garantir uma inteligibilidade?

É importante perceber as artimanhas do discurso científico em consonância com o racismo brasileiro que criou identidades negras negativas em prol do embaquecimento e uma profusão de categorias raciais que refletem o trabalho laborioso de divisão da raça negra seja via seleção sexual e/ou imigração europeia. Deste modo, corroboro com o apontamento de Antônio Guimarães (2002) para quem uma noção de raça sempre guia as classificações, descritivas ou categóricas, de cor tanto para afirmar uma morenidade, quanto para esconder uma branquidade e negar uma negritude, ainda que não seja dizível ou mesmo consciente no sentido corriqueiro do termo.

Campelo, Conrado e Ribeiro (2015, p. 214) tomam de empréstimo o termo morenidade de Nelson do Valle Silva (1999) no intuito de “denominar variados processos identitário étnico-raciais”, que, segundo Ribeiro (2012, p. 116), tratam-se de uma “versão reeditada e reproduzida sobre a **identidade nacional** concebida a partir de uma leitura **regionalizada**, conforme simbologias e nominativos locais”.

Para Nelson Silva (1999) a morenidade torna-se uma identidade de cor não se restringindo à descrição de características físicas, indo além do pardo, porém englobando-o. Aponta que não se trata de uma noção recente, já constava, por exemplo, em análises de Gilberto Freyre. O autor constata que a morenidade é uma identificação preferencial pelos brasileiros, ao contrário do que se acredita ser o construto pardo, posto que esse termo carregaria uma conotação pejorativa e preconceituosa, portanto deve ser recusada por negros e brancos. Assim, portanto, atribuiu-se à morenidade a ideia de uma “metarraça fluída e abrangente” (SILVA, 1999, p. 88).

Alan Ribeiro (2012) realizou sua pesquisa de mestrado em duas escolas localizadas na periferia de Belém no período compreendido entre 2009-2010 o qual conviveu com a realidade da comunidade acadêmica e pode apreender como as relações raciais eram vivenciadas por estudantes e professores. Ele nos fala de uma “pedagogia da morenidade” que institucionalizou discursos acerca da mestiçagem por meio de atividades folclóricas, feiras da cultura, concursos de beleza, quadras juninas, avaliações em geral em que faziam circular o discurso dessa miscigenação como embaquecimento racial.

É dentro de um *continuum* de cor que vai do mais claro para o mais escuro orientado por uma ideologia racial que entram em cena as negociações de subjetividade do que somos e do que podemos ser. As classificações de cor se articulam com os prestígios sociais de quem nomeia e de quem é nomeado dentro do contingente de cores disponíveis (RIBEIRO, 2012), d'Adesky (2009) e Gomes (2005) também apontaram que as classificações dependem de quem enuncia e do contexto em que é enunciado. Assim, as classificações de cor são rotulações instáveis que demonstram a fragilidade das tentativas ontológicas de atribuições de identidades raciais.

No contexto estudado por Ribeiro (2012) a morenidade foi enunciada dentro de um gradiente de cores que visavam afirmar a existência de uma mistura racial em oposição à polarização pretendida pelos movimentos negros, ao invés disso o que o autor traz foi a existência da dissimulação desse enquadre em um “afastamento e movimento”: afastar uma negritude e se mover em direção à branquidade. Do mesmo modo, foram categorias adotadas de forma a suavizar a presença de características negras (eufemismo), como para exagerar atributos estéticos que marcavam uma intersecção entre o gênero e a raça ao demarcar no corpo negro a hipersexualização, reproduzindo estereótipos como o da morena/morenaço e suas interjeições diferenciadoras (**ô!égua** da morena) com um corpo “aceitável”, bonito em oposição ao da “prêchoca feia” como negra fácil e feia.

Interessante a analogia de Ribeiro (2012, p. 120) para falar da dinâmica classificatória da morenidade ao se referir a ela como um furta-cor que é “um tipo de material visual que, conforme a posição diante da luz e de seu próprio movimento, tem sua cor modificada sutilmente, sem definição exata da cor que aparece”. Assim, vemos que existe uma complexa teia de interesses que reforçam a mistura racial, rejeitando o binômio negro-branco, mas que pela ideologia racial construída no país tende mais para o embranquecimento negociável nas relações interpessoais e contextuais.

A morenidade então segue para além de uma simples discriminação por tonalidades de cor, acaba sendo o atributo de uma qualidade “um estatuto simbólico de positividade, a *morenidade* é associada muitas vezes a noção de “brasilidade”, uma vez que simboliza o “melhor” do resultado da mistura racial entre os fundadores da nossa sociedade” (SILVA, 2007, p. 87).

O termo “cidade morena”, segundo Thiago Silva (2007), foi cunhado pelo jornalista Edgar Proença, consta no hino da cidade, em várias músicas de compositores locais, uma em particular ainda considero bonita apesar do sentido embranquecedor:

“Belém, Belém acordou a feira que é bem na beira do Guajará. Belém, Belém, menina morena vem Ver-o-Peso do meu cantar. Belém, Belém és minha bandeira és a flor que cheira do Grão-Pará” (CHICO SENNA, FLOR DO GRÃO-PARÁ).

Também, a morenidade, seria vista como um traço estético de uma

pele bronzeada [que] se estabelece como atrativo utilizado para manter ou melhorar a aparência, de modo que as pessoas com outras tonalidades de cor busquem assemelhar-se a pele morena, seja através da exposição do sol ou de processos artificiais [...] Portanto o modelo de beleza dos brasileiros não está apenas circunscrito aos padrões de origem europeia, que tem na cor da pele branca, nos olhos azuis e nos cabelos lisos [...] (SILVA, 2007, p. 91).

Importante frisar esse desejo pela miscigenação no cotidiano das pessoas que moldam suas identidades a partir da ideologia racial, porque muitas das vezes os movimentos negros passam a ideia de uma violência e sofrimento irremediável, haja vista as expressões máximas do racismo quando do genocídio e desigualdades sociais profundas da população negra, mas o fato é que as negociações das nossas subjetividades estão em volta de lugares socialmente valorizados em determinados sentidos, na medida em que nega os estigmas que recaem sobre uma negritude e permite à população branca seguir isenta das suas dívidas históricas para com o combate ao racismo anti-negro e anti-indígena. O discurso do movimento e feminismo negro deve considerar que uma das artimanhas do racismo é a ilusão de uma segurança identitária que confere prazer porque camufla e torna indizível o que nós queremos denunciar: o racismo travestido de morenidade.

Outro ponto interessante de analisar é o ideal de beleza não ser o europeu parecido com o que Carlota Joaquina mencionou quando disse não se identificar com os brancos no poder, primeiro porque ela faz uma análise a partir da sua condição social que se assemelha a da maioria dos negros, mas ignora que a branquidade também é uma construção social e que mesmo entre os brancos não existem pessoas isentas de mistura racial. Lia Vainer Schucman (2012) escreve sobre isso a partir da realidade de São Paulo, as marcações negro e branco lá são mais fortes quando comparadas com as que temos por aqui. Sendo assim, no paraíso tropical, a morenidade seria eleita como um padrão de beleza a ser atingido, pois é revestido de concepções e práticas europeias de embraquecimento, ainda que fenotipicamente esteja bem longe dos traços europeus, deste

modo, a “aproximação com o valor da morenidade torna[va]-se fundamental” e ideal (CAMPELO; CONRADO; RIBEIRO, 2015, p. 220).

Conforme apontou Mônica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015) a negritude amazônica se pauta em outros parâmetros “Pelo processo histórico, a presença da população negra na região foi mitigada e relegada a segundo plano” (p. 214) e, conforme já pautado

A ideia de população “traduzida” como, representativamente, indígena se baseia em um fenótipo amazônico construído culturalmente a partir de traços elaborados socialmente (cabelos lisos, castanhos escuros ou pretos, altura relativamente mediana, tom de pele negra) que reforça a preponderância de uma imagem indígena local. Essa imagem, no entanto, não é representativa para as populações indígenas existentes [...] (CONRADO; REBELO, 2012, p. 22).

Outra imagem comumente associada por nós para negar a negritude amazônica é a figura do caboclo e ribeirinho. Sobre o termo caboclo, este se refere a pessoas lidas como hierarquicamente inferiores por quem “atribui para si mesmo a identidade branca” (CONRADO; REBELO, 2012, p. 23). Geralmente são classificações que denominam um afastamento da cidade “grande” que os considera como atrasados no processo “civilizatório”.

Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 221) chamam de “metáforas da cor” quando apontam que “a identidade no Pará é inevitavelmente marcada pelo confronto com uma metáfora de identidade, fruto do ideário nacional de mestiçagem e pelo próprio reconhecimento de serem diferentes”. Assim essa identidade alternativa é um eufemismo ao estigma racista criado sobre a negritude que ameniza a carga pejorativa que termos como “preto” e “negro” adquiriram, atenuando os ânimos, confortando angústias e camuflando a dialética da mistura que exclui.

Deste modo, é preciso estudar as especificidades do racismo brasileiro em suas dinâmicas próprias na Amazônia, uma vez que “tornar-se negro no Pará ‘tropeça’ em uma metáfora – a do moreno (a) – que cria dificuldades de auto reconhecimento de ser negro (a) por parte da população que insiste em ser morena” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 223).

Thiane Neves por sua vez aponta que *quanto mais morenas formos, menos negras seremos então isso atrapalha a nossa existência, a visibilidade da nossa existência, da*

nossa subjetividade, da nossa história né propriamente a nossa história enquanto mulheres negras que construímos esse território que contribuimos na construção de um território, desse território amazônico, que é amazônico que só é amazônico da maneira que é nessa complexidade e profundidade que é por conta das mulheres negras, por conta da população negra e das populações indígenas, das comunidades indígenas. Né? Então na medida em que a gente perde essa identidade atribuindo a gente essa categoria, esse rótulo que não é uma identidade, na real é uma contraidentidade, então isso atrapalha a nossa própria existência. Então é isso quanto mais morenas formos, menos negras seremos e seremos realmente menos, porque isso vai atrapalhar nas nossas narrativas, isso vai atrapalhar na construção das nossas histórias, isso vai atrapalhar na construção da nossa matriz africana porque se a gente perde essa identidade de negritude a gente perde o contato com a nossa ancestralidade também, a gente vai deixando, a nossa ancestralidade não vai abandonar a gente jamais, mas a gente certamente vai se desassociar dessa identidade e aí a ancestralidade vai embora junto.

Vemos que os discursos sobre a morenidade ganham diferentes contornos dependendo de quem enuncia. No caso dos feirantes do Ver-o-Peso (SILVA, 2007), dos estudantes da pesquisa de Ribeiro (2012) a morenidade é reivindicada no movimento romantizado da mistura racial e de afastamento dos estigmas com que pintaram a Negritude no Brasil, sendo ela mesma um símbolo de identidade nacional. Ainda que se cresça sabendo da existência de uma identidade negra, como Teresa de Benguela e Thiane Neves em algum momento da vida a morenidade foi negociada e usada dentro de um esquema de classificações de cor em que se reconhece a mistura e por meio de não ser tão escuras assim, porém tendo tido a possibilidade de aprofundar a compreensão acerca do que a morenidade dissimula no âmbito das relações raciais, esse passa a ser um discurso a ser combatido em prol da existência das negritudes na Amazônia o que não impede que em algum momento ele volte a ser enunciado dada à dinâmica furta-cor da morenidade. No entanto, não mais se exalta a mistura e sim, se reivindica a polarização como tática política.

O que é preciso compreender dos discursos da morenidade é que eles, assim como o ser Amazônida/Parauara, que segundo Ribeiro (2012, p. 118), “são dois nominativos que servem como identificações no contexto social mais amplo de Belém para nomear uma identidade coletiva regionalizada”, evocam o mito do indígena (Amazônia terra de índio) posto que reivindicam o “ser moreno” enquanto categoria para afastar a polarização

branco-negro, esvaziar de significados e história as comunidades indígenas reais e valorizar a miscigenação como símbolo identitário.

A herança genética indígena, por sua vez, aparece nos traços de boa parte da população da cidade, o que pode ser observado mesmo na definição do senso comum que, ao referir-se ao que se considera o tipo local, fala em “caboclo” como produto da mestiçagem entre brancos e indígenas, o que, aliás, é um parâmetro comum tanto na perspectiva nativa quanto no olhar de fora (CAMPELO; CONRARO; RIBEIRO, 2015, p. 218-219).

Do mesmo modo que a população indígena atual é de 0,32% no estado e a Amazônia possui o maior quantitativo demográfico indígena do Brasil (CONRADO; REBELO, 2012), é possível ver um grande número de japoneses, italianos, franceses e libaneses, segundo estas autoras, o que demonstra que o apelo à identidade Amazônica como indígena (via morenidade ou não) é um subterfúgio para se rejeitar a negritude e camuflar as técnicas da mestiçagem, no caso a imigração europeia e a seleção/abuso sexual que ainda versam sobre a construção sócio racial da região.

Ainda que não se enuncie na maioria das vezes a negritude, sendo esse regido pelo pacto silencioso da supremacia racial e as negociações identitárias que impõe à população negra, esta não deixa de existir enquanto corpo negro localizável dentro da matriz de dominação como aconteceu com Carolina Maria de Jesus, *aconteceu comigo, inclusive no meu sítio que eu sou ribeirinha de pai e mãe, e era um evento lá na minha comunidade toda e eu fui na cozinha beber água, chegou alguém e disse “ei tu és empregada de quem?” Sabe não precisa dizer mais nada, aí eu fui andando assim [...]. Muitos de nós fugimos do ser negro e do ser negra né era ruim [...].* Assim, ainda que se valha da morenidade para silenciar a negritude, esta é constantemente acionada via identidade negra negativa/alternativa para reforçar os estereótipos e, portanto, reforçar que da negritude se deve manter distância porque é “ruim”, logo, o caminho para se afirmar a Negritude, isto é, uma identidade negra símbolo de orgulho é um caminho complexo e, que envolve muitos discursos e meandros que precisam ser estudados e nominados em prol do bem viver da população negra.

Diante de tudo isso, notamos que a marcação da morenidade é atravessada por um corte racial, mas também por gênero, como ficou nítido nas colocações de Sarraf (2016) acerca da imagem da cidade morena: “[...] que se refere sempre ao feminino, uma mulher, dita cheirosa e bem arrumada, mas que mais parece a menina da esquina, ainda pré-

adolescente, que passa pela rua e é hostilizada pelos olhares masculinos a assobiar mexer com a ‘morena bonita’” (s/p). Nas observações feitas por Silva (2007) sobre a publicação do jornal Diário do Pará de 08 de janeiro de 2006 em que traz “a foto de uma moça com características fenotípicas do que se convencionou chamar de ‘morena paraense’” (p. 88). Assim, é sobre esse corpo negro feminino que recaiu, sobremaneira, a metáfora da cor morena, que foi transformado em traço identitário e de reconhecimento territorial/nacional.

7.3 Deixa-se a morenidade, torna-se negra

A interseccionalidade como ferramenta de pensamento possibilita novos prismas de análise no tocante aos lugares em que as mulheres negras são colocadas dentro da matriz de dominação em suas dimensões econômica, política, ideológica, segundo Patrícia Collins (2000), e subjetiva. Importante frisar que não se trata de acumular marcadores ou mesmo um simples acréscimo do gênero à raça, mas em partir do ponto de encontro deles como uma lente de aumento.

Diante disso, a morenidade enquanto pedra no caminho para o enegrecimento recai no corpo negro feminino com as imagens de controle a que estamos suscetíveis as quais de modo didático serão divididas em estereótipo da serviçal, ou seja, aquela que está pronta para servir/cuidar, é a mãe preta e a empregada doméstica, o estereótipo da hipersexualização que é o corpo desregrado sexualmente, lascivo, da prostituta, do sexo fácil e, por fim, o estereótipo da agressiva, aquela mulher negra que é forte e portanto tudo resiste mas também é a que pode bater e partir para a agressão.

