



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E  
AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

Yasmin Luiza da Costa Fonseca

**VIVÊNCIAS NEGRAS AMAZÔNICAS:** Interpretações  
comunicativas de jovens negras e negros da Amazônia urbana de  
Belém do Pará

BELÉM-PARÁ  
2023

Yasmin Luiza da Costa Fonseca

**VIVÊNCIAS NEGRAS AMAZÔNICAS: Interpretações  
comunicativas de jovens negras e negros da Amazônia urbana de  
Belém do Pará**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal  
do Pará, como requisito parcial à obtenção do título de  
Mestre em Comunicação. Área de Concentração:  
Comunicação. Linha de Pesquisa: Comunicação, Cultura e  
Socialidades na Amazônia.

Orientador(a): Profa. Dra. Célia Regina Trindade Chagas  
Amorim.

BELÉM-PARÁ  
2023

C744c Fonseca, Yasmin Luiza da Costa.

**VIVÊNCIAS NEGRAS AMAZÔNICAS:** Interpretações comunicativas de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará. /Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém: UFPA, 2023.  
125f.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Belém, 2023.

1. Amazônia negra 2. Belém do Pará 3. Comunicação. I. Título.

C.D.D. 301.14

Yasmin Luiza da Costa Fonseca

**VIVÊNCIAS NEGRAS AMAZÔNICAS: Interpretações comunicativas de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Pará, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, Mestrado em Ciências da Comunicação, para a Defesa de Dissertação.

Orientador(a): Profa. Dra. Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

RESULTADO: ( ) APROVADO ( ) REPROVADO

Data: 14/03/2023

---

Prof(a) Dr(a) Célia Regina Trindade Chagas Amorim – Orientadora (PPGCOM/UFPA)

---

Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho – Examinador Interno (PPGCOM/UFPA)

---

Prof. Dr. Waldir Ferreira de Abreu – Examinador Externo (PPGED/UFPA)

BELÉM-PARÁ  
2023

Dedico este trabalho às negritudes, diversas e múltiplas, de Belém, do Brasil e do mundo. Mas, especialmente, dedico à todas as mulheres negras, nas ciências, nos empregos, nas casas, com filhos, LGBTQIA+, e que elas façam ecoar suas vivências e histórias com muito amor e orgulho de quem são.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço sempre, inicialmente, à força maior que mantém a vida vibrante em tudo e em todos, agradeço aos orixás e aos ensinamentos que aprendo todos os dias com seus exemplos. Agradeço também a todos que vieram antes de mim, à ancestralidade que trilhou caminhos na vida e na Academia, para que hoje a realização deste mestrado fosse possível na minha vida.

Minha profunda gratidão à minha família, principalmente à minha avó Luiza, à minha mãe Alessandra, à minha irmã Ynara. Meu pequeno grande núcleo de mulheres incríveis que foram meu suporte, que me nutriram, me acolheram, me botaram para cima e também me aguentaram nos altos e baixos da vida de mestrado. Obrigada pelas palavras, pelo acolhimento e por brigarem para que eu não passasse tantas noites em claro estudando. E, lógico, agradeço à minha cadelinha, Angelina, por todos os lambeijos de incentivo. Amo vocês.

Agradeço aos amigos maravilhosos, Shirley, Marvin, Denis, Thamyres, Gabriel, Raylson e Lucas, que me passaram confiança e força, e às pessoas que fizeram morada no meu coração pelo caminho. Dedico este agradecimento especialmente ao Walber que sempre mostrou apoio, interesse e incentivo surreais em cada parte e fase deste trajeto. Obrigada por existires e por compartilhar comigo a pessoa incrível que és.

Agradeço às minhas sujeitas e sujeitos da pesquisa, Assis, Alcione, Zélia, Nina, Verê e Gil. Obrigada pela coragem, pela confiança e por me permitirem compartilhar suas histórias, seus caminhos, seus anseios e dores, mas também suas esperanças e, conjuntamente, possibilitar este trabalho acontecer.

Agradeço às mulheres ímpares que pude conviver no Coletivo/Grupo de Pesquisa Cidadania Comunicativa e Educação na Amazônia, especialmente Milene, Raissa e Nara. Pesquisadoras corajosas, dedicadas produtoras de conhecimento e de resistências, que trazem suas vidas e suas humanidades de mulheres, mães, filhas, trabalhadoras e pesquisadoras ao Grupo e que, carinhosamente, levarei comigo daqui em diante.

Agradeço aos docentes, à equipe de Coordenação e aos colegas discentes do PPGCOM, especialmente às professoras Marina Castro, Alda Costa e Rosaly Brito, e à colega Érica Marques.

Agradeço à minha banca de mestrado, ao Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho e ao Prof. Dr. Waldir Abreu, cujas considerações e direcionamentos me ajudaram de maneira colossal na delimitação dos caminhos da pesquisa. Cada um, a seu modo e com seus saberes, fez florescer esta dissertação. Obrigada, professores!

E, finalmente, o meu gigante agradecimento à minha orientadora, a Profa. Dra. Célia Regina Trindade Chagas Amorim. Sem sua orientação sensível, porém firme, parceira, porém objetiva, muito desta pesquisa não teria acontecido. Sei que fui muito afortunada em tê-la ao longo deste trajeto. Professores que incentivam e entendem os alunos, que sabem que além da pesquisa há uma vida que a produz e que se preocupam verdadeiramente com estas vidas são raridades e preciosidades. Indubitavelmente, posso dizer que fui feliz nesta parceira. Obrigada, Profa. Célia!

Fazer uma pesquisa, produzi-la, escreve-la (e reescreve-la) tantas vezes quanto forem possíveis pode ser um momento muito solitário, e até sufocante, mas fora dela (nos bastidores) há sempre um grupo de pessoas ajudando, dando suporte físico, emocional, material, fazendo com que o exercício da construção do trabalho aconteça. Cada escolha, cada passo, cada parágrafo foi sempre acompanhado de todas as pessoas supracitadas (e muitas outras imemoráveis ao longo da minha vida) que auxiliaram a sustentar e conduzir esta produção. A pesquisa pode ser solitária sim, mas nunca estamos sós.

Viva ao poder da educação pública!

Sigamos esperançando!

## RESUMO

Esta pesquisa apresenta como tema “Vivências Negras Amazônicas: Interpretações comunicativas de jovens negras e negros Belém do Pará”, por meio de relatos de um grupo de jovens negras e negros dos diversos contextos Na Amazônia urbana de Belém. Neste sentido, a pesquisa tem em sua centralidade os processos comunicativos desse grupo a fim de refletir sobre suas existências e resistências nos espaços ocupados por elas e eles. A questão norteadora da pesquisa foi: Como se constituem os processos comunicativos de um grupo de jovens negras e negros em relação às suas vivências e resistências raciais no espaço amazônico urbano de Belém do Pará? Por meio do percurso aqui chamado “(Afro)centrado nas sujeitas e nos sujeitos” utilizou-se a teoria da Afrocentricidade (ASANTE, 2009) juntamente com os métodos de pesquisa de Grada Kilomba (2019) de forma a abarcar, teórico e metodologicamente, a temática abordada. Por meio de 06 (seis) relatos de vivências, foi possível compreender a existência de dois tópicos centrais nos processos comunicativos abordados em relação a racialidade: uma em âmbito local, tendo a morenidade elencada ao povo e à cidade de Belém do Pará ter sido construída e empregada como ponto de aniquilação e distanciamento de um herança histórica e social negra, (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015; ALVES SARRAF, 2019) e uma em âmbito nacional, onde a divisão por “cor” ou “raça” do IBGE gera entendimentos controversos, e até o não entendimento acessível sobre ela, levando ao questionamento do quão válido seria definir-se racialmente com base nas diretrizes do órgão censitário. Ainda, a internet surge, nos relatos, como meio importante citado, permeando as vivências das sujeitas e sujeitos interlocutores. Desta forma, as relações comunicativas do grupo pesquisado iniciam impactados pelas construções sociais e simbólicas com base na diferença, no preconceito, na violência, na desigualdade e na segregação odienta social e espacial (SODRÉ, 2019; 2020), entretanto, foi possível verificar que grande parte dos relatos avança no movimento de libertação das consciências e de agência de si (ASANTE, 2009; MAZAMA, 2009), demonstrando que cada pessoa negra apresenta seu próprio ritmo e vontade em romper com os moldes de pensamento limitadores e racistas que impulsionaram/impulsionam a dinâmica da sociedade Amazônica belenense e brasileira.

**Palavras-chave:** Amazônia negra; Belém do Pará; Comunicação; Declaração racial; Vivências negras.



## ABSTRACT

This research presents as its theme the "Amazonian Black Experiences: Communicative Interpretations of young black men and women from Belém do Pará", through the stories of a group of young black men and women from different contexts sheltered in the urban Amazon of Belém. In this sense, the research has in its centrality the communicative processes of these young men and women in order to reflect on their existence and resistance in the spaces occupied by them. The guiding question of the research was: How are the communicative processes of a group of young black men and women in relation to their experiences and racial resistance in the urban Amazonian space of Belém do Pará? Through the pathway here called "(Afro)centered on subjects" the Afrocentricity Theory (ASANTE, 2009) was used along with the research methods of Grada Kilomba (2019) in order to reach, theoretically and methodologically, the researched realities. Through 06 (six) reports of experiences, it was possible to understand the existence of two central problems in the communicative processes addressed in relation to raciality in the urban and Amazonian context of the city: one at the local level, having the morenity listed to the people and the city of Belém do Pará having been constructed and used as a point of annihilation and distancing from a historical and social black heritage (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015; ALVES SARRAF, 2019), and one at the national level, where the division by "color" or "race" of the IBGE generates controversial understandings, and even no accessible understanding, leading to the questioning of how valid it would be to define oneself racially based on the guidelines of the census agency. Additionally, the Internet appears, in the reports, as an important permeating the experiences of the interlocutors. Thus, the communicative relations of the group researched start impacted by social and symbolic constructions based on difference, prejudice, violence, inequality, and social and spatial hateful segregation (SODRÉ, 2019; 2020), however, it was possible to verify that a large part of the stories and their personal lives advances in the movement of liberation of consciences and agency of self (ASANTE, 2009; MAZAMA, 2009), demonstrating that each black person presents their own rhythm and will in breaking with the limiting and racist molds of thought that have driven/impelled the dynamics of the Belenian and Brazilian Amazonian society.