Se tornar mulher negra para Maya Angelou é *no meu entendimento ter que provar o tempo todo que você é capaz e lutar o dobro para conseguir o que quer. Eu mulher negra não tenho o privilégio de escolher por exemplo, amanhã eu vou deixar de trabalhar porque eu quero descansar sabendo que tem alguém que vai me ajudar, eu não tenho esse privilégio eu tenho que ir trabalhar, eu tenho que correr atrás do meu pão de cada dia e mostrar o dia todo o tempo todo que eu não estou ali à disposição de qualquer coisa pra ganhar o meu pão de cada dia e que eu sou merecedora de respeito.*

Algumas questões chamam atenção nas colocações de Maya Angelou, a interseccionalidade nos mostra como a articulação empurra mulheres negras para lugares em que não se pode, por exemplo, deixar de trabalhar porque não tem outra pessoa para

dar suporte, são mulheres negras na sua maioria as provedoras das famílias. Existe uma feminização da pobreza e há uma racialização dela, ou seja, seu elo é a mulher negra. Lembro de um dia no grupo Nos Mulheres em que conversávamos sobre esse assunto e dei o exemplo sobre a necessidade dos ônibus rodarem até mais tarde, pois uma vez que você consiga notar quem são as trabalhadoras que ficam nas paradas de ônibus depois das dez horas da noite, sejam elas trabalhadoras de supermercado, de lanchonetes, empregadas domésticas e mesmo estudantes que só tem esse horário para isso, são na maioria mulheres negras que precisam se submeter a falta de mobilidade urbana, às violências sociais e sexuais pois, elas não podem descansar. Então, perceber que mulheres negras se encontram em uma maior situação de vulnerabilidade por conta dos diversos marcadores é fundamental para não se subsumir ou diluir mulheres negras.

Sobre isso retomo o exemplo clássico de Kimberlé Crenshaw (2002) em que em um julgamento contra a General Motors nos EUA, a discriminação interseccional foi demonstrada quando mulheres negras foram denunciar a empresa por não contratá-las. A empresa alegou que nos cargos de secretárias, aqueles que exigem “boa aparência”, haviam mulheres sim, portanto estavam contratando mulheres (brancas). E nos demais cargos haviam (homens) negros trabalhando, portanto, seriam descabidas as acusações de discriminações raciais e sexuais. Kimberlé Crenshaw demonstrou que mulheres negras ora estavam subincluídas na categoria mulheres, ora superincluídas na categoria negro, e de ambos excluída sendo alvo de discriminação interseccionada.

Vale o adendo que provar o tempo todo, que se *é merecedora*, que somos cobradas em dobro foi uma constante nas rodas de conversa, assim como *ser negro é sair com RG*, conforme comentou Dandara dos Palmares. Ter que provar que temos o mínimo de “humanidade” branca para não sermos morto na qual documentos oficiais são as cartas de alforria modernas que pouco ou nada garantem corpos negros em pé uma vez que a própria lei legítima que se “atire primeiro e pergunte depois”, onde se tem instituído o auto de resistência; ordem legal para atirar em caso de “suspeita de ataque” às autoridades policiais. Mediante a isso temos que provar que *só somos pretos e não suspeitos* como mencionou Maya Angelou e temos capacidade para permanecer vivos no mundo branco. Tratam-se de outras formas de violências que interseccionam gênero e raça e atingem homens negros também.

Quem passa pelas ruas de Belém vê corpos morenos à disposição, *então é diferentemente, também não vou negar as vivências da mulher branca porque eu não sou,*

também não sei como é que ela lida com o dia a dia, mas acho muito difícil ela passar pelas mesmas coisas que uma mulher preta passa quando sai de casa até chegar à parada do ônibus, por exemplo. É muito difícil ela ter o seu corpo ali o tempo todo objetificado e não se sentir mal por isso, pra ela é um elogio, ela tá sempre acostumada a receber e esse elogio é muito diferente do elogio que é dado pra mulher preta, mulher negra por exemplo. Ela jamais vai ser tocada pra se sentir elogiada o homem quando se aproxima de uma mulher negra primeiro ele toca né, quer tocar “ooi, bom dia”, “ooi morena” aí depois ele diz o que você é, se você é bonita, se você é charmosa, se você tá cheirosa. Primeiro ele toca no objeto que é o teu corpo, depois ele diz se ele gostou ou não. Na mulher branca não, é o contrário, ele respeita, ela tá aí, ele pede até permissão pra falar com ela “licença eu posso falar com você?”, já vi muito esse tipo de abordagem e aí acho que a gente tem que tá o tempo todo atenta a esses tipos de abordagem de elogio e entender que “eu Maya Angelou não recebi meu elogio, como eu gostaria de ser elogiada mas não é por isso que eu não sou bonita ou que eu não mereço respeito”. A gente precisa falar isso o tempo todo pra nós mesmas e isso é muito difícil porque a gente é castigada o tempo todo a ouvir que a gente não é bonita. Acho que é muito por aí, isso é algo que me incomoda ao mesmo tempo me deixa muito triste.

Quando Patrícia Collins (2016) fala sobre o *outsider within* está comunicando sobre esse lugar ocupado por mulheres negras dentro do universo branco. Entender que embora mulheres, somos atingidas de forma diferente pela matriz de dominação: *não vou negar as vivências da mulher branca porque eu não sou também não sei como é que ela lida com o dia a dia, mas acho muito difícil ela passar pelas mesmas coisas que uma mulher preta passa quando sai de casa até chegar à parada do ônibus*. O que Maya Angelou está apontando são as interpretações das suas experiências cotidianas e também daquelas que compartilha com outras da nossa raça, esse estar dentro mas ao mesmo tempo fora, garante uma percepção peculiar e outras análises de como os estereótipos da serviçal onde seus corpos estão disponíveis ao toque sem consentimento e inoportuno da figura masculina aliado ao estereótipo da hiperssexualização dos corpos “fáceis” que por tudo aguentar e, portanto podem ser tomados à força regulam diferentemente os corpos negros e brancos no território.

Os corpos femininos foram tornados objetos de desejo e de consumo pelo sistema patriarcal ocidental, vivemos sobre a tutela dos três patriarcas: pai, marido e Estado. A

hiperssexualização, porém, recai sobremaneira nos corpos negros, em particular nos femininos pela sua articulação com raça e classe.

Vemos então que a construção da subjetividade negra/morena/negativa se dá pela internalização das imagens de controle e afeta a autoimagem e a autoestima de mulheres negras, segundo Neusa Sousa (1983). Carregamos a dor de não nos encaixar em um padrão de beleza branco, de corpos senão magros, corpos de negociação da subjetividade negra na imagem da mulata que tem um corpo esbelto, ou no popular, corpo “tipo violão” que é tolerado pela sua potência sexual que isenta homens da sua parcela de culpa nas violências que impõe a mulheres negras, que justificou os estupros coloniais e continua sendo veículo da mestiçagem brasileira, alimentando o racismo e a romantização da ausência de conflitos raciais, afinal, aqui até “se transa com mulheres negras”.

Dandara dos Palmares fala um pouco sobre esse corpo não magro, não mulato. *Aí eu coloquei outras coisas mais pessoais, por exemplo, pra mim ser negra sempre foi ser a rejeitada porque eu sofri muito além do racismo com a gordofobia porque eu sempre fui gorda, sempre fui obesa desde pequena então eu era preterida em tudo, em tudo, em tudo, porque além de ser negra, ter o cabelo pixaim ainda era gorda então eu nunca me encaixei em nada. Então pra mim sempre fui a preterida de tudo, de tudo, de tudo. [...]. Pra mim sempre foi ter que rejeitar o meu cabelo, eu acho que comecei a alisar o meu cabelo devia ter uns 10 anos ou menos um pouquinho ou por aí e minha mãe temo cabelo alisado eu a entendo, mas é muito foda, minha relação capilar é uma relação muito ferrada psicologicamente. Pra mim sempre foi [...]. É complicado essa afirmativa mas é ter que negar a si mesmo porque tudo que vem de você não é legal, seu cabelo não é legal, tua cor não é legal, seu corpo não é legal. E aí como eu não cresci com essa hiperssexualização né, essa questão da hiperssexualização eu só fui vim ver bem depois e bem, bem depois mesmo, tipo agora esses tempos, tenho 28 anos então de 22 pra cá por aí, só agora eu vim ver porque eu não tinha isso eu nunca tive essa questão de hiperssexualizar o meu corpo porque eu sempre fui obesa então eu sempre fui sei lá a “Preciosa” que nem o filme. Mas pelo menos a visão do geral ser negro infelizmente é ter que negar a si mesmo e querer se negar, porque as vezes a sociedade te fode tanto que você quer se negar, você quer negar porque é muito mais fácil você se encaixar do que lutar diariamente contra o sistema que sempre te rebaixa em tudo, você todo dia tem que ser melhor, todo dia você tem que superar aquela marca de alguém branco ou então fenotipicamente bem mais apresentável que você.*

Teresa de Benguela por sua vez comenta sobre a violência que recai sobre o corpo mulato/mestiço, [...] *desde a infância com o corpo hipersexualizado, na minha infância eu fui abusada por pessoas da minha família e isso me marca profundamente, mas eu não entendia, eu pensava bom “isso foi uma coisa ruim, isso acontece com outras pessoas” hoje eu já digo “ah isso é uma coisa ruim e acontece com muitas outras mulheres negras” porque desde a infância nossos corpos são hipersexualizados e essa noção de hipersexualização do corpo, isso na escola sempre foi muito bem marcado e eu não tive só na escola, há sete meses atrás eu passei por outro estupro e isso eu sei que não é porque eu sou só mulher é porque eu sou uma mulher negra, o meu corpo parece muito bonito, meu corpo parece encaixar no estereótipo da mulata – Maya Angelou: Tá disponível, Teresa de Benguela – Tá à disposição tá sempre à disposição e é o estereótipo que meu corpo se encaixa, que a minha pele se encaixa, meu jeito se encaixa no estereótipo da mulata e hoje eu percebo que não foi porque eu sou mulher, porque isso e porque isso, mulheres brancas são estupradas? Óbvio. Mulheres brancas são hipersexualizadas? Óbvio, mas todo esse conjunto de situações sobre o corpo da mulher negra é absolutamente diferente então perpassa é que a construção também se dá no momento da violência [...].*

Violências que no corpo da mulher negra são experiências interseccionadas. Um dos vetores sobre os quais as discriminações se apoiam são as imagens de controle (estereótipos), elas atuam como justificativas e explicações cíclicas acerca de certas violências. Kimberlé Crenshaw (2002) ao citar algumas experiências interseccionadas foca seu olhar nas violências sexuais e o quanto as representações de mulheres negras portadoras de excessos sexuais são “um enquadramento racial ou étnico das mulheres, a fim de concretizar uma violação explícita de gênero” (p. 178).

As subordinações interseccionadas promovidas pelos estereótipos racializados de gênero “pode[m] não apenas torná-las alvo da violência sexual, mas também pode contribuir para a tendência, já demonstrada, de duvidar da honestidade das que procuram pela proteção das autoridades” (CRENSHAW, 2002, p. 178). Ainda hoje é preciso reafirmar que o Brasil é fruto do estupro colonial e o que se vê é a absolvição dos homens na sua maioria brancos e a culpabilização das mulheres negras que denunciam os abusos de outrora e os que se perpetuam.

Sobre isso é interessante as análises de Ângela Davis (2016) em que mesmo se tratando do contexto dos Estados Unidos, algumas transposições podem ser traçadas:

Sua miopia histórica ainda as impede de compreender que a representação dos homens negros como estupradores reforça o convite aberto do racismo para que homens brancos se aproveitem sexualmente do corpo das mulheres negras. A imagem fictícia do homem negro como estuprador sempre fortaleceu sua companheira inseparável: a imagem da mulher negra como cronicamente promíscua. Uma vez aceita a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animais, toda a raça é investida de bestialidade. [...] Se elas são vistas como “mulheres fáceis” e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade (DAVIS, 2016, p. 186).

Ângela Davis (2016) dirigiu suas interpretações para o contexto dos EUA em um momento o qual parecia inconcebível mulheres negras não adentrarem as fileiras do movimento feminino anti-estupro do final do século XIX e início do século XX. Acontece que as críticas da época fizeram suas análises sobre bases racistas alimentando o mito do estuprador negro que naquele contexto serviu para justificar os linchamentos contra homens negros “por isso, dos 455 homens condenados por estupro que foram executados entre 1930 e 1967, 405 eram negros” (DAVIS, 2016, p. 177), uma vez que lhes atribuiu uma “compulsão sexual” inata.

Relembrando que Franz Fanon ao ser notificado enquanto negro por uma criança, apontou que os corpos negros são individuais e coletivos, carregamos a nós mesmos e toda nossa raça, ou seja, não são apenas crimes ou erros individuais o mote do racismo, mas o sentenciamento de toda raça negra e demais minorias étnicas marginalizadas pela matriz de dominação, além disso somos portadores de nossas ancestralidades, isto é, são histórias de subjugação que se arrastam e se atualizam no tempo.

Então o reverso da moeda no mito do homem negro estuprador é a mulher negra prostituível, pois ambos possuem a marca tríplice (individual, coletivo, ancestral) do corpo negro hiperssexualizado que foram propriedades dos senhores e senhoras da casa grande. Se no imaginário social, na verdade não, proponho um jogo mental: respire fundo, feche os olhos e imagine uma mulher andando por uma rua deserta, consegue visualizar a cena? No que repentinamente ela é atacada por um homem, que rasga sua roupa, a imobiliza e lhe violenta sexualmente. Consegue visualizar? Agora imagine o fenótipo desse homem, a cor, os traços fisionômicos.

Nos discursos feministas (branco) ainda impera o homem como potencial estuprador, mas o imaginário racista condena homens negros pelos estigmas do instinto sexual incontrolável. Tem muito racismo escondido nos discursos de “morte aos

homens”, até porque se formos aprofundar, homens negros já estão sendo mortos pelo Estado e suas forças repressoras.

E esses discursos condenam na mesma moeda mulheres negras na medida em que continuam circulando imagens como:

uma rapariga, uma mulata, de grande gaforina eriçada e densa, que passou por ela com saia de chita azul ramejada de amarelo, arregaçada e presa na cintura, metida entre o cós e a pele. Tinha caído pelos ombros abaixo do cabeção, espécie de casaco desbotado, curto quase sem mangas, deixando ver, no desalinho inconscientemente impudico que elas usam, os seios e as cinturas nas costas. Ia ao igarapé do fim da rua buscar água; levava na cabeça, deitado horizontalmente sobre a rodilha de pano, o pote vermelho e no canto da boca um cachimbo curto (VERÍSSIMO, 2014, p. 09).

Em “Cenas da Vida Amazônica” (2014), José Veríssimo descreve como naturalista que foi, os detalhes de uma mulher negra – mulata que foi buscar água no igarapé, provavelmente para a casa em que trabalhara. O que salta aos olhos são as inferências sexuais do corpo à amostra que brinca com a imaginação do leitor, escrito por outro homem sobre o “desalinho inconscientemente impudico”, mais uma vez nos é imputado um despudor inato que mexe com a cabeça masculina.

São essas imagens que vemos ao assistir uma novela, abrir uma revista, apreciar um filme, que nos colocam em alguns núcleos da dramaturgia e imaginário social já bem conhecidos e bastante denunciados por mulheres negras: o cômico, a serviçal ou a da prostituta. Imagens de controle que anulam as denúncias de mulheres negras quando os estupros são contra nós, as justificativas vão desde estarem nas ruas, com roupas inadequadas até “ela mereceu”.

Não são os corpos das mulheres negras portadores de algum desvio, mas sim as construções desumanas que investiram os olhares da sociedade racista sobre os corpos negros como objetos dotados de excessos sexuais. Lembro com angústia do dia em que estava voltando da universidade e, desci em uma parada de ônibus um pouco mais longe de casa porque o ônibus que me deixa mais perto demorou muito, estava chovendo e com certa penumbra graças aos serviços deficientes da iluminação pública e no caminho um carro passou do meu lado com cerca de quatro homens dentro e o motorista disse “nós vamos te estuprar” eu não consigo descrever o que senti, mas agora eu sinto muita raiva, vontade de chorar em ver que estamos vulneráveis a todo um sistema que nos hiperssexualiza e causa traumas profundos. Em conversa com a orientadora da presente

pesquisa, chegamos a mesma conclusão que Maya Angelou; os corpos negros estão à disposição dentro desse imaginário social e não precisam de permissão para ser tocado o que, obviamente, não impede que mulheres brancas também sejam alvos de abusos sexuais, mas as circunstâncias são diferentes.

A imagem da mulher promíscua e imoral institucionalizou o estupro como arma em massa contra um grupo racial, étnico do qual pretende-se controlar. Desde os tempos da escravidão

a coerção sexual [...] era uma dimensão essencial das relações sociais entre o senhor e a escrava. Em outras palavras, o direito alegado pelos proprietários e seus agentes sobre o corpo das escravas era uma expressão direta de seu suposto direito de propriedade sobre o corpo das escravas era uma expressão direta de seu suposto direito de propriedade sobre as pessoas negras como um todo. A licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão (DAVIS, 2016, p. 180).

Ângela Davis (2016) ainda menciona que na Guerra do Vietnã os soldados eram instruídos a essa prática, ainda que não formalmente, pois tratava-se “de uma arma de terrorismo de massa extremamente eficaz” (Ibidem, p. 182). Kimberlé Crenshaw (2002) traz exemplos mais atuais dessa arma de dominação por exemplo, quando menciona a subordinação estrutural que coloca mulheres refugiadas como vulneráveis à violência sexual, “por serem mulheres, a estrutura das relações de gênero exige que elas arrisquem sua segurança a fim de executarem suas tarefas por serem *hutus*, são percebidas como estranhas em uma terra estrangeira” (CRENSHAW, 2002, p. 180).

Enquanto “subordinação interseccional estrutural”, Crenshaw (2002) diz tratar-se do cruzamento das políticas com as estruturas básicas de desigualdade. Assim, quando falei da ausência de políticas de mobilidade urbana, em particular dos transportes coletivos que ficam mais escassos depois de um certo horário, que ao encontrar as desigualdades de gênero, posto que os estupros são sobre os corpos femininos ou mesmo os lidos enquanto femininos (travestis, transexuais) interseccionados com as desigualdades raciais, colocam mulheres negras como as mais suscetíveis às violências sexuais e atingidas pela ausência ou mesmo omissão das políticas públicas.

O que precisa ter em vista é que mais do que detectar as consequências estruturais, políticas, intencionais ou não das violências interseccionadas, precisamos compreender os mecanismos de funcionamento que as fazem convergir, alinhada com Ochy Curiel

(2014) não basta apontar os produtos, é preciso saber o porquê de estar sendo produzido, o que o sustenta, como atualiza-se e, sem me furtar de um posicionamento ético-político, fraturar as bases estáveis da matriz de dominação.

Por vezes, feministas negras são apontadas como as que fraturam o movimento feminista em uma pretensa transformação de guetos, isto é, lutam só por mulheres negras. Uma vez que as estruturas de opressão não foram criadas pelos grupos marginalizados tampouco as dinâmicas sociais se dão sem a presença de uma “outra” e um “outro”, parece descabida tais acusações senão pelo racismo implícito nesses argumentos.

Ângela Davis (2016) cita, em várias passagens, brancas aliadas na luta antirracista e seus esforços que algumas vezes lhes custou a vida na reivindicação de pautas importantes para uma real transformação social, nomes como as irmãs Sarah e Angelina Flexner, Prudence Cradall, Lucretia Mott ou as mulheres operárias brancas que ficaram de fora das agendas de luta das mulheres brancas burguesas. Além de apontar que mulheres brancas também sofreram com as coerções sexistas que se voltavam sobretudo para mulheres negras.

Embora mulheres negras e suas irmãs de minorias étnicas tenham sido os alvos principais desses ataques de inspiração racista, as mulheres brancas também sofreram. Uma vez que os homens brancos estavam convencidos de que podiam cometer ataques sexuais contra mulheres negras impunemente, sua conduta às mulheres de sua própria raça não podia permanecer ileso. [...] Esta é uma das maneiras pelas quais o racismo alimenta o sexismo, tornando mulheres brancas vítimas indiretas da opressão dirigida em especial às suas irmãs de outras etnias (DAVIS, 2016, p. 181).

Compreender o racismo como uma ferramenta ideológica a serviço do imperialismo e colonialismo, não apenas a partir das suas consequências manifestas nas formas de discriminação e preconceitos, significa situá-lo histórica e socialmente como arma de controle que nem sempre se expressa na forma de violências diretas. A mestiçagem é um exemplo disso que se traveste de docilização dos corpos e negociação das subjetividades sendo antes uma técnica que introjeta nos corpos de forma amistosa o embranquecimento simbólico e físico mediante metáforas de cores, como a morenidade.

Essa perspectiva colocada por bell hooks (1981, p. 87) em pensar o “racismo como ideologia política” nem sempre é evidente por ser a dissimulação de sua existência uma estratégia própria do *modus operandi* do racismo, principalmente no Brasil, posto que

visa a manutenção imperialista da supremacia racial e sexista. Nesses termos, bell hooks traz que nas Américas a fundamentação do processo de colonização foi o imperialismo racial ao invés do sexual advogado por algumas feministas brancas e outros intelectuais brancos.

Mulheres negras e brancas não possuem o mesmo estatuto social e conseqüentemente não estão suscetíveis às mesmas articulações das opressões, não existe uma opressão comum. A herança escravocrata garantiu que mulheres brancas tivessem seu estatuto elevado quando aportaram por aqui:

Foi a escravização do povo africano na América colonizada que marcou o início da mudança do *status* social da mulher branca. Antes da escravatura, a lei patriarcal decretou as mulheres brancas como os seres inferiores mais baixos, grupos subordinados da sociedade. A subjugação do povo negro permitiu-lhes desocupar essa posição e assumir um papel superior [...] A escravatura de forma alguma alterou o *status* social hierárquico dos homens brancos, mas criou um novo estatuto para mulheres brancas. [...] Era na sua relação com a mulher negra escrava que a mulher branca podia afirmar melhor seu poder (bell hooks, 1981, p. 110).

Essas mudanças nas hierarquias sexuais com base na raça visavam a manutenção da supremacia branca em detrimento da população negra aleijada de direitos sociais, econômicos e políticos. Durante muito tempo ecoou como voz única sufocando as reivindicações das mulheres negras que sempre fizeram parte dos processos, a hegemonia dos discursos feministas branco que inconscientemente, no sentido corriqueiro do tempo, permitiu (ainda permite) ler o mundo a partir das suas experiências e com isso universalizar e proclamar um sujeito mulher unitário, porém instável. A linguagem também como uma ferramenta de controle e constituidora da realidade permitiu que o racismo de mulheres brancas se perpetuasse na negação das diversidades de mulheres existentes quando colocadas sob o guarda-chuva mulheres, opressão comum, entre outros termos que excluía os diferentes lugares que mulheres no plural ocupam em virtude das convergências das linhas de poder.

Em parte, essa dificuldade para construir-se de fato uma “sororidade” entre mulheres deu-se pelo próprio sistema patriarcal alimentar disputas entre nós: “os homens brancos opuseram mulheres brancas e as mulheres negras escravizadas umas com as outras” (bell hooks, 1981, p. 110-111), aquelas com a iminência de perder o novo estatuto social quando do contato sexual, coercitivo ou não, de homens brancos com mulheres

negras, estas por compreender desde o início que eram a “outra” figura feminina, constantemente preterida.

Caminhar para uma solidariedade entre mulheres brancas e negras pressupõe superar o racismo e não seguir negando a sua existência onde o racista não é só o outro inominável, mas é você cara aliada branca em que é preciso superar as falsas dicotomias que escondem a aliança racial muito cômoda aos seus privilégios:

As feministas brancas não desafiaram a sua tendência racista-sexista em usar a palavra “mulher” para se referirem apenas às mulheres brancas; elas apoiaram isso. Para elas serviram duas propostas. Na primeira foi-lhes permitido proclamar os homens brancos como os opressores do mundo, enquanto faziam parecer linguisticamente que não existia nenhuma aliança entre mulheres brancas e homens brancos baseada na partilha racial e imperialista. Na segunda tornou-se possível às mulheres brancas agirem como se houvessem alianças entre elas e as mulheres não brancas na nossa sociedade e fazendo isso, elas conseguiram desviar a atenção do seu classicismo e racismo (bell hooks, 1981 p. 101).

Tanto bell hooks quanto Ângela Davis trazem vários exemplos das frentes feministas em que os estereótipos foram utilizados por mulheres brancas para manter mulheres negras longe das disputas políticas, quase sempre protegidas pelo paternalismo que acolhe “boas negras” que não denunciasses os racismos delas. A organização das mulheres negras enquanto sujeitas políticas autônomas foi fundamental para que novas visões de mundo pudessem fraturar a noção universal e racista desse sujeito mulher.

São estereótipos que perpassam a cabeça de mulheres e homens quando, por exemplo, Sueli Carneiro (1995) em resposta a um texto do intelectual negro Joel Rufino dos Santos, que tece explicações do porquê homens negros trocam suas mulheres negras por mulheres brancas quando ascendem socialmente. A comparação “Quem me conheceu dirigindo um Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que já não sou um pé rapado o carro como a mulher é um signo” (CARNEIRO, 1995, p. 545) feita por Rufino, para comparar mulheres a carros, abre margem para que se analise as intersecções de gênero, raça e classe do ponto de vista das mulheres negras.

Não sendo meu objetivo detalhar os argumentos de Sueli Carneiro, retirei dois momentos que nos ajudam a pensar essas imbricações sócio raciais. Um ao apontar que a pretensa aliança sexual estabelecida entre homens negros e brancos só acontece até os limites estabelecidos pelos homens brancos em que mesmo a ascensão individual jamais

garantirá aos homens negros as mesmas chances competitivas no sistema patriarcal uma vez que sempre será negro. Ainda que implicitamente possa ser analisado como uma forma de vingança do homem negro contra o homem branco ele está condenando a si mesmo uma vez que seu corpo é individual e coletivo.

Outra questão é a utilização das mulheres enquanto objetos de consumo quando comparadas com carros e, portanto, podem ser substituídas por outra que lhe garanta ascensão. Então, mais do que ditar normas proibitivas nas relações entre homens negros e mulheres brancas, o que mulheres negras fazem ao ressaltar a solidão da mulher negra, por exemplo, é denunciar a perversidade que se esconde nas formas exclusivas de relação. Em que homens negros, ao relacionarem-se com mulheres brancas, estejam ali por ansiarem uma companhia e formas de relacionamentos saudáveis de crescimento mútuo e não a objetificação dessas mulheres brancas como símbolos de ostentação e caminho para uma limpeza histórica, simbólica e física de suas proles. No fundo as duas figuras brancas e negras são alvos do sistema competitivo racista-sexual que nos objetiva, só que estrategicamente deu a mulheres brancas a vantagem do não preterimento fenotípico, mas não lhes retirou das condições de objeto.

Diante disso, vemos como a luta das mulheres negras não fala somente de mulheres negras, tampouco requer louros para nossa libertação exclusiva, até porque como colocado por Audre Lorde (1979), eu jamais serei livre enquanto outras mulheres não forem, ainda que as correntes delas sejam diferentes das minhas e da mesma forma ninguém será livre enquanto uma pessoa de cor continuar acorrentada. Isso significa que analisar interseccionalmente os mecanismos de opressão é um dever de mulheres negras, mulheres brancas e homens negros, ainda tenho dificuldades para incluir homens brancos nesse bojo, mas a eles também compete essa missão.

Homens negros devem entender que as alianças sexuais e ascensões individuais não lhes retiram as imagens de controle, no máximo garantem um trânsito por alguns espaços, mas na medida em que é sobre os corpos negros que recai o peso da máquina ideológica imperialista sobre a qual se sustenta o capitalismo e neo-liberalismo, abandonar as reivindicações sexistas racializadas que recaem sobre nós é também decretar seu extermínio.

Teresa de Benguela complementa, *tu tava falando de relacionamentos né e isso pesa muito pra gente eu converso com as meninas, com as minhas amigas e é eu ouço sempre as mesmas histórias, são as histórias que eu passei também. O primeiro*

relacionamento que eu tive assim foi em 2013 foi também quando entrei na UFPA isso eu tinha já 17, 18 anos foi a primeira vez que eu me relacionei com alguém e sempre às escondidas e era... lógico a gente não se aceita não vai querer outro negro também, era um menino branco e aí eu queria ficar com ele e pra mim ele era o menino mais bonito que tinha ali e ele era o máximo, o menino era um merda na verdade, mas enfim, ele era o máximo eu queria aquele menino. E eu fiquei com ele e me submeti a situações ridículas de passar um ano com a pessoa e nunca fui na casa da pessoa porque nunca fui convidada e a gente podia sair, mas não podia andar de mãos dadas, a gente podia se beijar mas a gente não podia se beijar na frente de ninguém e a gente tinha alguma coisa e “é claro que eu gosto de ti”, mas não era namorada né, mas eu não podia ficar com outras pessoas, mas ele podia ficar com quem ele quisesse eu não podia e eu ia me submetendo a essas coisas porque eu achava que era um resquício de afeto e isso me traumatizou muito, muito, aí eu saí desse relacionamento e pensei, bom eu sofri tanto racismo aqui, agora eu consigo ver e então eu vou me relacionar com um cara negro eu não vou me relacionar com, enfim, eu conheci um cara muito legal, ele era bem mais velho que eu, um cara negro bonito pra caramba e super inteligente, leu todos os livros e os textos que eu queria ler, ele já tinha lido. Eu vou me relacionar com essa pessoa porque ele é o máximo. E pronto é uma relação afrocentrada, agora vai dá certo, vai ser aquilo ótimo e foi horrível, foi horrível, me decepcionou muito saí muito magoada, muito machucada de uma relação que eu achava que tinha tudo pra dar certo e foi horrível do mesmo jeito e eu saí dessas relação totalmente fragilizada, totalmente machucada e aí eu começo a me envolver com outro cara, um cara negro diferente, pele mais clara assim, e super inteligente mas tava na mesma lógica “eu não vou ficar contigo na frente de todo mundo” e pererê parará e foi quando eu conheço meu companheiro que é meu companheiro agora e ele diz de primeira assim: eu gosto de ti, eu te amo e eu quero namorar contigo e eu fiquei tipo, oi?! [risos] Qual a parte da história que alguém quer namorar comigo? O quê que tá acontecendo, que carinho todo é esse? Não tô acostumada e foi um período assim de muita resistência sabe, foi um período que eu achava que eu não merecia aquilo.