**Keywords:** Belém do Pará; Black Amazon; Black lives; Communication; Racial profiling.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – Escultura de vaca do projeto <i>Cow Parade</i> localizada na Estação das Docas.....	74
---	----

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> – Produção escrita sobre “Vivências negras em Belém”, no período de 2012 à 2022 nos base de dados das plataformas de teses e dissertações do PPGCOM/UFPA, do RIUFPA), da CAPES/Sucupira, do <i>Google Academics</i> e da <i>Scielo</i> .....	31
--	----

## LISTA DE QUADROS

- Quadro 1** – Cinco conceitos do método Afrocêntrico.....21
- Quadro 2** – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia brasileira belenense, com base no repositório de Teses e Dissertações em Comunicação, Cultura e Amazônia – PPGCOM/ILC, no período de 2012-2022.....31
- Quadro 3** – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia brasileira belenense, com base na plataforma de Periódicos da CAPES, no período de 2012- 2022.....31
- Quadro 4** – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia brasileira belenense, com base na plataforma do RIUFPA, no período de 2012-2022.....32
- Quadro 5** – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia belenense, com base na plataforma *Google Academics*, no período de 2012 - 2022.....32

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDENPA	Centro de Estudos em Defesa ao Negro no Pará
FNB	Frente Negra Brasileira
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MNU	Movimento Negro Unificado
RIUFPA	Repositório Institucional da UFPA
PPGCOM	Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia
UEPA	Universidade Federal do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
1.1. PERCURSO (AFRO)CENTRADO NAS SUJEITAS E NOS SUJEITOS.....	19
1.2. CENTRALIZANDO A DISCUSSÃO: AS SUJEITAS E OS SUJEITOS INTERLOCUTORES DA PESQUISA E SUAS VIVÊNCIAS.....	24
1.3. CAMINHOS DA DISSERTAÇÃO.....	28
<b>2. O QUE DIZEM AS PESQUISAS SOBRE SUJEITAS E SUJEITOS NEGROS NA AMAZÔNIA BELENENSE? UM ESTADO DO CONHECIMENTO.....</b>	<b>30</b>
2.1. PRODUÇÕES ACADÊMICAS SOBRE “VIVÊNCIAS NEGRAS EM BELÉM” POR BASE DE DADOS.....	31
2.2. O QUE DIZEM AS PRODUÇÕES ENCONTRADAS?.....	33
2.3. CONTRIBUIÇÕES DAS PRODUÇÕES ENCONTRADAS NOS DEIXAM.....	36
<b>3. COMUNICAÇÃO E PODER: AS INVENÇÕES COLONIAIS DA “RAÇA” E DO “NEGRO”.....</b>	<b>37</b>
3.1. A “RAÇA” E “NEGRO”: PERSISTENTES INVENÇÕES COLONIAIS.....	37
3.2. O RACIAL É RELACIONAL: COMUNICAÇÃO E DISCURSO NO CONTEXTO DA RACIALIDADE.....	43
3.3. O “NEGRO” E MISTIÇAGEM NO BRASIL: REORGANIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PODER NA SOCIEDADE.....	46
<b>4. SE DIZER “NEGRA” E “NEGRO” COMO ATO E DESAFIO: TRAJETOS E VIVÊNCIAS DAS SUJEITAS E DOS SUJEITOS INTERLOCUTORES DA PESQUISA.....</b>	<b>56</b>
4.1. NEGRITUDE E O FALAR POR SI: A DECLARAÇÃO RACIAL DAS SUJEITAS E DOS SUJEITOS INTERLOCUTORES DA PESQUISA.....	56
4.2. A TRAJETÓRIA DE QUEM SE DECLAROU COMO “PARDO” OU “PARDA” E A SITUAÇÃO DE “MEIO” DO TERMO.....	60
4.3. A TRAJETÓRIA DE QUEM SE DECLAROU COMO “PRETA” OU “PRETO”.....	63
4.4. AS TRAJETÓRIAS DE QUEM SE DECLAROU COMO “NEGRA” OU “NEGRO”.....	67
<b>5. BELÉM TAMBÉM É NEGRA: REFLEXÕES SOBRE A AFRO-AMAZÔNIA BELENENSE URBANA.....</b>	<b>71</b>
5.1. TORNANDO-SE “NEGRA” E “NEGRO” NA “CIDADE MORENA”: MORENIDADE NA AMAZÔNIA URBANA BELENENSE.....	71
5.2. COLONIALIDADE INTERNA E A CONSTRUÇÃO DE UMA IMAGEM DA AMAZÔNIA PARA AMAZÔNIDAS.....	76

5.3. A QUESTÃO AFRO-AMAZÔNIDA: REFLEXÕES A PARTIR DAS INTERPRETAÇÕES DAS SUJEITAS E DOS SUJEITOS INTERLOCUTORES DA PESQUISA.....	82
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>89</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>93</b>
APÊNDICE A – TÓPICOS NORTEADORES DAS CONVERSAS COM AS SUJEITAS E OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	106
APÊNDICE B – TRANSCRIÇÃO DAS CONVERSAS COM AS SUJEITAS E OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	107

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

(LUEDJI LUNA, Um corpo no mundo, 2016).



## 1. INTRODUÇÃO

*“Eu não consigo respirar”.*

*(George Floyd/ Movimento Black Lives Matter, 2020).*

A escolha de trazer à Academia a discussão sobre a comunicação das populações oprimidas e historicamente subalternizadas pelo contexto do racismo e da discriminação racial é, para mim, uma oportunidade de romper com silêncios e estereótipos (KILOMBA, 2019), mas, também, de transitar por uma complexa e densa reflexão, com discursos e construções históricas embargadas em violência e ódio que nos tiram o ar. Isso porque os processos raciais surgidos no Brasil desde a chegada dos agentes colonizadores ainda ressoam na atual dinâmica social em nosso país, em um passado-presente colonial vivaz (AMADOR DE DEUS, 2019).

Não apenas o modo de organização da sociedade escravocrata de outrora, mas de toda a sua base, de pensamentos eurocentristas/colonialistas/heteropatriarcais, como nos situa Akotirene (2019), ditam muito das relações de poder, saber e ser (MALDONADO-TORRES, 2019) sobre o que pode ou não ser considerado como negro ou como “ser negro”, tanto dentro quanto fora da vivência das pessoas negras. São marcas discursivas (BHABHA, 1978; SODRÉ, 2020) estendidas por apenas 150 (cento e cinquenta) anos de pós-abolicionismo – em comparação a um processo escravista de aproximadamente quinhentos anos – que ainda interpelam os processos de autopercepção étnico-raciais na continental extensão brasileira, produzindo trajetórias de vida distintas dentro de um mesmo grupo social e racial (MUNANGA, 2004).

É imperativo cada vez mais oportunizar a reflexão sobre a comunicação das existências historicamente silenciadas, especificamente das populações negras, bem como sua importância e as construções perceptivas de suas existências, e os sentidos que dão a ela, ao longo deste pós-abolicionismo. Assim, como Amorim (2021, p. 09) indaga sobre “[...] Qual a importância da comunicação dos oprimidos e das oprimidas, os/as “esfarrapados/as do mundo” (FANON, 1968; FREIRE, 1985; 2011b), nas lutas anticapitalista, antirracista, anti-heteropatriarcal, anticapacitista, dentre outras?”, tenho como ponto inicial tratar da comunicação destas sujeitas e sujeitos no contexto urbano e amazônico belenense para compartilhar suas visões de si, suas comunicações de si, seus olhares através do que é dito sobre si mesmo (COLLINS, 2016).

A temática da pesquisa surge não apenas a partir da vivência de intelectual orgânica<sup>1</sup> (GRAMSCI, 1968) que a minha experiência particular de mulher negra me possibilitou, mas, principalmente, com o maior contato com o meio acadêmico no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA), uma vez que aflora a necessidade da compreensão e da reflexão do que considero basilar ao pesquisar as populações negras contemporâneas, que é como estas percebem e comunicam a si mesmas em seus cotidianos, em seus espaços ocupados e em suas histórias pessoais, especialmente em uma perspectiva de pesquisa negra e decolonial, uma vez que estreitar esse tipo de conhecimento ainda é um desafio dentro do Ensino Superior. Comumente, a Academia compreende que ao formular perguntas, levantar hipóteses e temas de pesquisa, os estudiosos são sempre influenciados por seus próprios valores e concepções, e, desta forma, concordando com tal compreensão, afirmo estar ciente de que assim o fui. Reconheço que minha vivência enquanto negra define tanto o lugar de onde falo quanto de certas motivações do por que falar do que falo.

Assim, partindo do pressuposto de que não há atitudes neutras nos processos de investigações, e que reflexões e análises metodológicas são posições aportadas em escolhas politicamente e subjetivamente articuladas (GROSFOGUEL, 2019), opto por tecer este estudo em primeira pessoa, em um processo de escrevivência (EVARISTO, 2020) onde, ao trazer as experiências de outros indivíduos, como sujeita desta escrita em particular, também trago a responsabilidade do pertencimento à coletividade que retrato. A escrevivência de Evaristo (2020) surge, à priori, como um neologismo e ascende à categoria de conceito que diz respeito a escrita de vivências negras brasileiras pelo tecer de mãos negras, geralmente de mulheres negras, conhecedoras e detentoras das heranças das matriarcas escravizadas, e suas descendências, com os dons de contar histórias não mais para ninar o sono dos da Casa Grande, mas para acordá-los e para retomar a autonomia de si, de suas próprias falas e histórias.

Sou mulher negra, e assim me posiciono, pois a questão da negritude foi a que mais marcou a minha existência. Nasci no Amapá, mas desde poucos dias de nascida moro e vivo em Belém do Pará, e mais especificamente no bairro do Guamá – bairro periférico e de grande densidade demográfica belenense, que historicamente carrega grandes mazelas socioeconômicas de seu contexto de formação desordenada e desassistida pelo Estado. Tenho

---

<sup>1</sup> De acordo com Gramsci (1968), intelectuais orgânicos são aqueles que lutam para criar, socialmente, a consciência que correspondem aos interesses das classes que representam. O intelectual orgânico, diferente do intelectual tradicional, não desvincula-se das classes sociais de que veio e que o gerou, mas atua juntamente a ela para o reconhecimento de suas condições e necessidades apresentadas à sociedade.

noção que minha vivência é única e singular, visto que mais ninguém possui minha história, minha percepção e minha forma de interpretar de onde vim e de onde estou agora, assim como entendo que tal percepção não é dada ou facilitada, principalmente às pessoas em áreas de vulnerabilidade social, alimentar, financeira, de saúde, de moradia, de educação e segurança, como é o caso de grande parte dos moradores de periferias.