– Maya Angelou: É-guaa, tu tirou tudo de mim agora. – Teresa de Benguela: E era horrível, era horrível porque eu vim sofrendo tantas violências, tantas coisas que no momento que aparece alguém que queria ficar comigo e mostrava que me amava e que tinha cuidado comigo eu achava que eu não merecia ser amada no fim das contas – Maya Angelou: E se *armava* – Teresa de Benguela: E me *armava* no fim das contas e colocava barreiras, e não, “mas por que tu não quer?” por que não. “O que é tem algum problema

comigo?” Não, não é contigo. “Mas o que é?” ... [...] Enfim, são essas coisas que a bell hooks explica né... [risos]

Maya Angelou complementando as ideias de Teresa de Benguela coloca: *Égua ela falou muita coisa de mim assim, tu é doido, de não se achar merecedora da felicidade sabe tipo a gente quer que todo mundo seja feliz e a gente esquece que a gente também pode ser, mas é porque a gente sempre foi ensinada e também sempre viveu a rejeição né então, pra quê a felicidade se a gente já se acostumou velho, eu digo assim que eu já estava acostumada a ser assim, sei lá, todo mundo me esquecer e eu já estava acostumada que pra mim não tinha mais o que fazer entendeu, aí de repente vem alguém e diz assim “ei não é assim não”, que é muito do que tu colocaste “eu te quero, tu me quer...” [risos]*

Dandara dos Palmares fala em parâmetros não heterossexuais de relacionamentos: *Mas com as mulheres não, já era bem diferente é, eu sempre me relacionei desde 16 anos e eu sempre tive relacionamentos longos até, sempre foram de um ano e meio, dois anos, três anos, então com relação a isso eu não tive tanta problemática de achar que eu não poderia ser amada e tal, não, eu tive problemática e tenho até hoje, aliás hooje eu já me acho interessante, mas eu já tive muita dificuldade de me achar bonita, nossa, meu Deus do céu, muita, muita dificuldade de me achar no mínimo razoável, apesar de eu sempre ter namoradas, engraçado né. Porque como o nosso mundo é patriarcal né, então se o cara não te quer então tem alguma coisa errada, pra mim, ficar com qualquer menina menos contigo.. “Tem alguma coisa muito errada”, por mais que eu tivesse uma namorada, tem alguma coisa muito errada, como é que eu não atraio os caras, se eu atraio mulheres tem alguma coisa muito errada aí, aí o que eu sempre tive problema foi isso mesmo com beleza, de eu não me achar bonita. Não me achar bonita assim, mas de relacionamentos não, desde o momento que eu comecei a me relacionar com mulheres né, com homens eu acho que não teria chance até hoje, sei lá, só depois que fiz bariátrica eu acho...[...] com as brancas eu não sinto tanto acho que até por conta dessa hipersexualização né, que é bem interessante você chegar com uma negra, tanto é que todas as minhas namoradas foram brancas, verdade isso... bem colocado.*

Carolina Maria de Jesus relembra que *eu fui criada numa família que acreditava na meritocracia, hoje eu acho que começam a repensar, inclusive por causa do meu discurso então quando eu descia pra brincar eu dizia “mãe tão me chamando de café”, “não filha, você é bonita”, então não teve diálogo; olha você é negra, você vai sofrer racismo, não. “Olha mãe tão perguntando por que eu sou preta e a senhora é branca?”*

Sabe, esse modo de acreditar na democracia racial eu acredito que pros nossos pais além de ser uma questão de ignorância, talvez de ingenuidade, também é um modo de nos proteger porque talvez eles soubessem que a gente fosse crescer nessa situação e depois a gente ia virar um monte de tigresa [risos] nós crescemos sim, num ambiente que a gente é sim sexualizada o tempo todo é “oi morena” na esquina, nós somos hiperssexualizadas [...] a gente passa a vida inteira ouvindo “oi morena”, “Oi nega gostosa”, “ah lá em casa” ah isso, dá nojo, tem um momento que tu não quer ouvir mais ninguém [...] até onde meu corpo pertence a mim e até onde o meu corpo é público, tem horas que a gente se questiona é sério que eu vou virar corpo pra satisfazer todo mundo sexualmente e quando chega aqueles assim, [...]aí sempre chega assim no ouvido: “eu sempre quis transar com uma mulher negra” aí, “sou eu que vou ter que te satisfazer?” Sabe, de homens e de mulheres... Tá escrito aqui [testa] “aluga-se por um dia?” E isso é muito sério aí quando a gente vai conversar minimamente sobre isso, aí vem o maninho e pergunta mas “eu nunca pensei que tu realmente quisesses algo sério”, sabe a nossa história inteira foi contada por homens brancos [mulheres brancas também] qual a parte que a gente vai se colocar? Aí a gente chega e se coloca “ai mas você é tão agressiva”.

Quando falamos de solidão da mulher negra estamos referindo-nos a algo que vai além da ausência de relacionamentos estáveis, estamos falando de seguir sozinhas no plano imagético, quando não nos vemos representadas ao ligar a televisão e ver a apresentadora do programa de culinária uma mulher branca, a protagonista daquela novela que não perdemos um capítulo e não se parece em nada com a gente; são cabelos lisos, corpos magros, traços ditos finos, na mesma medida em que vemos corpos negros sendo exibidos desnudos, sendo motivos de serviço ou de chicote. É um isolamento de não pertencer a esse mundo branco que vai moldando uma imagem distorcida sobre nós mesmas em que vamos construindo identidades negras, porque sabemos que não somos brancas e a sociedade vai te colocar em outro lugar que não aquele de protagonismo da novela das oito, embranquecida, negativa. Lembrou-me um poema do Mário de Sá Carneiro: “eu não sou e não sou outro, sou qualquer coisa de intermédio”, esse entre lugar de solidão que reflete nos nossos afetos, nossas relações interpessoais. E mesmo quando mulheres negras ascendem a espaços de saber-poder, seguem sozinhas com ausências ou esparsas referências de nossas irmãs e irmãos negros.

Quando comparamos a posição da mulher negra com a mulher branca, vemos que ela permanece solteira mais frequentemente, cria mais crianças, está mais tempo no mercado de trabalho e em maior

proporção, tem menos educação, ganha menos, é viúva mais cedo e carrega uma maior responsabilidade econômica como cabeça de família do que a sua companheira branca (bell hooks, 1981, p. 106).

Ainda bell hooks nos fala em outro texto que na vida das mulheres negras existe pouco ou quase nada de amor e na de homens negros também em virtude do processo de escravização que nos desumanizou em que para continuarmos vivos, suprimir as emoções do plano público foi uma tática de sobrevivência. “Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando” (bell hooks, 2010, s/p).

Não nos ensinaram a amar a nós mesmos e por consequência temos dificuldades de amar aos outros também. Como bell hooks propõe, às mulheres negras foi usurpado o direito de entrar em contato com nossas emoções, fomos forjadas no estereótipo da agressiva, a que tudo suporta e precisa ser forte para continuar mantendo a sua vida e a dos seus filhos. Não conhecemos o amor interior, que diferentemente do amor próprio, que se constroem mediante um “outro”, é aquele que permite debruçarmo-nos em nosso interior. São desamores que vem sendo passados de geração para geração que só em lugares de acolhimento e resistência é permitido ser vivenciado.

Olhar para dentro de si requer enfrentar os fantasmas das nossas auto imagens, auto estimas e aprender a não se culpar por uma “sociedade racista, capitalista e patriarcal, onde os negros não recebem muito amor” (bell hooks, 2010, s/p), não somos investidos de afetos positivos, um sorriso carinhoso, um olhar acolhedor, crescemos com afetos negativos projetados sobre nossa cor, nosso cabelo, nariz, sorrisos de deboches, olhares de desdêns.

São situações que embora pareçam no âmbito apenas subjetivo, refletem-se em situações as quais somos empurradas a relacionamentos abusivos por acreditar que aquela pode ser a única chance de amor em nossas vidas, ou aceitar estar com alguém que só quer ratificar a mulher negra como “boa de cama”. Dados concretos como o apontado pelo “Mapa da Violência de 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil”, em pesquisa realizada pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) demonstram que em dez anos, no interstício de 2003 a 2013, houve o aumento de 54% de registros de homicídio de mulheres negras, enquanto decresceu em cerca de 9,8% o homicídio de mulheres brancas, nos quais a grande maioria dos assassinatos foi cometido por parceiros ou ex-parceiros e em ambientes domésticos.

Seguindo o mesmo modelo hierárquico, criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação. Estavam assim se utilizando dos mesmos métodos brutais que os senhores de engenho usaram contra eles. Sabemos que sua vida não era fácil; que com a abolição da escravatura os negros não ficaram imediatamente livres para amar. (bell hooks, 2010 s/p).

Assim, ao apontar a solidão da mulher negra estamos denunciando um sistema de apagamento físico, afetivo e simbólico que marca cotidianamente as nossas vidas e que raramente vão abrir para qualquer um, até mesmo um psicólogo que pode interpretar a falta de amor de várias maneiras, mas raramente como reflexo histórico da matriz de dominação.

Nina Simone comenta como nossos corpos quando conjugado nos estereótipo da serviçal e da hipersexualização pode deixar marcas indeléveis que são mais do que coisas da nossa cabeça: *mas antes dos 15 anos, até...não, dos 15 para os 18 eu sempre trabalhei, sempre fui, sempre trabalhei, fui de tudo já, e assim eu fui trabalhar uma vez quando eu completei 18 anos, para não parar de estudar [...] e aí eu fui trabalhar numa casa de família e eu cuidava da casa e dos filhos do casal, sendo que ele é loiro, ela morreu, é loiro dos olhos azuis e nessa casa eu trabalhava desgraçadamente porque era assim uma casa de três andares e eu precisava trabalhar, precisava estudar, eu fazia cursinho na época do cearense né, e aí nessas casas, sempre tem uma outra casa que é a casa da empregada que é um quartinho e eu morei ali né, por um bom tempo eu morei ali e aí o meu patrão ele tinha a chave do meu quarto e muitas vezes ele me estuprou, porque ele era da igreja, ele era pastor, mas ele chegava bêbado, ele chegava transtornado e eu era a única pessoa que ele podia fazer o que ele quisesse, com a mulher ele nem mexia, então eu fui engolindo certas coisas ao longo da minha trajetória e a questão da resistência ficou muito mais forte em mim aí eu fui ver a questão estética, minha mãe sempre alisava meu cabelo desde quando eu era criança eu sempre usei uma meia calça branca pra esconder minhas pernas pretas, eu sempre usava roupa mais clara pra ficar igual todo mundo e eu sempre usei cabelo pequenininho porque cabelo crespo é mais fácil de você pegar piolho então eu sempre usei cabelo de machinho como era dito, então tudo aquilo foi alimentando, e eu fui aprendendo a minha resistência na marra mesmo, apanhando e vivendo.*

Ainda hoje mulheres negras ocupam 18% dos cargos de empregadas domésticas enquanto mulheres brancas ocupam 10%, no período de 2015, segundo “Retratos das Desigualdades de Gênero e Raça” promovido pelo IPEA. Em contrapartida apenas 29,3% das mulheres negras possuíam carteira assinada quando comparadas com mulheres brancas que possuíam 32,5% para o ano em questão.

Além da tendência a empregos informais e mesmo desemprego, isso mostra que são corpos negros que em sua maioria continuam perpetuando dentro da matriz de dominação a dimensão econômica esses lugares a mulheres negras que pela dimensão ideológica das imagens de controle tornam esses copos suscetíveis às violências sexuais dos senhores e a manutenção dos privilégios das senhoras brancas.

E como já foi possível notar uma marca constante da insatisfação corporal, para além da cor de pele, é o cabelo que assume força na construção das autoimagens de mulheres negras, ainda que nem todas tenha cabelo crespo, algumas possuem liso, dada as marcações territoriais que viemos comentando ao longo da história de miscigenação da Amazônia, entretanto é sobre o cabelo crespo que recai a estigmatização do racismo.

O cabelo do negro, visto como “ruim”, é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito. Ver o cabelo do negro como “ruim” e do branco como “bom” expressa um conflito. Por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia, expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo (GOMES, 2012, p. 03).

Nilma Lino Gomes (2012) realizou uma pesquisa na sua tese de doutoramento, em que investigou a construção da identidade negra a partir dos salões de beleza étnicorraciais, estudando em particular o lugar que o cabelo exerce nessa economia subjetiva e seus impactos concretos.

Segundo a autora, na zona de conflito entre o padrão de beleza de um corpo real negro e um ideal branco que as modificações capilares surgem na tentativa de negar o corpo negro tentando aproximar-se do modelo branco, assim “a intervenção no corpo e no cabelo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária.” (GOMES, p. 03). Embora não seja no sentido de uma unidade de ser negra, mas na busca pelas diversas formas de expressar e dispor do corpo negro que agora pode assumir significados positivos.

Talvez não conscientemente, mas a intenção não é parecer uma mulher branca, mas se tratam de sentimento de bem-estar que o corpo real negro visualizado a partir de um espelho distorcido causa incômodo, dor e tristeza. Não pelo corpo em si, mas pelos investimentos racistas que a sociedade deposita sobre nós desde antes de nascermos.

Para bell hooks:

Dentro do patriarcado capitalista – contexto social e político em que surge o costume entre os negros de alisarmos os nossos cabelos -, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa auto estima (bell hooks, 2005, s/p).

Ela prossegue falando-nos que tendemos a interiorizar o medo em que “o grau em que nos sentimos cômodas com o nosso cabelo reflete os nossos sentimentos gerais sobre o nosso corpo.” (Ibdem, 2005, s/p.).

Maya Angelou comenta sobre a sua relação capilar: [...] *é porque tocou na minha ferida assim é eu tô fazendo questão de usar trança, sabe? Trança nagô e tale aí eu corte, também fiquei assim né neurada com ele, com meu cabelo, teve um tempo que ele tava super lindo [...]. Meu cabelo é bem crespo, ainda não sei se ele é 4, se é 5, se é 6, mas ele é bem crespo. Foto do A, B, C na escola o cabelo ficou solto bem cacheadinho igual o teu [meu] [...] Eu ainda não tinha 18 anos, quando ela [mãe] me levou no salão pra fazer uma tal de escova eu peguei só um pedacinho do meu cabelo e passei, num gostei aí voltamos pra casa aquela briga e tal quando eu fiz 20 anos nós fomos de novo no salão aí fiz escova aí parece que soltou eu vi meu cabelo, balancei aí eu soprei pra cima o bicho foi aí “ah eu gostei”, só que eu comecei a me viciar né esse negócio de fazer escova e tal e nem sempre tinha grana pra fazer né e aí eu e mais quatro colegas descobrimos a técnica do ferro de passar; colocou o cabelo na cama, passa o ferro, alisou e aí nessa de tá alisando o cabelo eu quase queimo o meu rosto com ferro porque o meu cabelo ele tava mais ou menos assim [curto] e eu fui colocar, achando que tava passando o meu cabelo eu tava passando na colcha da cama ele grudou e veio, pegou na minha testa aí eu fiquei com trauma de alisar cabelo e isso eu tava terminando o ensino médio e foi quando eu comecei a querer namorar e tal, tava gostando de um menino branco, e a gente não podia ficar na frente dos colegas porquê... pra quê né... ficar com uma mulher preta na frente dos colegas, era sempre, eu era sempre a última a sair e a primeira a chegar na sala pra ganhar o beijo do coleguinha, do menino que eu*

gostava e aí um dia a gente tava é BNB [Beijo Na Boca], BNB e fomos pra trás de uma árvore e aí combinei com a minha colega pra gente pegar o BNB e dá em mim, aí foi, deu o BNB em mim ah fulano de tal, tu vai beijar, aí tá, aí fomos eu, ela e mais esse meu colega pra lá, menina eu tava ansiosa por esse beijo porque eu ainda não tinha beijado na boca eu tinha 20 anos, mentira eu já tinha beijado só que eu queria esse [risos] e aí é a gente foi pra se beijar e chegou vários colegas dele e começaram a fazer graça e aí tá ele pegou me empurrou, aí ele falou “eu não queria beijar essa macaca foi ela que veio com esse negócio de BNB e me forçou” na frente dos colegas sabe, aí eles começaram a rir, aí nesse dia eu fiquei muito mal assim, fiquei muito, muito, muito mal mesmo e pra mim assim foi a pior coisa assim porque eles começaram a jogar bolinha de papel no meu cabelo e ficou tudo grudado assim e nossa, foi horrível, muito, muito horrível, resumidamente. Aí eu cheguei em casa muito mal e aí eu resolvi alisar realmente o meu cabelo porque eu queria ter um namorado sabe, que não risse do meu cabelo pra mim foi muito difícil a história com o meu cabelo por conta de que eu sempre tive que tá fazendo a vontade das pessoas e não as minha, pra eu tentar ter um grupo de amigos ou ter alguém que me desse um sorriso que enfim, demonstrasse algum tipo de carinho por mim e, ou era a muito engraçada da turma ou eu era a inteligente da turma, não tinha a vez da bonita da turma, ou era uma coisa ou era outra ou não tinha nada. Por isso que eu comecei falando o que era ser negro pra mim era ter que provar o tempo todo, a minha vida sempre foi ter que provar que eu era merecedora ou que eu precisava ter alguma coisa, é muito punk e aí eu tô, eu voltei pras minhas raízes, literalmente e aí a mamãe ela que faz em mim, mas ela faz assim, mas não querendo porque ela diz que, ela diz tu tens um nariz largo, tem uma boca grande, tu tem uma testona aí tu usa essa trança tu fica parecendo casco de jabuti é o que ela fala, às vezes eu acho raça pra gente não entrar em briga e tal. Meu irmão ele é preto mas ele não se reconhece e ele é muito machista e aí ele diz pra mim assim, dizia né: como é que tu quer arrumar namorado se tu vive com teu cabelo assim, eu namorava uma menina como tu por mais que tu fosse tida é como ele fala; tu tem um corpo bonito passa, mas olha pra cabeça... Era sempre assim, então pra mim é muito, muito difícil conviver com essas duas pessoas que eu amo tanto, mas que me machucam de todas as formas e parece que eles não se dão conta disso, não se dão conta. Eu tô conhecendo uma pessoa que é preta, e a primeira vez que vou ter a oportunidade de ter um relacionamento afrocentrado e eles querem a todo custo tirar isso de mim; por que tu não ficou como sargento que te pediu em namoro tu vai sujar mais ainda a família, porque o sargento é branco não pela patente, [...].

Teresa de Benguela completa, *isso é uma coisa, meu cabelo, pra mim sempre foi um, na verdade na minha infância nunca foi um problema pra mim, mas pra minha mãe sempre foi então o meu cabelo é um cacheado maior que o teu [meu], o cacho dele é grande [2c/3a] e eu acho que na minha infância, na 8ª série eu fiz um relaxamento na época e que é uma destexturização do cabelo pra ele ficar mais solto, mais liso e eu não gostei, não gostei de jeito nenhum quis tirar. Eu vi meu cabelo liso e lavei na hora, eu não gostei, não consegui deixar, achei feio mas, a minha família já alisava o cabelo, a minha irmã já alisava o cabelo, a minha irmã mais nova já tinha começado a alisar então era o meu caminho mas eu não queria fazer, quando eu entrei na universidade em 2013, de novo a insistência ah mas todo mundo vai alisar tu tem que fazer também, é só, é uma coisa, não é pra deixar liso vai só ficar daquele jeito, aí tá eu fiz, aí depois eu fiz de novo, fiz de novo até que chegou uma hora que meu cabelo tava uma tala, tava totalmente liso e eu não gosto disso, tá feio, eu não gosto assim porque não combina como meu rosto, meus traços são grossos e meu cabelo liso não tá funcionando e aí é eu cortei meu cabelo deixei ele por aqui assim [altura do ombro] e tentei tirar o alisamento só que toda vez que crescia a raiz eu não conseguia e aí eu alisava de novo aí fui cortando, fui cortando e deixei ele super curto, mais curto do que tá agora [acima da nuca] e tentei deixar ele crescer e aí fui deixando meu cabelo crescer e acho que 8 a 10 meses deixando meu cabelo crescer, ele tava por aqui já [ombro] e já com cacho grande, ele tava natural já e eu tava gostando do meu cabelo, na ocupação ele já tava grande e isso com o apoio do meu companheiro né porque lá em casa todo mundo tava dizendo ou tu alisa ou tu corta, porque não tá bom assim, mas ele tava dizendo “não, faz tá bonito, deixa, não sei o quê” e acabou que eu me acostumei com meu cabelo curto e cortei de novo, porque tava muito calor, a nuca tava pingando mas foi quando comecei a gostar do meu cabelo e isso já do ano passado pra cá. Então é um processo assim – Maya: de resgate de identidade. Teresa: exato e eu comecei a estudar relações raciais na universidade no momento que eu entrei em 2013 e era um conflito muito grande pra mim sabe, porque as pessoas perguntavam ele é mais liso né, ele é bonito, ele é diferente e eu dizia é, mas não era ele tava com alisamento, ele tava com chapinha, não era daquele jeito e as pessoas me diziam ele é assim e eu concordava sim ele é assim porque é como eu queria que fosse mas não era e aí do ano passado pra cá eu consegui não fazer mais, me livrar disso, mas também às duras penas porque tinha dias que olhava e dizia o que que eu tô fazendo comigo, tá horrível sabe, e várias vezes eu dizia ah não vou sair, nenhuma roupa fica*

boa, eu não fico boa com nada e o problema não era isso eu tava mal como meu cabelo e aí foi muito difícil pra mim eu começar a gostar dele.

No meu caso nunca alisei o cabelo, não gostava do aspecto ficava muito feio sabe, a aparência assim de vassoura sabe, eu tinha uma boneca sabe que eu achava que ficava igualzinho como a mulher alisava o cabelo, ficava uma coisa muito ridícula e aí eu nunca alisei o cabelo, mas não significava que eu aceitava o meu cabelo né, eu via o cabelo das minhas colegas, eu também eu tive um certo privilégio de também transitar por alguns espaços, né devido meu pai ser militar então estudava em escola militar né então, e eu convivia com pessoas mais claras, as vezes bem mais claras do que eu e aí eu via o cabelo delas tudo lisinho, bonitinho e aí eu dizia égua eu quero, mas não quero passar por esse processo até porque a mamãe não deixava, ela nunca deixou eu fazer nada no meu cabelo, absolutamente nada, nem pintar, nem cortar praticamente até sei lá... na verdade eu comecei a fazer quando eu comecei a trabalhar, antes disso ela não admitia e eu sempre fui louca pra pintar e eu, era sempre aquele coisa que escorria creme assim se misturava com suor a cara de pupunha sabe, tipo quilos de creme no cabelo e pra ficar o máximo sentado, controlado né e foi da relação que eu estabeleci dentro do movimento negro, da Rede de Mulheres Negras né, foi que eu comecei a ver outras mulheres ainda que com algumas dificuldades de aceitação de auto imagem, mas ao mesmo tempo ver o processo de outras meninas aceitando o seu cabelo foi que eu comecei a ver que aquilo também era possível pra mim né, não vou dizer que hoje em dia tá super né, não tem dias que eu olho assim, égua num tá legal, mas tem dias que eu olho e digo, não, tá bom, tá bonito, tem dias que eu digo, não, não precisa de creme hoje não, mas é sempre um dia que tá bom, outro dia que tá mais ou menos, mas eu consigo admitir que hoje em dia eu consigo me imaginar com uma trança nagô, turbante ainda é um problema pra mim porque tem toda ainda uma questão religiosa que envolve que é bem mais pesada lá em casa [a primeira vez que eu usei me deu febre], mas assim, essa questão do cabelo eu escuto em casa também quando eu saio a mamãe fala, sim tu não vai pentear esse teu cabelo? Tu não vai prender esse teu cabelo não? Sim, tu já penteaste esse teu cabelo? Tem nada pra botar aí não? Aí tu sabes tem que ter muita confiança nessa afirmação positiva de uma negritude dizer: não, meu cabelo é bonito, eu sou bonita desse jeito sabe e é difícil. [...].

Maya Angelou, que estava com tranças nagô no dia da roda de conversa: isso aqui pra mim não sei se vocês vão entender o que vou falar, é algo meio doido assim, tipo é

como se eu tivesse atingindo também a pessoa que não gosta sabe, tipo eu não quero que tu use, pois eu vou usar só porque tu não gosta e porque também tu gosta, é como se eu estivesse querendo afrontar que as pessoas me olham na rua, primeiro olham pro meu corpo aí diz UAU! Aí olha pro meu cabelo e diz “hmm” [careta de reprovação] sabe, e quanto mais a pessoas faz “hmm” mas eu não quero mais largar a trança e isso pra mim também tá servindo de proteção sabe porque eu tenho um histórico de estupros de pessoas da minha família também desde os meus 4 anos até os meus 21, 22 anos não que eu vim sendo sempre estuprada mas, é momentos assim, fases da minha vida, infantil, adolescência e a juventude e agora adulta, então pra mim é uma proteção eu acho que quanto mais camuflada eu tiver sei lá, [...] eu sei que o racismo eu sempre vou sofrer, mas sei lá mas menos dentro do padrão da globeleza eu vou ser menos vítima de violência sexual, sabe?

Para Ruth de Sousa, a gente aprende na verdade... quando eu era mais nova eu tentei pertencer, eu alisei o meu cabelo, eu tinha o cabelo liso, tive muitas amigas brancas, mas eu não era aceita como branca eu sempre fui a preta entendeu. Quando meu cabelo tava crescendo a raiz eu escondia por que? Porque eu sofria racismo, mas eu sofro muito mais racismo agora que eu sei que eu sou preta que eu assumo minha raiz do meu cabelo então assim a gente sempre tem que ter a questão, eu bato sempre nessa tecla da gente falar dos privilégios entendeu tem pessoas que é preta mas que tem a pele mais clara do que eu que temais privilégios do que eu entendeu? Eu tenho mais privilégio que uma pessoa preta de nariz chato, muitas das vezes as pessoas chegam comigo e dizem “ah mas tu nem é tão preta assim, teu nariz é fino, teu rosto é fino” entendeu, eu sou vaidosa gosto de me arrumar, sou mais aceita então tudo isso a gente sempre tem que prestar atenção [...] Tem sempre que se perguntar: eu sofro racismo? Eu já sofri racismo? Acho que é muito isso.

Independentemente da maneira como escolhemos individualmente usar o cabelo, é evidente que o grau em que sofremos a opressão e a exploração racistas e sexista afeta o grau em que nos sentimos capazes tanto de auto amor quanto de afirmar uma presença autônoma que seja aceitável e agradável para nós mesmas. As preferências individuais (estejam ou não enraizadas na autonegação) não podem escamotear a realidade em que nossa opressão e impacto da colonização racista (bell hooks, p. 2005, s/p).

Ou seja, mais do que um processo tranquilo de afirmar-se politicamente enquanto negro, o “tornar-se negra” é dolorido e instável, pois é preciso bater o pé todo dia para afirmar nosso orgulho em ser negras, orgulho em ser negras amazônidas que mais do que ares de arrogância, esconde a tentativa de superar subjetividades distorcidas, autoimagens dilaceradas, autoestimas destruídas pelo sistema racista-sexista que nos quer mortas, pois não morremos só quando um carro arrasta nosso corpo pelas ruas, mas também a cada olhar racista que nos leva ao chão em segundos em que é preciso muita força e amor interno para se reconstruir e continuar na luta antirracista rejeitando as soluções de compromisso, as negociações de modos de ser que nos quer morena e nos afasta de nossa negritude.

Deste modo “mais do que compartilhar experiências baseadas na escravidão, racismo e colonialismo, essas mulheres partilham processos de resistência” (RIBEIRO, 2017, p. 26). Pois, como foi mostrado anteriormente, o processo de se afirmar politicamente enquanto sujeitas negras é forjado na tentativa de se subverter as construções que pairam no imaginário social sobre nossa negritude, retomando o contato com nosso corpo a partir de nossas próprias narrativas.

8. VIAS CONCLUSIVAS DE CAMINHOS EM CONSTRUÇÃO

Diante do exposto, fica a percepção de que mulheres negras amazônidas constroem suas negritudes nas mesmas teias das relações de poder em que o racismo foi construído e se atualiza ao longo do tempo, nas quais as experiências não estão à parte da dimensão histórica e das contingências em que ergueu a morenidade como identidade negra negativa, tampouco está dissociado do esquema de construções de negritudes de outras partes do Brasil.

Nascemos morenas (pardas, mulatas), entretanto, existem diversas fissuras que podem fazer irromper a visão do corpo negro real ao mesmo tempo em que continuamos localizadas/identificadas pelo jogo não dizível do racismo no lugar do “outro” e, quando houverem possibilidades, sejam elas pessoas, movimentos, territorialidades negras poderemos assumir e ter orgulho de nossa negritude que sempre será singular, coletiva e ancestral.

Stuart Hall denominou a identidade do “sujeito pós-moderno”, em oposição ao sujeito do iluminismo e sujeito sociológico, como instável, provisória e “definida historicamente, e não biologicamente” (HALL, 2005, p. 13). São antes de lugares fixos, posições as quais somos convidadas a ocupar em virtude das condições de tempo, espaço e “não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (Ibidem, p. 13). Destaca-se que enquanto identidades diaspóricas, invariavelmente marcadas pelas misturas, não existe uma essência que capture e determine o que é ser negra pois, conforme apontou Stuart Hall: “Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (HALL, 2003, p. 27).

Assim, diante o desejo de um retorno a um estado de pureza cultural negra deve-se pensar que nossas histórias são marcadas “pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas” (Ibidem, p. 30), logo, sem possibilidade de estabelecer uma linha contínua entre o que um dia fomos ou de onde viemos, mas sim, lançar mão “[do] que elas são – adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular” (Ibidem, p. 343).

Contudo, não significa deixar de marcar a diferença ou de reivindicar uma posição identitária, o que tornaria inviável a luta por políticas sociais, mas trata-se, antes, de não adotar as diferenças em um caráter igualmente essencializante (fixas), mas enquanto construções oriundas das contingências inerentes às relações de poder. Justamente pelo

enfoque ser o caráter construído das diferenças e não adotado como uma característica *a priori* e dicotômica do tipo eles *versus* nós ou norte *versus* sul, branco *versus* negro, que devemos enfatizar a profusão de possibilidades que visem à uma diversidade e não a uma nova homogeneidade e universalização de negritude, no singular (HALL, 2003).

Abre-se então para a possibilidade de pensar-se a questão racial, no Brasil, no seu movimento dinâmico das relações indo além da polarização negro “ou” branco, mas dotar de potencial criativo a partir de uma “lógica de acoplamento, em lugar de lógica da oposição binária” (HALL, 2003, p. 345), cedendo espaço para negro “e” branco existirem em uma miscelânea contínua de cores, onde marcar as extremidades significa quebrar o pacto de silêncio sob o qual o racismo brasileiro ergueu-se, visando, assim, deslocar o projeto de Estado que vem construindo essa dinâmica às custas da complexidade que a mestiçagem (mistura) encarrega-se de assimilar ao mesmo tempo em que exclui, que tem por consequência o aniquilamento do polo negro/negritude em favor de um branqueamento compulsório. É uma tática de ação para atuar discursivamente no mesmo campo em que ocorre a manutenção do “racismo à brasileira”.