Geograficamente, minha experiência de vida é uma questão de “meio”, no qual tenho acesso tanto a uma realidade socioeconômica de um conjunto habitacional<sup>2</sup> construído através de um projeto urbanístico e de infraestrutura planejada, quanto do contexto socioeconômico das “baixadas” (SUDAM; DNOS; Pará, 1976), ou seja, de uma das maiores áreas periféricas da cidade que foi construída em um movimento totalmente diferente, acostumada a expressões de violência e chacinas. Por isso, certamente minha narrativa interseccional de mulher negra e periférica é mais uma que se constrói diariamente, em singularidade e significado, e da capacidade de tecer caminhos e narrativa próprios, como forma de manter viva e fazer resistir as ancestralidades que me trouxeram até aqui (AMADOR DE DEUS, 2019).

As herdeiras e os herdeiros da deusa são reprimidos, mas não se curvam. Criam associações. Estabelecem alianças. (Re)aproximam-se da África. Encontram semelhantes em outros territórios da África negra, de maneira a afirmar um discurso de unidade. Como dizia, a resistência venceu. Atravessou os tempos. Não cessou de tecer teias. Construiu redes. Atravessou, não apenas o tempo. Atravessou, também, o espaço e rompeu fronteiras. Em suma, atravessou o espaço circunscrito à Nação. [...] Nessa perspectiva, recupero e valido todas as ações de resistência das herdeiras e dos herdeiros de Ananse, protagonistas dessa trama, desde as lutas mais organizadas até às ações, muitas vezes solitárias, do africano escravizado que se suicidou ou à luta diária do ativista intelectual negro, encurralado pelo meio branco da Academia. Esse intelectual, embora solitário, não se intimida e não se exime de continuar malhando em “ferro”, que pode parecer frio, mas que, muitas vezes, poderá apontar para a abertura de novos horizontes, no campo epistemológico. (AMADOR DE DEUS, 2019, p. 31-32, 33).

Digo que a vivência como negra me impactou mais porque foi que a mais me foi colocada como problemática à minha vida, através de uma percepção de “não ser boa o bastante”, e um sentimento de deslocamento, sem espaço, em um não-lugar de ser, estar e existir; Ou melhor, em um espaço muito bem definido e delimitado para ser, estar e existir, quase em uma obrigatoriedade a ser cumprida. Como não-retinta, a questão da negritude me era colocada em pontos específicos ao longo da minha trajetória, como a própria possibilidade de questionar se eu era ou não negra – possibilidade que, reconheço, não é dada a todos os sujeitos negros – e que eu deixava as pessoas ao meu redor responderem.

---

<sup>2</sup> Conjunto Alacid Nunes, Guamá, Belém-PA.

Neste processo, por um longo tempo, me contentei com definições como “morena”, “clarinha”, “cor de jambo”, e também com frases tais quais “não diga que é negra, não diga isso de você”, por exemplo, para formar quem eu era, em um espaço onde fui fortemente instruída, por meios formais e informais, que não haveria muitas possibilidades de futuros positivos a mim e a este corpo que me forma se eu dissesse que, sim, sou negra. Mas isto também seria engolir outra construção sobre mim que é externa a mim e à minha interpretação.

Por isso, nesta escrita, assim como neste processo de vida, exercito dar a este corpo negro que me forma mais possibilidades do que deram a própria significação de negra, a este corpo que é mulher mais amplitudes de ser mulher, e a este corpo de periferia mais significados do que a periferia pode produzir para além de números em estatísticas de cadernos policiais, em um constante enunciativo de ser isso “e” aquilo, “e” muito mais, apesar dos contextos adversos à esta minha realidade interseccional. E, assim, incito que as sujeitas e os sujeitos que aqui relatarão suas trajetórias também tragam suas vozes e percepções sobre estes corpos que são e que querem ser, sobre suas possibilidades e compreensões de vida, de vidas negras (“e” periféricas, “e” muito mais), nas relações com os lugares que ocupam, e significados que dão a suas existências e interesses na vida (ASANTE, 2009), não em uma tessitura subjetiva e individual, mas como unicidades que operam coletivamente.

Em Belém do Pará, cidade que abriga este trabalho, a fração populacional negra por longos períodos foi considerada inexistente, sendo posteriormente associada, em resquícios, às figuras do caboclo e do ribeirinho (SENA, 2021), figuras que, para Salles (1971), eram parceiras de sofrimentos e lutas na época escravista colonial. Assim, a negritude e os traços da cultura afrodescendente sofreram duras repressões históricas (MESQUITA E ALVES, 2015), mesmo tendo o gigante conglomerado do Grão-Pará massivas dinâmicas de tráfico negreiro de recepção internacional e comércio para o interior do Brasil (SALLES, 1971), e sendo Belém uma cidade onde 71,8% da população se declaram como negros (64,2% se declara como parda e 7,6% se declara preta), de acordo com dados do último censo demográfico nacional (IBGE, 2010).

Realizar, assim, um estudo sobre um grupo de pessoas negras da Amazônia urbana periférica belenense possibilita trazer à tona importantes aspectos da comunicação e de suas identidades: Sua história inclui a escravidão e a segregação, a migração para o Norte brasileiro e áreas da floresta Amazônica (SALLES, 1971; 2004), lutas por emancipação como

a Cabanagem – formada massivamente por pretos e pardos (RICCI, 2007), bem como a formação de resistências geográficas em mocambos e quilombos nos arredores da cidade de Belém (CEDENPA, 1989), além dos levantes dos múltiplos movimentos negros por justiça e equidade social das populações negras amazônicas paraenses (CONCEIÇÃO, 2017; AMADOR DE DEUS, 2020) frente às diferentes situações que escancaram o genocídio das populações negras contemporâneas (RAMOS DA SILVA, 2021).

Como população negra e escravizada, seu passado político envolve tardia acessibilidade ao voto, bem como ao espaço escolar, e separação dos canais formais de poder, de representatividade e de comunicação (KILOMBA, 2019), de bens de consumo e serviços e à própria percepção de cidadãos de direitos (SANTOS, 1997; 2005), e sua vida econômica pode ser caracterizada como desfavorecida em comparação com os ditos não-negros ou brancos (IBGE, 2010).

Diante dessa abordagem, o estudo tem como centralidade as trajetórias de vida de um grupo de sujeitas e sujeitos negros da área urbana periférica da cidade de Belém do Pará, e suas interpretações e vivências sobre a questão racial por eles perpassada. Sendo assim, a problemática configura-se em: Como se constituem os processos comunicativos de um grupo de jovens negras e negros em relação às suas vivências e resistências raciais no espaço amazônico urbano de Belém do Pará?

Quanto ao objetivo geral, este se constitui em refletir como foram tecidas as trajetórias de autopercepção racial dos jovens negras e negros da área urbana de Belém do Pará e de que modo estes compreendem a questão racial dentro de suas vivências e, quanto aos objetivos específicos, estes são: 1) Compreender quais significados que a “raça” implica nas relações e nas comunicações em sociedade; 2) Conhecer quais as interpretações que as sujeitas e os sujeitos interlocutores da pesquisa possuem sobre a questão racial em suas vivências; 3) Refletir sobre quais as interpretações que as sujeitas e os sujeitos interlocutores da pesquisa possuem acerca da questão afro-amazônica com base em suas vivências.

Produzir discussões sobre um grupo de jovens negras e negros da Amazônia urbana belenense requer uma visão de que estas e estes são plurais, dinâmicos, subjetivos, e cujas trajetórias aqui relatadas representam casos específicos que produzem e articulam saberes atrelados às suas vivências e aos seus lugares de fala. Serem pessoas que se identificam como negras e negros e que retratam suas compreensões sobre esta questão em suas vidas não necessariamente os torna ativistas ou militantes dos movimentos negros, apesar de que suas

trajetórias de vida aqui trazidas possibilitam reflexões e discussões sobre identidades de uma coletividade permeada por lutas e conflitos.

Como retrata Zélia Amador de Deus (2019, p. 27), as questões raciais no Brasil têm sido tratadas pela Academia desde o século XIX, entretanto, entender esta questão racial como causadora de injustiça social ainda é uma abordagem recente no sentido de demonstrar que “o racismo e a discriminação racial condenam a população negra no Brasil à desigualdade”. É com base neste contexto que importa refletir sobre a maneira com que as populações negras percebem a si mesmas e como retratam suas trajetórias a partir de si mesmos, uma vez que, segundo Munanga (1990; 2019), as identidades individuais negras constroem suas identidades coletivas, as quais são as bases dos movimentos negros e de suas lutas pró-cidadania.

Esta pesquisa, ainda, se articulou com base no Coletivo/Grupo de Estudos e de Pesquisa Cidadania Comunicativa e Educação na Amazônia (CNPQ-UFPA)<sup>3</sup>, do qual faço parte, que tem na sua centralidade a busca por compreender não só a comunicação popular das sujeitas e dos sujeitos da região como também suas lutas por cidadania através das múltiplas práticas socioculturais emancipatórias na Amazônia, surgidas a partir da luta sociopolítica travada cotidianamente frente às opressões da dominação como o capitalismo, o racismo, o heteropatriarcado, o capacitismo, etc (AMORIM, 2018). Desta maneira, o coletivo/grupo de estudos dedica-se a tratar da cidadania das “minorias” sociais e suas práticas comunicativas, epistemologias periféricas e o direito à palavra e à educação das oprimidas e dos oprimidos e foi meio articular central no desenvolvimento da pesquisa.

A pesquisa também contempla a proposta geral do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM/UFPA) no sentido de promover reflexões sobre os fenômenos comunicacionais, sobre suas relações com práticas socioculturais atuais no contexto Amazônico, e seus reflexos à sociedade local, neste caso, a sociedade belenense, assim como as implicações nos processos identitários do grupo social estudado, indo de encontro com a linha de pesquisa “Comunicação, Cultura e Socialidades na Amazônia”. Esta pesquisa, ainda, anseia engrossar a quantidade de estudos, presentes e futuros, que tratem da questão racial e que possam fortalecer as bases para a eliminação das desigualdades sociais causadas pela discriminação racial na sociedade brasileira visto que, de acordo com Muniz

---

<sup>3</sup> PPGCOM – Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia/ UFPA. **Projetos de Pesquisa**, Cidadania Comunicativa: Lutas por direitos nas periferias da Amazônia. Belém, 07 nov. 2019. Disponível em: <https://ppgcom.ufpa.br/index.php/projetos-de-pesquisa>. Acesso em: 20 nov. 2021

Sodré (2019, p. 885), as pesquisas sobre questões raciais apresentam um forte papel político: de fazer emergir uma “classe intelectual negra que estava submersa”.

Acredito que o presente trabalho me tenha trazido contribuições tanto pessoais quanto acadêmicas, pois me remeteu a uma reflexão sobre minha condição enquanto mulher, negra, periférica e mestranda, em um ambiente de estudos de cunho patriarcal e eurocentrista, como a grande maioria do sistema acadêmico ainda é, e dos desafios às construções epistemológicas alternativas neste contexto; todavia, também, corrobora para contribuições sociais, no sentido do entendimento destas relações como um conglomerado de consequências históricas, políticas, econômicas e culturais, que influenciam a forma como são construídas as narrativas locais, tanto a minha quanto as demais aqui retratadas.

### **1.1. Percurso (Afro)centrado nas sujeitas e nos sujeitos.**

O percurso teórico-metodológico busca focalizar nas experiências contra-hegemônicas negras no intuito de refletir sobre as interpretações comunicativas, por meio das trocas, onde a escuta e a fala criam espaço para compartilhamento das compreensões e experiências vividas pelo grupo entrevistado, em suas existências e resistências (BERNADINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSGOUEL, 2018). Neste sentido, este estudo é dito qualitativo por sua finalidade ser traduzida em algo que não pode ser quantificado, visto que “nem tudo é mensurável porque nem tudo que é importante é material” (MAZAMA, 2009, p. 122), fazendo uso de uma de suas premissas metodológicas para a realização de pesquisas no campo da afrocentricidade.

De forma resumida, então, os princípios metodológicos da africologia são os seguintes: toda investigação deve ser determinada pela experiência africana; o espiritual é importante e deve ser colocado no lugar devido; a imersão no sujeito é necessária; o holismo é imperativo; deve-se confiar na intuição; nem tudo é mensurável porque nem tudo que é importante é material; o conhecimento gerado pela metodologia afrocêntrica deve ser libertador. (MAZAMA, 2009, p. 122).

Assim sendo, inicialmente, realizei a pesquisa exploratória a fim de descrever a respeito das principais características dos tópicos a serem analisados (GIL, 2007), e, seguidamente, por meio do levantamento bibliográfico, “[...] a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (GIL, 2008, p. 50), centrada nos temas da “comunicação e discurso racial”, “relações raciais no Brasil e na Amazônia”, especificamente em Belém do Pará, e sobre “narrativas negras”, encontrando subsídios nas escritas de Abdias do Nascimento (2016), Achille Mbembe (2014; 2016), Aimé Césaire (1978), Anibal Quijano (1992; 2005), Beatriz Nascimento (2006), CEDENPA (1989),

Conceição Evaristo (2020), Frantz Fanon (1968; 2008), Kabengele Munanga (1988; 2004), Karla Akotirene (2018), Lélia Gonzales (1988), Milton Santos (1997; 2005; 2007), Molefi Kete Asante (2019), Neusa Sousa (1983), Nilma Bentes (2022), Nilma Lino Gomes (2019), Ramón Grosfoguel (2018), Silvio Almeida (2020), Vicente Salles (1971; 2004), Zélia Amador de Deus (2004; 2019; 2020), dentre outros autores, com base em um contexto latino-americano, brasileiro e amazônico paraense de produção do conhecimento.

Em um segundo momento, segui ao estudo de campo onde foi levantada a problemática da pesquisa, estabelecendo uma interação com as sujeitas e os sujeitos que fazem parte da realidade abordada, construindo um conhecimento de caráter empírico e baseado em experiências vividas (COLLINS, 2019; HOOKS, 2019). Patrícia Hill Collins (2019), assim como Bell Hooks (2019), reconhecem a importância da demarcação das localizações sociais e raciais que ocupam os que pesquisam e os que produzem conhecimento nas áreas subalternizadas das estruturas de poder, onde a experiência vivida surge a partir da afirmação de suas existências como um ato de qualificação epistêmica, demonstrando fortes implicações destas experiências corpo-sensoriais (BERNADINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSGOUEL, 2018) dentro dos estudos sobre e das populações negras, evidenciando, inclusive, a necessidade da criação de metodologias alternativas que validem as existências não suportadas por estruturas de metodológicas positivistas historicamente institucionalizadas – principalmente no campo das ciências sociais.

Desta forma, me utilizo da teoria da Afrocentricidade (ASANTE, 2009) como norteador teórico e metodológico, uma vez que esta teoria surge com base na articulação das contribuições de diversos movimentos políticos, artísticos, culturais e intelectuais dos povos de origem africana no mundo, e significa a proposição de um reposicionamento epistemológico. A ideia Afrocêntrica recoloca no lugar de centro as produções e pensamentos em níveis culturais, econômicos, psicológicos e históricos dos povos africanos/negros<sup>4</sup> e de seus descendentes, abarcando também os contextos afrodiáspóricos, em posição de centralidade de modos de produção de conhecimento e de visão e interpretação de mundo sendo, assim, uma prática e uma perspectiva de vivência onde africanos/negros operam como agentes e percussores sobre sua própria história, imagem e interesses (ASANTE, 2009).

---

<sup>4</sup> Ao longo do texto, Asante (2009) se refere às pessoas negras/os como africanos, contudo, é explicado em nota de rodapé que por africanos entendem-se tanto os negros pertencentes quanto os que passaram por diáspora e e seus descendentes.



Um agente em nossos termos é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. [...] Qual o significado prático disso no contexto da Afrocentricidade? Quando consideramos questões de lugar, situação, contexto e ocasião que envolvam participantes africanos é importante observar o conceito de agência em oposição ao de desagência. Dizemos que se encontra em desagência qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo. (ASANTE, 2009, p. 94-95, supressão nossa).

Metodologicamente, Molefi Kete Asante (2009) situa cinco conceitos do método afrocêntrico como os requisitos mínimos para a realização de uma pesquisa que se proponha abordar qualquer assunto de maneira afrocêntrica, os quais foram agrupados no quadro abaixo:

Quadro 1 – Cinco conceitos do método Afrocêntrico segundo Asante (2009).

Conceito	Significado metodológico
Interesse pela localização psicológica	Refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa negra em dado momento da história. Diz respeito se a pessoa negra retrata os demais negros como “outros” e, portanto, diferentes dela. “Quando o afrocentrista afirma ser necessário descobrir a localização de alguém, refere-se a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua cultura” (ASANTE, 2009, p. 96-97).
Compromisso com a descoberta do lugar africano como sujeito	“[...] o propósito do afrocentrista é demonstrar um forte compromisso de encontrar o lugar do africano como sujeito em quase todo evento, texto, ideia. [...] Embora sejamos capazes de determinar o que a pessoa é em dado momento, não podemos saber de tudo que ela pode vir a ser amanhã. Ainda assim, devemos ter o compromisso de descobrir onde uma pessoa, um conceito ou uma ideia africanos entram como sujeitos em um texto, evento ou fenômeno” (ASANTE, 2009, p. 97).
Defesa dos elementos culturais africanos	“O afrocentrista está preocupado em proteger e defender os valores e elementos culturais africanos como parte do projeto do mundo. [...] O afrocentrista [...] usa todos os elementos linguísticos, psicológicos, sociológicos e filosóficos para entender os valores culturais africanos [...] o afrocentrista encontra, tanto quanto possível, a autêntica compreensão africana desses elementos, sem impor interpretações eurocêntricas ou não-africanas” (ASANTE, 2009, p. 97-98).
Compromisso com o refinamento léxico	“[...] o afrocentrista deseja saber se a linguagem usada em um texto é baseada na ideia dos africanos como sujeitos, isto é, se o escritor tem alguma compreensão da natureza da realidade africana. [...] O pensamento afrocentrado se engaja no processo de desvelar e corrigir as distorções decorrentes desse léxico convencional da história africana” (ASANTE, 2009, p. 98-99).
Compromisso com uma nova narrativa da história da África	“Podemos presumir que o afrocentrista tenha clareza para perceber que uma das obrigações fundamentais do intelectual é avaliar a situação de pesquisa e então intervir de maneira adequada” (ASANTE, 2009, p. 99).

Fonte: Fonseca, 2023.

Com base nos pressupostos supracitados, a pesquisa foi encaminhada à reflexão dos relatos de vida do grupo de sujeitas e de sujeitos interlocutores verificando como estas e estes se posicionam em relação à coletividade histórico-social que fazem parte, com base nos “[...] elementos linguísticos, psicológicos, sociológicos e filosóficos para defender os valores culturais africanos [negros]” e, especialmente, objetivando a construção de uma nova narrativa sobre estes indivíduos. Embora Asante (2009) enfatize a importância da retomada da história antiga africana/negra, que está sendo reescrita de uma perspectiva afrocentrada, assim como Sena (2021), atento para a escrita da história negra presente, que precisa considerar visões contemporâneas de mundo sobre como a condição africana/negra se atualiza em novos territórios, especificamente no território amazônico urbano belenense.

[...] Se reconhecer afrocentrista e descendente africano precisa ter em vista as atualizações que o ser negro/a, ser africano/a sofrem quando entram contato com outras culturas e povos. Torna-se necessário dar conta do processo de refração e encruzilhamento produzido pela diáspora negra em contextos locais. Desse modo, se o afrocentrismo é, portanto, uma visada epistêmica, um modo de abordarmos os fenômenos (ASANTE, 1991; 2009), precisaremos entender como ele se atualiza localmente para pensarmos nossas demandas. (SENA, 2021, p. 168, supressão nossa).

Ainda, por meio de Kilomba (2019) e Paul Mecheril (1997), também é acrescida à Teoria Afrocêntrica a metodologia centrada nos sujeitos, por ser uma tessitura que, também, busca examinar experiências, percepções e negociações de identidades através das interpretações e perspectivas produzidas pelas sujeitas e pelos sujeitos. Por meio da expressão da própria realidade e experiências, faço uma pesquisa “entre iguais” (KILOMBA, 2019, p. 82), entre (inter) locutores, que falam e que também são ouvidos, não me voltando à elas e eles como objetos de pesquisa, mas como subjetividades conscientes, aqui colocados por meio da embasamento crítico apoiado em pesquisadores na temática dos relatos providos de modo a produzir uma rica base de conhecimentos com bases em suas vivências cotidianas nos espaços que ocupam. Por isso, digo que a metodologia não é apenas Afrocentrada, mas (afro)centrada nas sujeitas e nos interlocutores.