O perigo e receio dos movimentos negros para com a não fixidez da categoria “negro”, talvez sejam os usos que a branquidade faz dela, a exemplo, das políticas afirmativas como as cotas voltadas para os negros, em que somos surpreendidos pela autodeclaração negra por parte de algumas pessoas brancas. No entanto, é justamente por se valerem da “impureza racial” existente no país e negarem (via pacto de silêncio) a polarização discursiva negro *versus* branco, que tais atos reacendem o debate de uma errônea ilegitimidade das políticas afirmativas, posto que nos chega na atualidade apenas a naturalização do processo de mestiçagem ocultando a sua dinâmica que respalda o racismo pela mistura, ao invés de uma segregação. Sendo a ausência dos negros em espaços como universidades, tida como normal e/ou atribuível a uma ausência de capacidade cognitiva e, quando nossa presença existe, está é associada a uma questão de mérito e ascensão individual, escondendo-se mais uma vez as barreiras coletivas da dívida histórica.

Embora eu não tenha respostas acerca de como evitar a, digamos, má-fé da branquidade, acredito que o caminho para combatê-la seja no terreno próprio da miscigenação ao considerá-la como integrada à dinâmica racial dos extremos negro e branco, fazendo-se necessário denunciar os mecanismos do racismo no Brasil, que localizam os corpos negros na matriz de dominação e sustentam as imagens de controle

que proporcionam meios para o preconceito e discriminação. Como afirmou Teresa de Benguela *a construção se dá também no momento da violência, pra ser negro tem que sofrer racismo? Eu não sei se para ser negro tem que sofrer racismo, mas eu sei que nenhuma pessoa negra nunca passou por racismo*. Assim, a experiência do racismo e as formas de resistência a ele são alternativas discursivas para apoiar-se em bases fenotípicas, haja vista que o racismo aqui é de marca, mas levar o debate das desigualdades sócio raciais para a arena em que foi constituída e onde segue sendo atualizada que é o da construção social e seus interesses em jogo.

Chandra Mohanty apontou (1991), acerca do que ela denominou sobre feminismos “ocidentais”, que mesmo dentre eles não existe homogeneidade e nem é único, mas ao usá-los como exemplo se refere a um discurso colonizador que constrói um “outro” a partir das suas experiências e visões de mundo, um Outro enquanto extensão de si perdendo a dimensão da diversidade ao mesmo tempo em que naturaliza um sujeito aparentemente estável, uma mulher universal em detrimento das múltiplas mulheres do “terceiro mundo”, com toda contradição que este termo carrega e por isso mesmo, está entre aspas.

A dinâmica do que denominei enquanto mulheres negras amazônidas desestabiliza essa tentativa de uniformizar mulheres e negritude, assim como, os feminismos do “terceiro mundo”, em consonância com o que Mohanty (1991) também problematiza, posto que os atravessamentos pelos quais mulheres negras na Amazônia são atingidas são variados e contingentes territorial e historicamente, tanto pelas heranças culturais de nossos antepassados quanto pelo que Stuart Hall (2003) denomina de “hibridismo”, que ocorreu entre as comunidades indígenas, nações africanas e influências brancas que vêm sendo atualizadas e modificadas constantemente ao longo do tempo.

Do mesmo modo, quando se fala de negritudes tende-se a codificar as diferenças a partir de marcadores e construções ontológicas, sendo que esse é na verdade um terreno de “contestação estratégica. Mas [que] nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, resistência versus cooptação [...]” (HALL, 2003, p. 341). Assim, ao se trazer a particularidade da região Amazônica não se pretende cair em um discurso igualmente colonizador em apontar e colocar-nos no lugar desse “outro” imaginado pelo restante do Brasil, muito menos apontar os movimentos negros e feministas negros para alguma

cooptação para com o sistema racista-sexista, mas sim mostrar que o terreno identitário está dentro das relações de poder e que precisamos estar alertas para

O que aqui analiso [que] colonizam discursivamente a heterogeneidade material e histórica das vidas das mulheres do Terceiro Mundo, produzindo/ re-presentando com isso um construto singular, “a mulher do Terceiro Mundo”, uma imagem que parece construída arbitrariamente, no entanto está investida com toda a autoridade do discurso humanista do Ocidente (MOHANTY, 1991, p. 03).

Assim, ao trazer a intersecção territorial de mulheres negras não pretendi construir uma estabilidade identitária, posto que não posso falar por todas as mulheres negras amazônidas, nem Paraenses, tampouco da Região Metropolitana de Belém ainda que essa seja uma posição que a autoridade científica convida-nos a fazer, friso que abordei sobre os discursos de algumas mulheres negras que circulam por espaços do meu convívio seja ele acadêmico e/ou do movimento/feminista negro, na sua maioria não periféricas e urbanas. E, enquanto mulheres negras,

Com identidades políticas distintas são, em sua maioria, quilombolas, trabalhadoras rurais (do campo, da roça, mulheres sem-terra, quebradeiras de coco babaçu), pescadoras artesanais (catadoras de caranguejo, por exemplo), artesãs, povos da floresta (seringueiras, castanheiras, indígenas), extrativistas (castanheiras, quebradeiras de coco babaçu, seringueiras, peconheiras), pescadoras artesanais, parteiras, ribeirinhas e urbanas que se conjugam, em algumas situações, na luta antirracista, na luta ambiental, para a produção artesanal na luta contra a violência de gênero e no combate à lesbofobia. Os grupos mencionados nem de longe abarcam o universo da diversidade amazônica [...] (CONRADO; REBELO, 2012, p. 221).

Contudo, apontar que enquanto mulheres negras residentes/nascidas na Amazônia temos outras configurações históricas, demográficas que ao não reconhecer-se a instabilidade da sujeita política mulher negra as quais, tratando-se de Brasil, grande parte das produções e teorizações tem sua concentração no eixo sul-sudeste-nordeste, acabam por colonizar as múltiplas experiências de mulheres negras amazônidas, que são tratadas ou como extensão das subjetividades de um “ser negra brasileira” ou negadas quando ergue-se o mito do indígena e a morenidade enquanto identidade da Amazônia.

Justamente por nossas armas discursivas e de combate serem forjadas no mesmo campo das negociações de poder, com suas flexibilidades e possibilidades de ascensões individuais, segundo a crítica de Mohanty, pode ser “aplicável a qualquer discurso que

utiliza a seus próprios autores/as como o referente implícito, isto é, como o parâmetro a partir do qual se codifica e se representa aos Outros culturais, pois nesse processo se encontra o exercício discursivo do poder” (MOHANTY, 1991, p. 05).

Assim, falar sobre uma reivindicação de ser negra, ser negra na Amazônia, ser negra “terceiro mundista”, devemos perpassar pela denúncia à tentativa de homogeneização da identidade nacional/universal definida a partir do Ocidente, mas também de colocar que são “identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas” (HALL, 2005, p. 87).

Sendo assim, não existindo uma unificação identitária haja vista a multiplicidade de possibilidades em que as negritudes podem se manifestar, o que garantiria alguma unidade de ação, seja via processo de identificação das experiências compartilhadas, que reivindica um existir e uma afirmação positiva de negritudes ou na luta por políticas públicas para um grupo plural?

O que elas representam através da apreensão da identidade *black*, não é que elas sejam cultural, étnica, linguística ou mesmo fisicamente, a mesma coisa, mas que elas são vistas e tratadas como “a mesma coisa” (isto é, não-brancas, como o “outro”) pela cultura dominante. [...] Entretanto, apesar do fato de que esforços são feitos para dar a essa identidade *black* um conteúdo único ou unificado, ela continua a existir como uma identidade ao longo de uma larga gama de outras diferenças. [...] O *black* é, assim, um exemplo não apenas do caráter político e conjuntural (sua formação em e para tempos e lugares específicos) mas também do modo como a identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra (HALL, 2005, p. 86-87, grifo meu).

Deste modo, vemos que nessa profusão de possibilidades de estar negras/negros somos constantemente definidos pelo olhar do exótico, isto é pelo olhar de quem se coloca como norma a partir do qual define um “outro” e é isso que queremos afirmar quando apontamos que no Brasil, o racismo constituiu-se mediante um pacto de silêncio, mas que se você quiser saber quem existe enquanto negro basta “perguntar” às instituições e agentes que visam manter as hierarquias e desigualdades sociais, ainda que de forma não nominal; que eles dirão “aquele é um negro”, porém, implicitamente, mediante a seletividade penal, os alvos privilegiados da violência policial, os que estão em maior quantidade fora das universidades, fora dos empregos formais, abaixo da linha da pobreza, exemplos que têm em comum um corpo construído enquanto negro.

Nesse sentido, ao atribuir à experiência do racismo (via preconceitos e discriminações) como fissuras que podem fazer surgir uma consciência racial plena é porque nossos corpos são marcados pela construção estereotipada de um “outro”, que em certas condições, as quais na presente pesquisa foram apontadas a ação dos movimentos/feminismos negros, isto é, entrar em contato com outras narrativas, outros sentidos podem surgir dessa dinâmica subjetiva das relações raciais em que as vivências, “raízes”, e mesmo a experiência do racismo podem ser ressignificadas permitindo um bem viver, valorização da autoimagem da pessoa negra, resgate da autoestima e unidades de ação que exijam reparações históricas do ciclo cumulativo das desvantagens, como lê-se em Hasenbalg e Silva (1992).

Essa unidade de ação política em torno de um corpo negro, que pode assumir outras conotações em um processo identificatório de negritudes, é possível mediante as experiências compartilhadas, heranças culturais e negociações que fazemos para existir em um mundo branco. Por outro lado, a marca racial por si só não garante e nem define a diversidade do que podemos ser, por isso mesmo faz-se importante apontar que as múltiplas identidades que se deslocam, como Stuart Hall coloca, interseccionam-se delegando lugares específicos para mulheres negras amazônidas, por exemplo, na matriz de dominação.

Assim,

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (WERNECK, 2010, p. 10).

A mestiçagem no Brasil é real e foi sobremaneira fruto “da violência sexual durante o período da escravatura, apesar de não serem incomuns coabitação e o matrimônio entre brancos e não-brancas” (TELLES, 2003, p. 42-43). O que se problematiza, no sentido de desnaturalizar o que parece um fenômeno em si, é a complexidade de sua construção e os interesses a que se destinou, apontando o racismo para além de práticas individuais, sendo uma ferramenta ideológica imperialista que tem sobrevivido mesmo com as mudanças econômicas e políticas. Apaziguando ânimos e servindo como discurso fundador de uma democracia racial, camuflou que o pano de

fundo desse suposto equilíbrio era o projeto de Estado ainda em voga de eliminação das raças indesejáveis, negras e indígenas, no Brasil.

Para quem não conhece o processo de cozimento da maniçoba, um prato típico da Amazônia: ele precisa ser fervido por sete dias para poder ser degustado, pois antes disso tem grandes chances de morte por intoxicação alimentar. Digo isso para exemplificar que a diferença entre o veneno e o alimento é a “dose”, no caso, o tempo de cozimento. Assim, o problema não é a mestiçagem por si só, mas como ela se deu e os fins a que serve, posto que foi/é um processo de aniquilamento simbólico e físico de nações, culturas e cosmovisões, logo, ao confrontar-se o discurso da morenidade não se pretende negar sua existência ou mesmo a do gradiente de cores, mas denunciar que a dose dessa mistura pendeu para o branqueamento compulsório (para o veneno) da nação, que tem consequências materiais econômicas, políticas, subjetivas e ideológicas.

A defesa da bi-racialidade “branco *versus* negro” defendida pelos movimentos negros no Brasil, por vezes apontados como tentativa de adequar a realidade brasileira ao modelo estadunidense, segue nos rastros dessa dimensão histórica que criou sobre a Amazônia o mito do indígena, que criou para o Brasil o mito da democracia racial e embaçou discursivamente as extremidades desse gradiente de cores, sem, no entanto, abrir mão do racismo anti-negro que se constituiu no imaginário social como mecanismo de controle e dominação de uma supremacia racial branca, que hierarquiza e mantém desigualdades e racializando os grupos a todo momento.

Mais do que descrever, ainda que seja importante para entender a engrenagem e força organizadora das classificações por cor no Brasil, é preciso localizar dentro das intersecções e relações de poder os mecanismos que vêm atualizando a manutenção das relações assimétricas e genocidas sobre a população negra, em uma dinâmica contínua com os extremos negro e branco. Uma vez que foi em torno do que se forjou enquanto raça biológica que se assentaram as bases da ideologia do racismo como *modus operandis* da colonização do “Novo Mundo” que se mantém na modernidade a colonialidade do poder e a raça como um dos principais atores de classificação social entre os países outrora colonizados, é legítimo falar que, a exemplo do Brasil, o racismo é um marcador que se destaca posto que modula as posições intragêneros e só quando mulheres não-negras assumirem o compromisso para com a luta antirracista é que poderemos falar em sororidade e feminismos inclusivos. “Nesse sentido, racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advêm da exploração e exclusão dos gêneros

subalternos. Institui para os gêneros hegemônicos padrões que seria inalcançável numa competição igualitária” (CARNEIRO, 2003, p. 119).

Desta maneira, ao recusar a essencialização da raça e de outras categorias como gênero, sexualidade, classe, torna-se possível recolocá-las em suas dimensões históricas e possibilitar que as intervenções políticas sejam mais profícuas ao trazer à tona as diferentes articulações dos sistemas de opressão, ressaltando que precisamos escapar do escorregadio terreno das análises mono categoriais, que nos fazem perder de vista que raça, por si só, não esgota as possibilidades do que podemos ser.

Em vias de conclusão, compreender o papel que a morenidade amazônica assumiu, indo além de uma mera atribuição de cor, alcançando mesmo qualidades estéticas, interseccionais e potencial identitário, torna-se imperativo, uma vez que é uma das pedras no caminho para afirmar a Amazônia como também sendo negra, rompendo o mito indígena que paira no imaginário social da democracia racial.

A posição *outsider within* proporciona outros ângulos de visão e novas bases argumentativas que situam o debate em um corpo, um espaço, um tempo dentro das relações interpessoais, com o mundo e com nós mesmos. Foi a partir do contato com outras mulheres negras e com o feminismo negro que pude ir além da evidência fenotípica, sobre a qual apoia-se o racismo, e construir outras narrativas sobre a negritude, afirmando politicamente nossa existência e reivindicando outros lugares, incluindo na própria história, para fragmentar as noções essencialistas de negritude que negam nossa base experiencial. Infelizmente, essa dimensão que, conforme apontado ao longo do texto, ainda é desconhecida por muitas negras e negros posto que não é dos interesses governamentais que se forjem sujeitos políticos conscientes racialmente.

Às Psicologias cabe o lugar de reconhecer a existência do racismo seja discursivamente e nos seus efeitos concretos nas vidas das pessoas negras, e, por consequência, deixar de negar os sofrimentos psíquicos decorrentes do racismo em suas diferentes articulações com outros marcadores. Conhecer as histórias e discursos não hegemônicos, ou seja, qualificar e enegrecer nossas escutas em consonância com a vida concreta e as dinâmicas em que as diferenças são forjadas e as desigualdades tornadas reais. Devemos rejeitar, portanto, naturalizações de um ser humano universal, (a)histórico e inexistente rompendo assim como pacto do silêncio racial sob o qual o racismo no Brasil se apoia.

Enquanto profissionais socialmente implicados e conscientes dos lugares de autoridade de saber a que somos convocados a ocupar, nosso fazer e pensar crítico é um dever ético posto que nossas práticas têm implicações materiais e são tomadas como verdade, assim dentro do nosso nicho podemos fazer nossa parte para o combate do extermínio simbólico e físico da população negra.