As sujeitas e os sujeitos surgem na pesquisa com base nestas e nestes: perceberem-se enquanto negras e negros, demonstrarem interesse em contar seus relatos de vida acerca da questão racial em suas vidas; apresentarem disponibilidade para o relato de suas vivências, tanto fisicamente quanto virtualmente – tendo sido a modalidade virtual adotada como alternativa ao prosseguimento da pesquisa durante o período de isolamento social e de aumento nas taxas de contaminação viral pelo Coronavírus (MILLER, 2020). Após os contatos, via redes sociais (Instagram e Whatsapp) e por intermédios de familiares e amigos

que tinham conhecimento da existência da pesquisa, os relatos foram transcritas para composição do material escrito da dissertação, e podem ser encontradas na íntegra no Apêndice B desta pesquisa.

Assim, as conversas, ocorridas de outubro de 2021 ao mês de abril de 2022, giraram em torno de quatro questões norteadoras:

- I) Como as sujeita e os sujeitos se identificavam racialmente;
- II) Como havia ocorrido este trajetória de se identificarem enquanto pessoas negras;
- III) Qual é a compreensão destas sujeitas e sujeitos sobre serem pessoas negras nos espaços em que ocupam socialmente;
- IV) Quais entendimentos trazem de suas vivências negras em relação espaço amazônico urbano da cidade de Belém.

Neste período, 10 (dez) conversas foram realizadas, das quais 06 (seis) foram selecionadas por apresentarem aspectos distintos em relação aos demais relatos, sendo as interlocutoras e os interlocutores apresentados ao longo do trabalho sob a forma de nomes fictícios a fim de resguardar seus anonimatos. O anonimato, aqui, foi questão discutida com os interlocutores e que surgiu como alternativa para suas nomeações, visto que os assuntos debatidos nos relatos geram sentimentos de dor e angústias, sendo o anonimato sob nomes de personagens culturais de suas escolhas a opção que lhes pareceu mais confortável.

Ressalto que as conversas ocorreram, também, de acordo com a ética do cuidado (COLLINS, 2019), apoiada no valor da expressividade individual, na valorização do lugar das emoções de quem está relatando e na capacidade de empatia por cada um, uma vez que historicamente muitos relatos sobre experiências negras no Brasil, inclusive na perspectiva do que traz Conceição Evaristo (2020), trazem à tona dores e traumas ainda não suportados e uma dificuldade em abrir-se para relatá-los, sendo justamente por meio da empatia o estabelecimento da confiança entre quem fala e quem ouve.

Patricia Hill Collins (2019) reproduz a fala de uma pesquisadora negra em relação a uma entrevistada que relatou suas experiências dolorosas com a expectativa de que assim, relatando o que passou, algo pudesse ser feito futuramente para evitar que outras passassem pela mesmo. Para Collins, “[...] Se não acreditasse em sua empatia, seria difícil para ela falar” (COLLINS, 2019, p. 172) e, neste mesmo sentido, trago a fala de Assis (2022)<sup>5</sup>, ao final de

---

<sup>5</sup> Perfil do sujeito interlocutor da pesquisa será melhor explanado no tópico seguinte.

sua entrevista, em que pede que esta possa ser trazida ao trabalho como meio para que outras pessoas também vejam em seu relato um apoio para a superação dos momentos dolorosos do trajeto de vida da pessoa negra.

[...] Até porque essas perguntas me lembram coisas bem duras que me assombram um pouco, mas que é bom manter fresco na memória [...] Eu agradeço se tu colocar [minha entrevista, minhas lembranças dolorosas]. É uma utilidade para quem ler. E que não precise passar por isso por mais tempo que o necessário, sendo "necessário" uma palavra injusta, porque ninguém merece isso. (ASSIS, 2022, supressão e modificação nossa).

Com a fala do interlocutor Assis (2022), é notório quão necessário ainda é a pauta das interpretações comunicativas das experiências das populações negras contemporâneas, de modo que contribuam à uma melhor resolução das problemáticas imputadas à vidas dos perpassados pela arbitrariedade e pelos estigmas da condição racial. Algumas dessas vivências são aqui trazidas pelas sujeitas e pelos sujeitos interlocutores, em suas particularidades e similitudes, as quais serão apresentadas no tópico seguinte.

## **1.2. Centralizando a discussão: as sujeitas e os sujeitos interlocutores da pesquisa e suas vivências**

Para tratar de qualquer situação a que se propõe a pesquisa, prioritária é a aproximação com a realidade vivenciada pelas sujeitas e pelos sujeitos do trabalho. Digo que a pesquisa possui dois lócus, um geográfico que se situa no ambiente urbano e periférico de Belém do Pará (cidade que abriga a vivência das interlocutoras e dos interlocutores), e outro de caráter histórico e social, o lócus de enunciação das pessoas negras em uma sociedade racista e multirracializada.

Desta forma, as sujeitas e os sujeitos interlocutores do trabalho são os que se percebem como pessoas negras independente de qual for a concepção que possuam sobre o termo, uma vez que normalizaram-se definições e categorizações arbitrárias e pseudocientíficas como marcos definidores do que seria ou não uma pessoa negra, como a estabelecida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (doravante IBGE), que define negros como aqueles que se autodeclaram pretos (negros retintos/de tom de pele mais escuro) ou pardos (negros não-retintos/de tom de pele mais claro) (OSORIO, 2003).

Importante neste quesito, no entanto, é a questão da identidade étnico-racial, ou seja, o “[...] sentimento de pertencimento a um grupo racial ou étnico, decorrente da construção social, cultural e política” (OLIVEIRA, 2004, p. 57, supressão nossa), sendo este sentimento

relacionado com a história de vida, a socialização, a educação e a consciência adquirida diante das construções raciais ou étnicas de uma determinada cultura. Este sentimento de pertencimento, ainda, embasa-se fortemente nas vivências e experiências que estas sujeitas e estes sujeitos notam dentro da sociedade em que vivem, multiétnica e, mesmo assim, racista.

Em “Erguer a Voz: Pensar como feminista, pensar como negra”, bell hooks (2019) usa os conceitos de “sujeito” e “objeto” argumentando que sujeitos são aqueles que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (HOOKS, 2019, p. 42, modificação nossa) e, os objetos, contudo, são aqueles cuja realidade e identidade é definida por outros. Nesse sentido, as sujeitas e os sujeitos interlocutores da pesquisa exprimem as compreensões de suas realidades cotidianas por meio de interpretação e palavras próprias, baseados em seus relatos subjetivos, suas auto-percepções e suas narrativas orais biográficas, onde falam por si mesmos e em seus próprios nomes.

Estas vivências aqui trazidas constroem narrativas que emergem por meio da memória individual de cada sujeita e sujeito, a qual, “[...] é falha, lacunar, e entrecortada das memórias coletivas [e] [...] se complementa de uma ‘tagarelice’ de trocas sociais e simbólicas” (COSTA, NUNES E COSTA, 2022, p. 37, supressão e modificação nossa). Ainda, apesar da pluralidade das interlocutoras e dos interlocutores, em vivências e experiências, para Munanga (1990), as pessoas negras partilham memórias, em um conjunto de memórias íntimas acrescidas de memórias coletivas, por meio de um passado comum compartilhado.

No caso da sociedade afro-brasileira, como de qualquer outra, a memória é constituída de um lado pelos acontecimentos, personagens e lugares vividos por este segmento da sociedade, e de outro lado pelos acontecimentos, personagens e lugares fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, passado cultural africano, passado enquanto [escravizado]). O sentimento de pertencer à determinada coletividade está baseado na apropriação individual desses dois tipos de memórias, que passam, então, a fazer parte do imaginário pessoal e coletivo (MUNANGA, 1990, p. 113, modificação nossa).

Escrevivência (EVARISTO, 2020, p. 30) surge, então, na pesquisa por ser o termo que melhor retrata a tessitura por mãos e mentes negras de outras experiências de sujeitas negras e dos sujeitos negros brasileiros, um convite a trazer “[...] a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada” e que Conceição Evaristo (2020) constrói como modo a afirmar a sua origem, celebrar a sua ancestralidade e resgatar a conexão “tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana”. Assim, apesar de todos terem se declarado negras e negros em suas narrativas,

assumir este fato, para a maioria, pode ser percebido como algo ainda em construção, em um comprido e constante processo de tornar-se negro (SOUSA, 1983).

A seguir, segue-se uma breve apresentação das interlocutoras e dos interlocutores do trabalho, 06 (seis) no total, de acordo com as descrições que proferiram de si mesmos ao longo das conversas realizadas para a pesquisa.

- Assis<sup>6</sup> tem 24 anos, se autopercebe como vivente de uma questão de *meio* (ASSIS, 2022), como citado mais acima na pesquisa, por não perceber-se sujeito de branquitude e nem de negritude. Reside no bairro da Agulha, no distrito de Icoaraci (área não-central em relação à Belém), e estuda licenciatura em filosofia pela Universidade Federal do Pará.
- Alcione<sup>7</sup> tem 29 anos, se autopercebe como mulher *preta*. Trabalha como técnica de enfermagem em um hospital privado da capital e reside no bairro do Guamá, e fez questão de dizer que é do signo de aquário. Alcione disse que achava que a questão racial em sua vida, até a realização da sua contribuição à pesquisa, como algo finalizado em sua vida, e que se quando jovem teve problemas em aceitar sua realidade (racial e de classe, como a mesma enfatiza), buscou alternativas próprias para “resolver” a situação.
- Gil<sup>8</sup> tem 23 anos, se autopercebe como homem *negro*. É músico, com aproximadamente 07 anos de carreira no mercado belenense, e reside no bairro da Marambaia. Gil diz que desde muito cedo sentia que era negro, e não apenas “moreno” como sua avó muitas vezes o dissera, mas que por meio da música altamente crítica do Racionais MC (o maior grupo de rap do Brasil com músicas críticas e atemporais sobre a realidade de violências, carências e resistências das pessoas negras e periféricas no Brasil) que pôde despertar para sua realidade racial, cujos posicionamentos segue levando para a vida.

---

<sup>6</sup> Relacionado ao jornalista, contista, cronista, romancista, poeta e teatrólogo, e um dos maiores nomes da literatura brasileira, Machado de Assis (1839-1908, Rio de Janeiro – Brasil). ABL – ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Machado de Assis. **Biografia**. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/machado-de-assis/biografia>. Acesso em: 18 abr. 2022.

<sup>7</sup> Relacionado à cantora, compositora e multi-instrumentalista brasileira, Alcione (1947, Maranhão – Brasil). RIBEIRO, M.; MEDEIROS, T. A cena do Samba. **Rádio Senado**, Senado Federal, 20 nov. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/cena-do-samba-1/2020/11/20/alcione-2>. Acesso em: 18 abr. 2022.

<sup>8</sup> Relacionado ao compositor, músico e imortal da Academia Brasileira de Letras, Gilberto Gil (1942, Bahia – Brasil). ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL. **Gilberto Gil**, 03 abr. 2021. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa2914/gilberto-gil>. Acesso em: 18 abr. 2022.

- Nina<sup>9</sup> tem 25 anos, se autopercebe como mulher *negra não-retinta*. É mestranda na Universidade da Amazônia e reside no bairro do Guamá. Nina relata ter consciência de suas raízes europeias, indígenas e africanas, mas diz que de todas, a questão negra foi a que mais lhe foi imposta como problemática e, desta forma, segue em seu processo identitário e de busca de informações para o autoconhecimento de sua história e de lugar que ocupa na sociedade.
- Verê<sup>10</sup> tem 27 anos e se autopercebe como homem *negro, afro-amazônico*. Reside no bairro da Pedreira e produz conteúdos de lazer sobre a cidade de Belém por suas redes sociais. Verê vem de uma família com forte raiz em tradições religiosas e culturais negras, como um terreiro de pena e maracá que possuem e que fortemente o influenciou em seu posicionamento racial e sobre as pautas que defende neste sentido também.
- Zélia<sup>11</sup> tem 26 anos, se autopercebe como mulher *preta*. Sou bem retinta, meu cabelo é encaracolado. Zélia veio de uma raiz familiar é preta e morava em uma comunidade que se tornou remanescente quilombola, antes de vir residir na capital paraense para realização de curso de graduação. Zélia relata que teve grandes problemas em relação a sua percepção racial, mas que hoje, definitivamente, posiciona-se como mulher preta.

As diferentes vozes narrativas das interlocutoras e dos interlocutores supramencionados, aqui apresentadas em ordem alfabética de nomes fictícios adotados, entrecruzam-se para tratar de suas percepções de vida acerca dos mesmos tópicos a eles apresentados, em uma tessitura que permite pontos de vistas diferenciados para contrapor o discurso, a interpretação da história única (NGOZI ADICHIE, 2019). Assim, os relatos aqui escritos, ou escritos (EVARISTO, 2020), tratam-se de vivências que ao mesmo tempo são singulares e múltiplas, representações de um Eu Coletivo (ASANTE, 2009), ou seja, de

---

<sup>9</sup> Relacionada à pianista, cantora, compositora e ativista pelos direitos civis dos negros norte-americanos, Nina Simone (1933-2003, Carolina do Norte – Estados Unidos). BRUN-LAMBERT, D. *Nina Simone: The Biography*. London: Aurum Press, 2010.

<sup>10</sup> Relacionado ao cantor, compositor e considerado “Rei do Carimbó”, Mestre Verequete (1916-2009, Pará – Brasil). MILANI, L. O carimbó e o Mestre Verequete. **Portal Capoeira**, Cultura e Cidadania, 2017. Disponível em: <https://portalcapoeira.com/geral/cultura-e-cidadania/o-carimbo-e-o-mestre-verequete/>. Acesso em: 18 abr. 2022.

<sup>11</sup> Relacionada à artista, professora universitária, escritora e militante do Movimento Negro, Zélia Amador de Deus (1951, Pará – Brasil). AMADOR DE DEUS, Z. **Histórias do movimento negro no Brasil** - depoimentos ao CPDOC. [Entrevista concedida à] Verena Alberti e Amílcar Araujo Pereira. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/historia-oral/entrevista-biografica/zelia-amador-de-deus>. Acesso em 18 abr. 2022.

uma experiência que contempla um passado comum e um presente de vivências semelhantes dentro de uma coletividade.

Asante (1998, p. 31) relata, em uma perspectiva afrocêntrica, que apenas haverá a libertação das populações negras subalternizadas historicamente através da experiência em nós mesmos, a qual “[...] não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular”. E, neste sentido, é por meio das percepções e interpretação de si mesmos dos interlocutores, estruturadas em narrativas de vozes entrecruzadas, onde se pavimenta os caminhos desta escrita acadêmica.

### 1.3. Caminhos da dissertação

Visando responder às questões da pesquisa, a tessitura da dissertação desemboca em 06 (seis) caminhos (as seções), que se complementam e, gradativamente, constroem conhecimentos de ordem a “concluir” este trabalho. A seção I, **“Introdução”**, inicia o trabalho e sua temática, realiza minha apresentação e meu trajeto enquanto escritora e pesquisadora deste material, diz dos objetivos geral, específicos e das justificativas, bem como aponta a metodologia utilizada e apresenta as sujeitas e os sujeitos interlocutores do estudo.

A seção II, **“O que dizem as pesquisas sobre sujeitas e sujeitos negros na Amazônia belenense? Um estado do conhecimento”**, traz um estado da arte das pesquisas sobre populações negras amazônicas, especialmente da capital do estado do Pará, objetivando maior compreensão da temática pesquisada com base na evolução de outros trabalhos produzidos e que englobem o universo aqui abordado, possibilitando certo vislumbre de como se encontram as pesquisas sobre o assunto investigado.

Na seção III, **“Comunicação e poder: as invenções coloniais da “raça” e do “negro”**, é trazida a relação entre comunicação, discurso e poder com a invenção secular da raça (e racismo) por parte da lúdica e limitada mentalidade branca ocidental europeia do século XV-XVI, e que se implantou como sistema de organização do mundo de forma a se perdurar pelos séculos que se seguem.

A seção IV, **“Se dizer “negra” e “negro” como ato e desafio: trajetos e vivências das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa”**, surge com base nas interpretações individuais das sujeitas e sujeitos interlocutores da pesquisa, com base em seus entendimentos



como pessoas “negras” na sociedade brasileira. Estas interpretações são relacionadas com as formas com que o conceito “negro” é construído nacionalmente, e, à nível local, na sociedade belenense – local que abriga as vivências dos interlocutores/interlocutoras.

A seção V, **“Belém também é negra: Reflexões sobre a Afro-Amazônia belenense urbana”**, reflete sobre as interpretações que sujeitas e sujeitos interlocutores da pesquisa possuem acerca da questão afro-amazônida com base em suas vivências e compreensões, relacionando-as aos discursos historicamente construídos sobre o território Amazônico, sobre o colonialismo interno e sobre o contexto pluricultural e inter-étnico que compõe a cidade.

A seção VI, **“Considerações Finais”**, como o próprio título informa, contém as informações produzidas ao longo do trajeto do estudo de modo à atingir os objetivos propostos, sem, no entanto, comprometer-se em expor verdades absolutas e resolutivas sobre a temática abordada, com o entendimento de que todo conhecimento é transitório e sempre colaborativo ao crescimento e à acessibilidade das ciências em prol da sociedade – especialmente quando trato aqui de uma importante questão de grupos historicamente marginalizados e colocados em posições de desigualdade na sociedade brasileira.

## 2. O QUE DIZEM AS PESQUISAS SOBRE SUJEITAS E SUJEITOS NEGROS NA AMAZÔNIA BELENENSE? UM ESTADO DO CONHECIMENTO.

*“A carne mais barata do mercado é a carne negra”.*

*(Elza Soares)*

De modo a compreender como a construção de conhecimento acerca das vivências negras amazônicas no espaço da cidade de Belém vem sendo tratada em pesquisas, realizei um estudo da arte sobre a temática em questão, com foco nas produções realizadas no campo da comunicação. Desta forma, o tema **“Vivências negras em Belém”** foi utilizado nos buscadores de banco de dados das plataformas de teses e dissertações do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (doravante PPGCOM/UFPA), na base de dados do Repositório de teses e dissertações da Universidade Federal do Pará (doravante RIUFPA), na plataforma CAPES/Sucupira, na plataforma *Google Academics* e na plataforma Scielo.

O período pesquisado foi o dos últimos 10 (dez) anos, sendo compreendido entre os anos de 2012 à 2022. O levantamento das pesquisas encontradas permitiu a organização dos dados, a priori, em uma tabela que escala o número de publicações ao longo dos anos, dentro do período supramencionado, as quais estão dispostas nos quadros de acordo com as letras T (Tese), D (Dissertação), C (Capítulo de livro) e A (Artigo).

Tabela 1 – Produção escrita sobre “Vivências negras em Belém”, no período de 2012 à 2022 nos base de dados das plataformas de teses e dissertações do PPGCOM/UFPA, do RIUFPA), da CAPES/Sucupira, do *Google Academics* e da Scielo.

ANO/ PUBLICAÇÃO	PPGCOM/ UFPA	RIUFPA	CAPES/ SUCUPIRA	GOOGLE ACADEMICS	SCIELO	TOTAL/ ANO
2012	0	0	0	0	0	0
2013	0	0	0	0	0	0
2014	0	0	0	0	0	0
2015	0	0	0	0	0	0
2016	0	0	0	0	0	0
2017	0	1D	0	0	0	1
2018	0	0	0	0	0	0
2019	1D	0	1 <sup>a</sup>	0	0	2
2020	2D	0	0	1 <sup>a</sup>	0	3
2021	1D	0	0	1T; 4A; 1C	0	7
2022	0	0	0	1 <sup>a</sup>	0	1
<b>TOTAL/ PUBLICAÇÕES:</b>	4	1	1	8	0	14

Fonte: Fonseca, 2023.

A priori, a pesquisa localizou 28 produções acadêmicas sobre a temática negra em Belém, que abarcavam várias áreas de conhecimento: história, sociologia, antropologia, educação, linguística, psicologia, dentre outras. No entanto, foram escolhidas as pesquisas desenvolvidas sobre a perspectiva amazônica paraense, especificamente na cidade de Belém do Pará, totalizando as 14 (quatorze) produções destacadas na tabela acima, as quais compreendem 5 (cinco) dissertações, 7 (sete) artigos e 1 (um) capítulo de livro. Ainda, para chegar aos 14 trabalhos, foram revisadas as palavras-chave, os títulos e os resumos.

Importante ressaltar que no conjunto dos trabalhos localizados, existem estudos por pessoas que se declaram negras e amazônidas, partilhando seus entendimentos como pesquisadores que falam “de dentro” da temática a partir das vivências e conhecimentos advindos das experiências vividas, e que suscitam o debate sobre a dissertação trata.