Ninguém é obrigado a tornar-se ativista nos moldes clássicos, inclusive forjar novas armas de combate às opressões é mais do que necessário em tempos de cortes de direitos sociais e arrochos econômicos pelo qual o país passa nesse momento, precisamos atuar em várias frentes utilizando todo nosso potencial criativo para avançar. Eu não escolhi esse caminho, fui obrigada a segui-lo por uma questão de sobrevivência e, minha passagem pela universidade, um espaço ainda para poucas negras e negros, não poderia ser mais um ganho para o discurso hegemônico, ainda que seja uma contribuição pequena para que revoluções ocorram, contudo, espero ter plantado uma semente que germinará em novos rumos de descolonização e transformações reais, pois viver é se posicionar.

REFERÊNCIAS

AGASSIZ, Luis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil (1865-1866)**. Tradução e notas de Edgar Sússekind de Mendonça. Coleção o Brasil Visto por Estrangeiros, Brasília: Senado federal, 200.

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. Imagens Negras, espelhos brancos: um estudo das mulheres negras ao final do século XIX em Belém do Pará. In.: **A Mulher Existe? Uma contribuição ao Estudo da Mulher e Gênero na Amazônia**. Maria Luzia Álvares, Maria Ângela D’Incao 9organizadoras). Belém: GEPEM, 1995. P. 27-40.

AMADOR DE DEUS, Zélia. Dalcídio Jurandir: Voz Oficial Versus Vozes Subterrâneas. In.: **Entre rios e florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03**. Marilu Marcia Campelo, Raimundo Jorge N. de Jesus, Zélia Amador de Deus (organizadores), Belém: UFPA; GEAM, 2014.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **O corpo negro como marca identitária na diáspora Africana**. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Bahia: UFBA, 2011.

ARAGAKI, Sérgio Seiji e cols. Entrevistas: negociando sentidos e coproduzindo versões de realidade. In: **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas**. Mary Jane Paris Spink; Jacqueline Isaac Machado Brigagão; Vanda Lúcia Vitoriano do Nascimento e Mariana Prioli Cordeiro, organizadoras. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014, pp. 57-72. (Publicação virtual).

ARRAES, Jarrid. “**Meu psicólogo disse que racismo não existe**”, 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/meu-psicologo-disse-que-racismo-nao-existe/>. Acesso em: 08 de maio de 2016.

BAIROS, Luisa. **Nossos feminismos revisitados**. In: Revista Estudos Feministas/Dossiê Mulheres negras. Rio de Janeiro: IFC/UF RJ, 3(2):458, 1995.

BARROS, Maria Elizabeth Barros de; LUCERO, Nelson Alves. **A Pesquisa em Psicologia: Construindo Outros Planos de Análise**. In: Psicologia & Saúde, v. 12, n. 2, mai-ago de 2005, p. 07-13.

bell hooks. **Mulheres negras: moldando a teoria feminista**. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522015000200193&script=sci_arttext. Acesso em: 08 de agosto de 2013.

_____. **Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo**. 1.ed. 1981, Tradução livre para a Plataforma Gueto, 2014.

_____. Essencialismo e experiência. In: **Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade**; tradução Marcelo Brandão Cipolla – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 105-125.

_____. **Alisando o Nosso Cabelo**, 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 08 de agosto de 2013.

_____. **Vivendo de Amor**, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 08 de agosto de 2013.

_____. **Intelectuais Negras**. In: Rev. Estudos Feministas, 2º sem de 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16465/15035>. Acesso em 08 de agosto de 2013.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra no Pará: (séculos XVII-XIX)**. 2ª ed., Belém: Paka-Tatu, 2012.

_____. **Ousados e insubordinados: Protesto e Fugas na província do Grão-Pará – 1840/1860**. Topoi, Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2001000100073. Acesso em: 08 de maio de 2016.

_____. **Histórias Urbanas de Liberdade: Escravos em Fuga na Cidade de Belém, 1860-1888**. Afro-Ásia, a. 28, 2002. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21049>. Acesso em: 08 de maio de 2016.

BEZERRA NETO, José Maia; MACEDO, Sidiana da C. Ferreira. **A quitanda de Joana e outras histórias: os escravos e as práticas alimentares na Amazônia (séc. XIX)**. *Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 38, 2009.

BRAGA, Amanda. **Dispositivos De Uma Beleza Negra No Brasil**. *Anais do SILEL*, v. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_628.pdf. Acesso em: 08 de maio de 2016.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação**. In: *Cadernos Pagu*, v. 26, janeiro-junho de 2006, pp.329-376.

CAMARA, Flávia Danielle da Silva. **Feminismo Negro**, 2016. Disponível em: <http://outros400.com.br/urubuservando/4003>. Acesso em: 17 de junho de 2016.

CAMPELO, Marilu Marcia. “Agô Ulê, Babá, Ago Yá”. *Candomblé e Foxé, Afirmado Identidades, Afirmado Negritude. Um estudo de caso em Belém, PA*. In.: **Entre rios e florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03**. Marilu Marcia Campelo, Raimundo Jorge N. de Jesus, Zélia Amador de Deus (organizadores), Belém: UFPA; GEAM, 2014.

CARDONA, Milagros García; CORDEIRO, Rosineide Meira; BRASILINO, Jullyane. *Observação no cotidiano: um modo de fazer pesquisa em psicologia social*. In: **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas**. Mary Jane Paris Spink; Jacqueline Isaac Machado Brigagão; Vanda Lúcia Vitoriano do Nascimento e Mariana Prioli Cordeiro, organizadoras. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014, pp. 123-148. (Publicação virtual).

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2011. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer->

o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero. Acesso em 08 de agosto de 2015.

_____. **A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser.** Tese de doutorado. Programa de pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

_____. **Negros de Pele Clara.** 2004. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara/> Acesso em: 08 de agosto de 2015.

_____. **Mulheres em movimento.** Estudos Avançados, n.17, v.49, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-401420030003000008&script=sci_arttext. Acesso em: 08 de agosto de 2015.

_____. **Gênero, raça e Ascensão Social.** Estudos Feministas, n. 2, 1995. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/G%C3%AAnera%C3%A7a-e-ascen%C3%A7%C3%A3o-social.pdf>. Acesso em: 08 de agosto de 2015.

CASTRO, Edna. **Terras de Preto entre Igarapés e Rios.** 2º Encontro ANPPAS, 2004. Disponível em: http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro2/GT/GT08/edna_castro.pdf. Acesso em: 08 de maio de 2016.

CASTRO, Edna; ACEVEDO, Rosa. **O lugar da mulher e do Negro no mercado de trabalho no Pará,** periódicos UFPA, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude.** Coleção Vozes da Diáspora Negra, n. 3, 1987, Carlos Moore (organizador) – Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COLLINS, Patrícia Hill. **Aprendendo com a *outsider within*:** a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 01, 2016

_____. Epistemologia Feminista Negra. In: **Black Feminis Thought. Knowledge, Conciousness, and the Politics of Empowerment.** Nova Iorque e Londres: Routledge, 2000. Tradução solidária Heloísa Adegas e Juliana Lopes, 2016.

_____. La política del pensamiento feminista negro. In **Um Nuevo saber. Los estudios de mujeres. I. Qué son los estudios de mujeres?** Marysa Navarro, Catharine R. Stimpson (organizadoras). Argentina, ed. Fundo de Cultura Econômica de Argentina S.A., 1998.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP nº 018/2002.** 2002. Disponível em: http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF

CONRADO, Mônica Prates; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. **Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate.** Estudos Feministas, Florianópolis, 25(1): 422, janeiro-abril/2017.

CONRADO, Mônica Prates; REBELO, Nazaré. **Mulheres Negras Amazônicas: Ação, Organização e Protagonismo nas Práticas Políticas.** In.: **Políticas de igualdade racial:**

reflexões e perspectivas. Matilde Ribeiro (organizadora), São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012.

CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu Marcia; RIBEIRO, Alan Augusto. **Metáforas da Cor: Morenidade e Territórios da Negritude nas Construções de Identidades Negras na Amazônia Paraense.** Afro-Ásia, n. 512015. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21886>. Acesso em: 20 de julho de 2017.

CORDEIRO, Mariana Prioli; FREITAS, Thiago Ribeiro; CONEJO, Simone Peixoto; DE LUIZ, George Moraes. Como Pensamos Ética em Pesquisa. In: **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas.** Mary Jane Paris Spink; Jacqueline Isaac Machado Brigagão; Vanda Lúcia Vitoriano do Nascimento e Mariana Prioli Cordeiro, organizadoras. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014, pp. 31-56. (Publicação virtual).

CORDEIRO, Raimundo Paulo Monteiro; AMARAL, Assunção José Pureza. Entre homens e Mulheres, Escravizados e Libertos, Campo e Cidade – Eis as Tias “Negras” do Carimbó na Fronteira do Saber na Cidade de Vigia-Pa. In.: **Entre rios e florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03.** Marilu Marcia Campelo, Raimundo Jorge N. de Jesus, Zélia Amador de Deus (organizadores), Belém: UFPA; GEAM, 2014.

CRENSHAW, Kimberle. **A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero.** 2002a. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>.

_____. **Documento Para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero.** Estudos Feministas, a. 10, 2002b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 04 de junho de 2016.

CURIEL, Ochy. **Descolonizando El Feminismo: Una Perspectiva Desde America Latina y el Caribe.** 2009. Disponível em: http://www.feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf. Acesso em: 07 de jun. de 2015.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In.: **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista.** Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo (eds.), Ed: Hegoa, 2014.

_____. **La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista.** Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Revista NOMADAS, n.26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central. Bogotá. 2007. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010>. Acesso em: 07 de jun. de 2015.

d’ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Tradução Heci Regina Candiani, 1. ed. 1944, São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **As Mulheres Negras na construção de uma Nova Utopia**, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2017.

DJOKIC, Aline. **Colorismo: o que é, como funciona**. 2015. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/01/27/colorismo-o-que-e-como-funciona/>. Acesso em: 08 de agosto de 2014.

DOMINGUES, Petrônio, **Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil**. Cadernos Pagu, v.28, janeiro-junho de 2007, p. 345-374.

FERREIRA, Eliana Ramos. **As mulheres na cabanagem: presença feminina no Pará insurreto**. XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa, 2003. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.198.pdf>. Acesso em: 22 de setembro de 2016.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido. **Festa popular na Amazônia: Sairé areinvenção da tradição de Alter do Chão (PA) (1973 a 1997)**. Dissertação de Mestrado História Social, São Paulo: PUC, 2014.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **A Invenção do Psicológico: quatro séculos de subjetivação 91500-1900**. 7. ed., São Paulo: Escuta, 2007.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada, In.: **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Vron Ware (organizadora, tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307-338

FREITAS, Dionísio Bellé de, SILVA, Jasson de Miranda, GALVÃO, Edna Ferreira Coelho. **A relação do lazer com a saúde nas comunidades quilombolas de Santarém**. v. 30, a. 02, 2009. Disponível em: <http://www.revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/view/438>. Acesso em: 23 de julho de 2017.

FUNES, Eurípides. **Mocambos: natureza, cultura e memória**. História Unisinos, v. 13, a. 02, 2009. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwiJq6LG867WAhWDQ5AKHdHPC1EQFggqMAA&url=http%3A%2F%2Frevistas.unisinos.br%2Findex.php%2Fhistoria%2Farticle%2Fview%2F5083%2F2343&usq=AFQjCNEHou7AuNrG3p2XtC0eMgzg1PsjUw>. Acesso em 23 de julho de 2017.

GOMES, Flávio. **“No labirinto dos rios, furos e igarapés”**: camponeses, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX. História Unisinos, v. 10, a. 03, 2006. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5083>. Acesso em: 08 de maio de 2016.

GOMES, Nilma Lino. Alguns Termos e Conceitos Presentes no Debate sobre Relações Raciais no Brasil: Uma breve discussão. In: **Educação Anti-racista: Caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília, 2005, p.39 – 62.

_____. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2012. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%ADmbolos-da-identidade-negra.pdf>. Acesso em 08 de maio de 2016.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo latinoamericano. In: **Mujeres, Crisis y Movimiento. América Latina y el Caribe**. Chile, ISIS INTERNACIONAL, v. IX, jun de 1988. p. 132-141.

GUEDES, Cristiano. **Uma mulher negra, suas células e alguns desafios da ética em pesquisa**. 2013. Disponível em: <://www.scielo.br/pdf/hcsm/v20s1/0104-5970-hcsm-20-s-1413.pdf>. Acesso em: 20 de jun. 2015.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paul: Editora 34, 2002.

_____. 2008. Cor e Raça: Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (organizadores). - 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008, p. 63-82.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução Tomaz tadeiu da Silva, Guacira Lopes Louro, 10. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais** / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... et al. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle. **Relações raciais n Brasil contemporânea**. Rio de janeiro: Rio Fundo Editora; Iuperj, 1992.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**, v. 5, 1995, pp. 07-41.

IPEA. **Retratos das Desigualdades de Gênero e Raça – 1995 A 2015**. Disponível em: <http://www.portalodm.com.br/dnfile/624-retrato-das-desigualdades-de-genero-e-raca-08-03-2017/pdf/publicacoes/1/retrato-das-desigualdades-de-genero-e-raca.pdf>. Acesso em: 10 de março de 2017.

JULIÃO, Maria Romélia Silva. **Donas da história: relações raciais, gênero e mobilidade social em Belém**. 24º Encontro Anual da ANPOCS, Petrópolis: Rio de Janeiro, 2000.

LORDE, Audre. **As ferramentas do Senhor não vão destruir a Casa-Grande**. 1979. In: Textos Escolhidos de Audre Lorde. Traduzido por Herética difusão lesbofeministas. s/a.

_____. The Uses of Anger: Women Responding to Racism. In.: **Sister Outsider: Essays & Speeches by Audre Lorde**. Berkley: Crossing Press, 2007.

MASIERO, André Luis. **“Psicologia das Raças” e Religiosidade no Brasil: uma Intersecção Histórica**. a. 22, v. 01, Psicologia Ciência e Profissão, 2002, p. 66-79. [Versão impressa].

MEDRADO, Benedito; SPINK, Mary Jane; MÉLLO, Ricardo Pimentel. Diários como Atuantes em Nossas Pesquisas: Narrativas Ficcionalizadas Implicadas. **In: A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas.** Mary Jane Paris Spink; Jacqueline Isaac Machado Brigagão; Vanda Lúcia Vitoriano do Nascimento e Mariana Prioli Cordeiro, organizadoras. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014, pp. 123-148. (Publicação virtual).

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, INFOPEN – Mulher.** 2014. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/noticias/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf>. Acesso em: 07 de jun. de 2015

MOHANTY, Chandra Talpade. **Bajo La Mirada Occidental: La investigación feminista y los Discursos Coloniales.** Traducción de Pilar Cuder Domínguez U. de Huelva, 1991. Disponível em: http://pmayobre.webs.uvigo.es/master/textos/belen_martin/investigacion_feminista.RTF. Acesso em: 22 de setembro de 2016.

MOORE, Carlos. Prefácio: “Negro sou, Negro ficarei!”. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude;** Coleção Vozes da Diáspora Negra, n. 3, 1987, Carlos Moore (organizador) – Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MORAES PINTO, Benedita Celeste de. **História, Memória e Poder Feminino em Povoados Amazônicos.** Encontro ANPOCS, 2012. Disponível em: http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1331847519_ARQUIVO_PODERFEMININOEMPOVOADOSAMAZONICOS-Dr.BeneditaCelestedeMoraesPinto.pdf. Acesso em: 08 de maio de 2015.

_____. **Gênero e Etnicidade:** histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. 2012, Disponível em: <http://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao2/Artigos/G%C3%AAnero%20e%20Etnicidade%20hist%C3%B3rias%20e%20mem%C3%B3rias%20de%20parteira>. Acesso em: 20 de junho de 2017.