### 2.1. Produções acadêmicas sobre “vivências negras em Belém” por base de dados.

No repositório de tese e dissertações do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA) foram encontradas 4 (quatro) dissertações.

Quadro 2 – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia brasileira belenense, com base no repositório de Teses e Dissertações em Comunicação, Cultura e Amazônia – PPGCOM/UFPA, no período de 2012-2022.

N.	AUTORES	TÍTULO	TIPO/ LOCAL	ANO
1.	ALVES SARRAF, M. T.	Belém também é afro: tensões discursivas na Amazônia urbana.	D	2019
2.	SILVA, L. P. R. da.	Agência de notícias jovens comunicadores da Amazônia: práticas de comunicação alternativa em defesa da juventude negra de Belém do Pará.	D	2020
3.	SILVA, M. P. da	MANSU NANGETU: território comunicacional de lutas e resistências do candomblé.	D	2020
4.	CONCEIÇÃO, R. C. da.	Comunicação que se faz comunidade na periferia: ancestralidade e vinculação na passagem Limoeiro, bairro do Jurunas, Belém, Pará.	D	2021

Fonte: Fonseca, 2023.

Na base de dados do Repositório de teses e dissertações da Universidade Federal do Pará (RIUFPA) foram encontradas 1 (uma) tese e 3 (três) dissertações.

Quadro 3 – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia brasileira belenense, com base na plataforma do RIUFPA, no período de 2012- 2022.

N.	AUTORES	TÍTULO	NÍVEL/ LOCAL	ANO
1.	CONCEIÇÃO, D.	Movimento Negro em Belém: ação coletiva de combate ao racismo e defesa de negras e negros.	D	2017

Fonte: Fonseca, 2023.

No banco de dados da plataforma CAPES/Sucupira foi localizada 1 (uma) tese no mesmo sentido da temática da presente pesquisa.

Quadro 4 – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia brasileira belenense, com base na plataforma de Periódicos da CAPES, no período de 2012- 2022.

N.	AUTORES	TÍTULO	NÍVEL/ LUGAR	ANO
1.	HARTEMANN, G.; MORAES, I. P. de.	Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia.	A	2019

Fonte: Fonseca, 2023.

Na base de dados da plataforma *Google Academics* foram localizadas 1 (uma) tese, 10 (dez) artigos e 1 (um) capítulo de livro.

Quadro 5 – Estado da arte de pesquisas sobre os sujeitos negros da Amazônia belenense, com base na plataforma *Google Academics*, no período de 2012 - 2022.

N.	AUTORES	TÍTULO	NÍVEL/ LOCAL	ANO
1.	SOUSA, S. F.	Rede de Mulheres Negras e Rede de Ciberativistas Negras - Pará - Construção identitária negra amazônidas coletiva e contra narrativas insurgentes.	A	2019
2.	PINHEIRO, T. L.; RODRIGUES, C. I.	Mediações visíveis na cidade: olhares sobre o racismo em Belém do Pará	A	2020
3.	BARRAL, T. O.; CASTRO, F. F.; CASTRO, M. R. N.	Festas pretas em Belém- performances identitárias e políticas na festa AFROnto	A	2021
4.	CONRADO, M.	O Meu Patrimônio É o Meu Modo de Vida, Que Ainda Não É História: A Amazônia negra e as contribuições de Lélia Gonzales	A	2021
5.	FONSECA, J. G. C.; SOUSA, S. F.; COSTA, G. DA S.	Um ensaio sobre mulheres negras na Amazônia Brasileira: uma história de exploração, opressão e violência na periferia da periferia	C	2021
6.	NAZARÉ, M. L.; GOMES, R. P.	A Rua dos Pretos: identidade, cultura e resistência da juventude negra em Belém do Pará	A	2021

7.	SOUSA, R. L. N.; AMORIM, C. R. T. C.	“Eu Sou Porque Elas São”: Resistência e práticas emancipatórias em um coletivo de mulheres negras de Belém do Pará	A	2022
----	---	---	---	------

Fonte: Fonseca, 2023.

## 2.2. O que dizem as produções encontradas?

Domingos Conceição (2017), em análise a história do Movimento Negro em Belém, conclui que há um Movimento Negro organizado na cidade, com características herdadas de seu tempo histórico, mas demonstra preocupação ao verificar que a prática coletiva de combate ao racismo, que articule as demais ações com todos os movimentos negros, encontra-se diluída em seu ponto de vista – em comparação a dinâmica histórica que o precedeu e o que ainda necessita ser realizado em prol de uma sociedade com maior equidade racial. A pesquisa do autor demonstra o quão importante são os movimentos negros na criação e estimulação da autoestima do povo negro, para o conhecimento de sua história coletiva, da criação de espaços seguros para partilha, para o conhecimento dos direitos já conquistados e para a produção de novas estratégias que possam afrontar as classes dominantes e racistas e proporcionar vidas com dignidade e sem distinção e desigualdades raciais e sociais.

Em dissertação, Alves Sarraaf (2019) investiga as construções discursivas dos discursos midiáticos produzidos na comemoração de 400 de Belém, verificando o caráter político e relacional destas materialidades comunicativas e como elas se relacionam com a cidadania e o direito de acesso à cidade, especialmente em relação a população afrodescendente e a comunidade afroreligiosa – grupo que foi afastado das comemorações oficiais da data. Como resultados, o autor verifica que na cidade de Belém existem regimes de poder e controle dos canais formais de comunicação que criam, moldam e publicizam a imagem da cidade de acordo com as pretensões governamentais e que, dentro desta imagem construída, ocorre uma lógica da invisibilidade das questões afrodescendentes (sua cultura, religiosidade e cosmovisão) nos discursos oficiais sobre a cidade, propiciando apagamentos e aniquilações simbólicas e culturais.

Hartemann e Moares (2019) demonstram a importância do conhecer as histórias da ancestralidade e as cosmologias africanas que antecederam as atuais populações da diáspora negra tanto na Guiana Francesa quanto na Amazônia de Belém. A pesquisa conclui que contar e ouvir as histórias de ancestrais, suas vivências e seu caminhar, criam bases que possibilitam a desobediência epistêmica e a luta por acesso pleno aos direitos sociais das populações

negras, em um entendimento de que olhar para o passado, para aqueles que criaram estratégias de resistências e vivências anteriores às nossas ajuda-nos a pavimentar as vias para o futuro que desejamos.

Por meio da pesquisa sobre redes ciberativista negras de mulheres amazônicas Sousa (2019) observa que as narrativas destas mulheres, sejam elas de vivências no campo, na cidade, nas beiras de rios ou nas estradas, formam-se mais fortes por meio dos elos de aquilombamento que o meio digital proporciona, através da partilha e da escuta e na produção de histórias e saberes que abraçam o pertencimento ao regional, as vivências subalternizadas e a oportunidade de protagonizar novas narrativas que rompem com discursos hegemônicos. Os resultados da pesquisa mostram que as vivências e sociabilidades negras amazônicas também ocorrem, fundamentam-se e fortalecem-se por meio do digital, do comunitário e da criação de espaços seguros de acolhimento e resistência no online.

Investigando os olhares sobre o racismo na cidade de Belém, Pinheiro e Rodrigues (2020) partem do pressuposto de que na capital paraense domina um discurso da “cidade morena” e de um povo moreno. Os autores verificam que a Morenidade atua como violento discurso sobre as identidades racializadas pelo contexto da miscigenação e que impacta diretamente as vivências das populações negras e as interpretações sobre racismo e relações raciais, onde o “moreno” evoca um eufemismo que mascara a construção racista e de negação à negritude que o criou.

Ramos da Silva (2020) disserta sobre como configuram-se as práticas comunicativas alternativas da Agência de Notícias Jovens Comunicadores da Amazônia em defesa da juventude negra belenense, especialmente frente à situação de extermínio da juventude negra periférica da capital do Pará, bem como as contribuições que um projeto comunicativo deste calibre desempenha na proteção às vivências da juventude negra periférica da cidade. Ao final, a pesquisadora considerou a Agência JCA como importante meio de mobilização, de conscientização de luta contra o extermínio das juventudes negras de Belém, demonstrando a importância de iniciativas como estas, de comunicação alternativa, crítico-reflexiva, educacional para a defesa das vivências das juventudes negras contra a violência.

Silva (2020), em dissertação ao PPGCOM/UFPA, pesquisa sobre o Mansu Nangetu enquanto um território comunicacional que vibra a resistência da matriz africana do candomblé no espaço amazônico. A partir da hipótese do Mansu Nangetu como um complexo território comunicacional, relacional de ativismo político e das imaterialidades, a

pesquisadora culmina que, a matriz africana amazônida, por meio da territorialidade do terreiro, opera como centro de resistência em prol da cidadania e dos direitos sociais das vivências candomblecistas, dos sentimentos, das lutas e das identidades destes sujeitos políticos de matrizes africanas e que atualizam a diáspora negra no território amazônico.

Barral, Castro e Castro (2021) refletem sobre a relação entre identificação social e empoderamento da juventude negra em Belém do Pará nas “festas preta” realizadas na cidade, as quais são marcadas pela valorização identitária e pela construção de referenciais éticos, políticos e estéticos comprometidos com a crítica social e que ressignificam a diáspora africana nos territórios amazônicos. Os autores entendem essas festas como uma performance identitária, com bases nos processos de sociação a partir do estilo, da música e do corpo das juventudes negras belenenses.

Conrado (2021) aborda as interpretações comunicativas sobre “Amazônia Negra” por meio das vivências de quatro mulheres negras e ativistas da Amazônia belenense. Com o artigo, a autora demonstra o poder de criação de epistemologias negras por meios das vivências, através das histórias de si, sobre os diversos pontos de vista e vida possíveis, e que são subtraídas da História oficial e do que foi/é pregado como Amazônia e Amazônia Negra.

Fonseca, Sousa e Costa (2021) concluem (e denunciam) em sua pesquisa a necessidade de teorias que abranjam adequadamente as vivências das mulheres negras amazônicas, suas realidades e complexidades socioculturais, visto que o feminismo negro brasileiro de bases sulistas e sudestinas não são capazes de compreender ou ver as múltiplas opressões das mulheres negras da região amazônica, demonstrando que o feminismo nestas áreas pode estar entrecruzado por um lócus enunciativo de colonialidade interna em relação aos espaços amazônicos. A pesquisa mostra a importância no enfoque da territorialidade e da regionalidade para a devida compreensão da realidade das mulheres negras da/na Amazônia no cenário dos debates nacionais.