_____. **Mulheres Negras Rurais:** Resistência e Luta por Sobrevivência na Região do Tocantins (PA). 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300663076_ARQUIVO_MULHERESNEGRASRURAI-ANPUH-SP-2011-B.CelestedeMoraesPinto.pdf. Acesso em: 20 de junho de 2017

MOREIRA LEITE, Dante. **Psicologia Diferencial.** Séries Fundamentos, Ed: Ática, SP, 1986.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** Clóvis Moura Assessora de Pesquisa Soraya Silva Moura, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

_____. **O Racismo como Arma de Dominação.** Revista Princípios. ed.34, 1994. Disponível em: <http://kilombagem.otg/wp-content/uploads/2013/01/0-racismo-como-arma-de-dominacao.pdf>. Acesso em: 02 de agosto de 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, racismo, Identidade e Etnia.** 2003. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/wp->

content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf. Acesso em: 14 de jul. de 2015.

_____. **Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil:** fundamentos antropológicos. 2005-2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13482> 2005-2006. Acesso em: 14 de jul. de 2015.

_____. Prefácio. In. **Psicologia social do racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Iray Carone, Maria Aparecida bento (organizadoras). 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil:** entrevista de Kabengele Munanga. Estudos Avançados. v. 18, n. 50, 2004.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem.** Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2006.

ONU Mulheres. **Mapa da Violência de 2015:** Homicídio de Mulheres no Brasil. Brasília –DF, 2015. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf. Acesso em: 23 de fevereiro de 2016.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres.** Tradução de Ângela M.S. Corrêa. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263 a 274. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/5247/4295>.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y Clasificación Social.** Journal Of World-Systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I v. VI,n. 2, Summer/Fall - 2000, pp. 342-386.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. set de 2005. pp.227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 08 de agosto de 2017.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

RIBEIRO, Alan Augusto. **Sobre uma “pedagogia da morenidade”:** gênero e mestiçagem entre estudantes de duas escolas de Belém do Pará. Revista Acadêmica de Educação do ISE Vera Cruz, v. 2, n. 1, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Matilde. **O feminismo em novas rotas e Visões**. Estudos Feministas, Florianópolis, n. 14, v.3, p. 801-811, setembro-dezembro, 2006.

_____. **Mulheres negras: uma trajetória de criatividade, determinação e organização**. Estudos Feministas, Florianópolis, n. 16, v. 3, p. 987-1004, setembro-dezembro, 2008.

ROCHA, Maria Lopes da; AGUIAR, Katia Faria de. Pesquisa-Intervenção e a Produção de Novas Análises. In: **Psicologia Ciência e Profissão**, v. 23, n. 04, 2003, PP. 64-73

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio Máximo. **Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro**. Psicologia & Sociedade; v. 22, n. 3: 445-456, 2010.

SALDANHA, CARLA Marinho; CARDOSO, Denise Machado. Mulheres e Participação Política na Associação de Abacatal/Aurá – Ananindeua/Pará. In.: **Entre rios e florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03**. Marilu Marcia Campelo, Raimundo Jorge N. de Jesus, Zélia Amador de Deus (organizadores), Belém: UFPA; GEAM, 2014.

SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**. Textos reunidos – Belém: Paka-Tatu, 2004.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia**. Patrícia Melo Sampaio (organizadora, Belém: Editora Açai; CNPQ, 2011.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano**. 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2007. Disponível em <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>. Acesso em 14 de abril de 2016.

SANTOS, Alessandro de Oliveira; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. **Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais**. Psicologia Ciência e Profissão, v. 32, n. spe, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932012000500012&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 04 de abril de 2016.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. **“Brincos de ouro, saias de chita”**: mulher e civilização na Amazônia segundo Elizabeth Agassiz em Viagem ao Brasil (1865-1866). Hist. cienc. saude-Manguinhos [online], vol.12, n.1, 2005, pp.11-32. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702005000100002&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 08 de maio de 2016.

SARRAF, Moisés. **Cidade Morena**, 2016. Disponível em: <http://outros400.hostbelem.com.br/especiais/3745>. Acesso em: 17 de junho de 2016.

SCANTLEBURY, Flora Cristine da Costa, ALBUQUERQUER, Shirley Muryel Ferreira. História de Vida de Alice Scantlebury. In.: **Entre rios e florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03**. Marilu Marcia Campelo, Raimundo Jorge N. de Jesus, Zélia Amador de Deus (organizadores), Belém: UFPA; GEAM, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e Poder na construção da branquitude paulistana. Tese de Doutorado Psicologia, USP, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. 1ªed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SEYFERTH, Giralda. A Antropologia e a teoria do Branqueamento da Raça no Brasil: A tese de João Batista de Lacerda. In.: **Revista do Museu Paulista**, v. XXX, 1985.

SILVA, Nelson do Valle. Morenidade: modos de usar. In.: **Cor e estratificação Social**, Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva, Márcia Silva, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999, p. 86-106.

SILVA, Tiago Luís Coelho Vaz. **Ver-a-cor**: um estudo sobre as relações raciais no mercado do Ver-o-Peso em Belém (PA). Dissertação de Mestrado Antropologia Social, UFSC, 2007. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/89854>. Acesso em: 15 de julho de 2016.

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres Seringueiras na Amazônia Brasileira: uma vida de trabalho silenciado. In.: **A Mulher Existe? Uma contribuição ao Estudo da Mulher e Gênero na Amazônia**. Maria Luzia Álvares, Maria Ângela D’Incao (organizadoras). Belém: GEPEM, 1995, p. 97-116.

SKLOOT, Rebecca. **A vida Imortal de Henrietta Lacks**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOUSA, Fernanda. **Tornar-se uma mulher negra**: uma identidade em Processo. 2013. Disponível em: <http://www.blogueirasnegras.org/2013/07/29/tornar-se-uma-mulher-negra/>. Acesso em: 24 de agosto de 2016.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: as Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. Coleção Tendências, v. 04, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPINK, Mary Jane Paris; GIMENES, Maria da Glória G. **Práticas Discursivas e Produção de Sentido**: Apontamentos Metodológicos para a Análise de Discursos Sobre a Saúde e a Doença. Saúde e Sociedade, v. 03, a. 02, 1994.

SPINK, Peter. Glossário. 2003. In: **A produção de informação na pesquisa social**: compartilhando ferramentas. Mary Jane Paris Spink; Jacqueline Isaac Machado Brigagão; Vanda Lúcia Vitoriano do Nascimento e Mariana Prioli Cordeiro, organizadoras. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014, pp. 123-148. (Publicação virtual).

TAVARES, Manuel. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.) (2009). Epistemologias do Sul. **Revista Lusófona de Educação**, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/rle/n13/13a12.pdf>. Acesso em: 08 de junho de 2017.

TELES, Edward Eric. **Racismo à Brasileira**: Uma perspectiva sociológica. Edward Eric teles. Tradução Nadjeda Rodrigues Marques, Camila Olsen, Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

TRUTH, Sojourner. **E não sou uma mulher?** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/1851>. Acesso em: 08 de maio de 2016.

VERÍSSIMO, José. **Cenas da Vida Amazônia**, 1. ed. Belém, Pará: Tempo Editora, 2014.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Revista da ABPN. v. 1, n. 1 - mar-jun de 2010. pp. 08-17.

WIEVIORKA, Michel. **O racismo, uma introdução**. Tradução Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, Debates, 2007.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta: outras tantas histórias**. Revista **Estudos Amazônicos**. v. VI, nº 1, 2011, pp. 21-40. Disponível em: http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos/arquivos/artigos/1%20-%20VI%20-%202%20-%202011%20-%20Scheibe_Wolff.pdf. Acesso em: 23 de julho de 2017.

_____. **Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre 1870-1945**. Tese de Doutorado História Social, São Paulo: USP, 1998.

APÊNDICE A

CARTA-CONVITE

Manas, meu nome é Flávia Danielle da Silva Câmara, estou concluindo o mestrado em Psicologia Social no Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Pará. A minha dissertação versa sobre o processo de se tornar negra em uma cidade morena, no caso Belém-PA.

Desse modo, contando com a ajuda de vocês para construirmos outras narrativas sobre a nossa negritude, quero te convidar para uma Roda de Conversa que será registrado o áudio, com data, hora e local a ser acordado entre as que aceitarem participar da pesquisa. No dia da Roda e por se tratar de uma pesquisa com humanos, por questões éticas e legais, precisarei do consentimento escrito de vocês para o uso do relato oral e escrito. Ao final da pesquisa, a ser entregue em março/abril de 2017, haverá devolutiva sobre essa construção coletiva.

Segue em anexo um Formulário para inclusão/exclusão dos critérios da pesquisa, bem como o aceite de vocês em participar da pesquisa.

APÊNDICE B

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FORMULÁRIO

Conforme categorias do IBGE, você se considera?

- Preta
 Parda
 Amarela
 Branca

Sobre raça/etnia, você se considera?

- Negra
 Branca
 Indígena
 Sem resposta

Naturalidade (cidade, estado)

Você se considera residente em área periférica? Se sim, de qual área?

Grau de escolaridade

Idade

Você faz parte de alguma entidade, coletivo ou grupo do movimento negro e/ou feminismo negro/feminismo? Se sim, qual? Há quanto tempo?

Você tem algum outro contato com a cultura negra, seja por meio de religiões, expressões artísticas entre outros? Se sim, qual?

Preferência por dia da semana para realização da Roda de conversa

Grata pela sua colaboração!

APÊNDICE C**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Você está sendo convidada a participar, como voluntária, do estudo/pesquisa com a temática “Tornar-se Negra em terras morenas”, conduzida por Flávia Danielle da Silva Câmara, discente do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, na Universidade Federal do Pará, sob orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Chaves Lima.

Este estudo tem por objetivo analisar os discursos sobre o processo de se reconhecer negra na região da Grande Metrópole de Belém.

Você foi selecionada em virtude da sua autodeclaração “Negra”, conforme formulário previamente enviado. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo.

Sua participação nesta pesquisa consistirá em participar de uma ou mais Rodas de conversa que terá o áudio gravado, bem como registro por escrito, com duração de no máximo 1 (uma) hora. Reiterando que não existe obrigatoriedade de participação em todas as Rodas de Conversa, sendo sua presença, voluntária.

A pesquisadora responsável se comprometeu em tornar públicos nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos de forma consolidada sem qualquer identificação das participantes.

A presente pesquisa não acarretará prejuízos e nem benefícios com sua participação, indiretamente você contribuirá para a compreensão do fenômeno estudado e para a produção de conhecimento científico.

Caso você concorde em participar desta pesquisa, assine ao final deste documento, que possui duas vias, sendo uma delas sua, e a outra, da pesquisadora responsável / coordenadora da pesquisa.

Contatos da pesquisadora responsável: Flávia Danielle da Silva Câmara, discente/pesquisadora, flaviadscamara@gmail.com, 98946-9088, 3201-7782 (Secretaria Programa de Pós-Graduação em Psicologia).

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordo em participar.

Belém, ____ de _____ de 2017.

Assinatura da participante: _____

Assinatura da pesquisadora: _____

ANEXO A



PROGRAMAÇÃO

8h Inscrição

8:30 Abertura: Vídeo Lélia González
09h Marcha das Mulheres Negras:
por que se organizar? [Thiane Neves]

10:30 GD Juventude Negra [Bruna Raiol]

14h Oficinas:
• Ostente sua coroa
[Yanara Mendes, Luciana Miranda]

• Reflexão sobre o que é ser mulher negra a
partir do teatro
[AmÉrika Boni]

16h Acesso e Permanência das Mulheres
Negras no ensino superior
[Profa. Dra. Zélia Amador de Deus,
Profa. Dra. Mônica Prates Conrado
Roberta Tavares - Quilombola, graduanda em
História]

18h Cultural [Mana Josy MC, Chibé de Artes,
Vozes de Fulô, Roberta Brandão, Jenni Velozo,
Jeff Moraes, Roda de Carimbó]

Local: Auditório Setorial Básico 2

I SEMINÁRIO DAS MULHERES
NEGRAS DA UFPA
23/10

APOTOS

IFCH

COLETIVO
GUAMA SA

Comitê Impulsor da Marcha das
Mulheres Negras - Pará

ParÁfrica

Organização:
Rede de Mulheres Negras
UFPA

ANEXO B

MARCHA DAS MULHERES NEGRAS DE BELÉM

25 de Julho* - 16h

ESCADINHA ATÉ A PRAÇA DA REPÚBLICA



* Dia Internacional da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha.



Ilustração: Isabela do Lago, Arte: Sinara Assunção (Cedenpa), julho de 2016.

ANEXO C



Ilustração: Nêga Suh, Arte: Gabriela Monteiro, julho de 2017

ANEXO D



Arte: Anna Batista (Slam Dandaras do Norte), 2017.

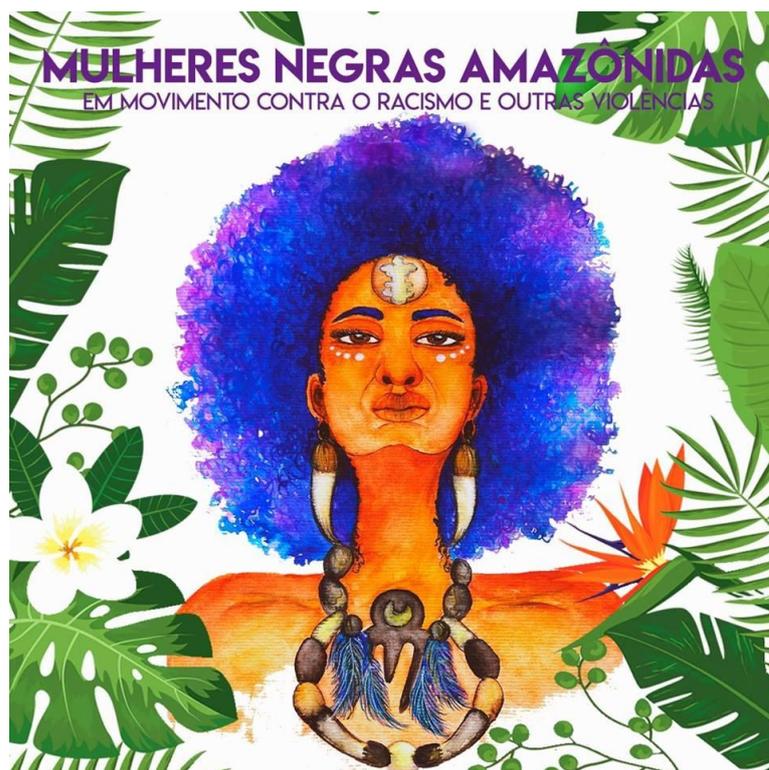


Ilustração: Nêga Suh, Arte: Anna Batista, 2017

ANEXO E

REDE DE MULHERES NEGRAS CONVIDA

SER NEGRA NA AMAZÔNIA

1ª RODA DE CONVERSA

08/04
10H ÀS 12H
ESAMAZ
(R. MUNICIPALIDADE, 546)

Mediadoras:
*Roberta Tavares
Nilma Bentes
Maria Malcher*

ENTRADA GRATUITA

Arte e ilustração: Luana Beatriz (Rede de Mulheres Negras), 2017.

REDE DE MULHERES NEGRAS CONVIDA

SER NEGRA NA AMAZÔNIA

2ª RODA DE CONVERSA

20/05
10H ÀS 13H
CASULO CULTURAL
(FRUTUOSO GUIMARÃES, Nº 562.
ESQUINA COM A R. RIACHUELO
COMÉRCIO)

MEDIADORAS:
MÔNICA CONRADO
MARILU CAMPELO