Sousa e Amorim (2022) propõem compreender as resistências e práticas emancipatórias do coletivo Pretas Paridas de Amazônia, formado por mulheres negras e autônomas belenenses. As autoras concluem que coletivos de empreendimentos negros revelam consideráveis práticas emancipatórias pautadas em ideais de coletividade e solidariedade, e que cooperam para a superação das dificuldades estruturais provocadas por uma sociedade desigual pautada no preconceito racial e estruturas sociais machistas.

### 2.3. Contribuições das produções encontradas nos deixam

Foram evidenciadas 13 (treze) pesquisas relacionadas à temática da dissertação. A priori, é possível verificar que as pesquisas sobre Vivências negras em Belém podem ser divididas em dois grupos de tratativas: as que tratam de vivências e práticas individuais e as que tratam das vivências em coletividade. As pesquisas que tratam das vivências e práticas coletivas negras foram a maioria das pesquisas encontradas.

Apesar das aproximações e aportes teóricos semelhantes, nenhuma delas trata especificamente sobre “Vivências Negras Amazônicas: Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”. Contudo, dentre as produções localizadas a de Mônica Conrado (2021), intitulada “O Meu Patrimônio É o Meu Modo de Vida, Que Ainda Não É História: A Amazônia negra e as contribuições de Lélia Gonzales”, é a que mais se aproxima da temática da dissertação, uma vez que a partir de experiências vividas e das histórias pessoais traçam-se conhecimentos interpretativos e comunicações a partir de sujeitas negras, mesmo que não trate especificamente de interpretações sobre a questão racial.

No âmbito do campo da comunicação, as produções encontradas no repositório de teses e dissertações do PPGCOM/UFGA, a presente dissertação enseja produzir interpretações comunicativas de maneira a vislumbrar as histórias, relatos e processos individuais de um grupo de sujeitas e sujeitos negros, no mesmo sentido da produção de Conrado (2021) sobre as visões de Amazônia Negra trazidas por mulheres negras e ativistas, pois, para a autora:

É a tentativa de compreender a categorização de mulheres negras Amazônicas de modo diverso, plural e não como categoria definidora, como algo dado, e sim em constante resignificação a partir de suas experiências e de sua referência de mundo, de lugar, e de sociabilidades: a Amazônia Negra como referência de mundo e de estar no mundo. (CONRADO, 2021, p. 286).

Desta forma, as vivências negras e suas interpretações podem e devem pautarem-se nas experiências vividas e nas histórias de si como base para a construção de conhecimentos empíricos e de se fazer conhecer as diversas formas de ser e viver na Amazônia negra belenense, a partir de critérios críticos-reflexivos, através de formas heterogêneas de ser, estar e criar na Amazônia urbana de Belém, nutrindo epistemologias dissidentes, contra-hegemônicas que salientam lutas e resistências do cotidiano que as sujeitas e sujeitos negros ocupam.



### 3. COMUNICAÇÃO E PODER: AS INVENÇÕES COLONIAIS DA “RAÇA” E DO “NEGRO”

*“Um dos maiores crimes que os brancos cometeram foi ensinar os negros a não se gostarem”.*

*(MALCOM X)*

Nesta primeira seção da dissertação, trato da relação entre comunicação, discurso e poder com a invenção secular da “raça” (e racismo) e do “negro” por parte da mentalidade branca ocidental europeia do século XV-XVI, e que se implantou como sistema de organização do mundo de forma a se perdurar pelos séculos seguintes.

Por meio de Sodré (2018; 2019; 2020) compreende-se a raça como fato relacional, tal qual a comunicação, e que também afeta a comunicação, de modo a construir discursos odientos com base na forma social, generalizando a exclusão, o distanciamento e segregação social e espacial das pessoas demarcadas racialmente como “negras”.

#### 3.1. A “raça” e “negro”: persistentes invenções coloniais

Lélia Gonzales (1984) relata que a tomada de consciência da pessoa negra acerca de todas as opressões que vive não pode iniciar em outro lugar senão pelo âmbito racial. Desta forma, início tratando da criação da categoria “raça”, a partir do entendimento de “raça” como elemento cuja função é classificar e ordenar não apenas os sentidos, mas sujeitas e sujeitos e demais modos de vida, sendo, assim, algo relacional e central para a compreensão e distribuição do poder na sociedade.

Inicialmente trago ao entendimento as implicações da criação da “raça”, do ponto de vista social da modernidade, como uma invenção firmada no colonialismo, a partir do projeto de dominação, no século XVI, aos povos Ameríndios e Africanos principalmente. Aníbal Quijano (1992) relata que o colonialismo é percebido como “uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes” (QUIJANO, 1992, p. 11, tradução nossa), um projeto expansionista que não limitou-se ao passado, mas seguiu em atualização.

Esta forma de dominação produziu graves e profundas discriminações sociais e, também, influenciou na construção das identidades e subjetividades dos povos dominados sob a pretensa justificativa de serem produto de uma seleção natural e não “[...] da história do

poder” (QUIJANO, 1992, p. 12, tradução nossa), tendo isto adentrado o imaginário dos grupos colonizados e sob os quais foram produzidos novos padrões de conhecimentos, de significados, de simbologias, de relações e de organização social. Para Quijano (1992):

[...] o colonialismo, no sentido de um sistema de dominação política formal de umas sociedades sobre outras, parece, pois, assunto do passado. O sucessor, o imperialismo, é uma associação de interesses sociais entre os grupos dominantes (classes sociais e/ou “etnias”) de países desigualmente colocados em uma articulação de poder, mais que uma imposição exterior. (QUIJANO, 1992, p. 11, tradução nossa, supressão nossa).

Quijano (2005) explica que os eixos fundamentais deste novo padrão de organização mundial desigual e injusta foram fundamentados na invenção da “raça”, fato que posteriormente culmina no sistema capitalista moderno e que, portanto, torna-se indispensável para a compreensão das relações de classe na sociedade. Para o autor (2005), o discurso ideológico que criou a “raça”, se originou com base nas diferenças fenotípicas corporais entre os grupos conquistadores e os conquistados, legitimando ideias e práticas de relações de suposta diferença entre dominantes e dominados, onde os povos dominados, seus traços étnicos e epistemológicos, foram suprimidos por esta mesma lógica, a qual chama-se eurocentrismo, sendo a “raça” o principal pilar da diferenciação entre Europa e não-Europa.

Achille Mbembe (2014) relata que a “raça” não existe enquanto um fato natural ou antropológico, mas como uma criação que parte da redução do corpo e do ser vivo a uma questão de aparência, de cor, transformando o ser humano em coisa, objeto ou mercadoria. Isto se dá pelo chamado alterocídio, uma relação de alteridade que “consiste em construir o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se ou destruí-lo” (MBEMBE, 2014, p. 71). Para Mbembe (2016, p. 27), os conceitos de raça, racismo e racialidade configuram-se como uma forma de representação primitiva, com base no ódio e no terror, sobre aquele a quem se considera ameaçador e “do qual é preciso se proteger, desfazer, ou o qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total”.

Parte desta concepção inicia-se, não coincidentemente, com as primeiras descrições realizadas pelos europeus em expedições ao continente africano, onde a Europa usou suas próprias categorias culturais, idiomas, imagens e ideias para descrever e representar o Novo Mundo, ou “o Resto” (HALL, 2016), tentando inseri-lo em abordagens conceituais já existentes, classificando-o de acordo com suas próprias normas e o incorporando-o a modos ocidentais de representação. Para Stuart Hall (2016), apesar ser normal partir do que já se

conhece para explicar o novo, tal atitude europeia não se traduziu em simples ingenuidade ou uma relação de iguais frente aos novos povos que viriam a ser colonizados, pois:

Nunca foi uma simples questão do Ocidente apenas observar, ver e descrever o Novo Mundo (o Resto) sem concepções prévias. [...] a Europa tinha certos propósitos definidos, objetivos, motivos, interesses e estratégias ao se dedicar a descobrir o que havia no “Grande Mar da Escuridão”. Essas motivações e os interesses mesclavam-se. (HALL, 2016, p. 335, supressão nossa).

O professor Kabengele Munanga (1988) retrata que as primeiras comunicações sobre as populações negras partem do historiador grego Heródoto (século V A.C.) o qual, a partir de sua imaginação e de uma teoria posteriormente chamada Teoria dos Climas<sup>12</sup>, criou uma imagem do resto do continente africano – por ele não visitado – onde as temperaturas extremamente altas teriam tornado o homem bárbaro, enquanto as zonas temperadas favoreceriam o desenvolvimento das civilizações. Nesta visão de Heródoto, os habitantes do interior da África eram mostrados como parecidos com animais selvagens, criando-se os mitos que faziam da África um mundo habitado por monstros, seres semi-homens, semianimais – um “não-lugar”, segundo Mbembe (2019).

Desta forma, em meados do século XV, quando os portugueses desembarcaram na costa africana pela primeira vez, replicaram discursos de aquelas terras possuírem “gente sem cabeça ou com ela no peito, com chifres na testa, ou com um só olho, gente com rosto de cão faminto” (MUNANGA, 1988, p. 9), com seres animalizados e bestializados, os quais por si só não poderiam manter e nem seguir o “correto viver” – em costumes, crenças e fé, tendo os conquistadores se auto nominado os responsáveis por conduzi-los à “civilização” (MUNANGA, 1988). Para Laurentino Gomes (2019, p. 55) a histórica conotação negativa atribuída à cor preta como indicativo de “infortúnio, tristeza, maldade, impureza”, presente nos textos bíblicos, principalmente pelo poderio institucional da Igreja Católica, foi encontrada como justificativa, dentre as diversas – sejam elas filosóficas, religiosas e/ou pretensamente científicas – para manter a identidade do corpo negro como selvagem, sem inteligência e, assim sendo, “[...] sua vocação natural seria, portanto, o cativo, onde viveria sob a tutela dos brancos, podendo, dessa forma, alçar eventualmente um novo e mais avançado estágio civilizatório”.

---

<sup>12</sup> Teoria pseudocientífica, adotada e documentada epistemologicamente no século XIX, para tentar conceber justificativa às distinções fenotípicas e comportamentais entre os diferentes povos externos a Europa como resultado direto do clima nos territórios habitados por eles. É proveniente da linha de raciocínio darwinista social. (RANGEL, P. S. Apenas uma questão de cor? As teorias raciais dos séculos XIX e XX. **Revista Simbiótica**, vol. 2, n. 1, p. 12-21, jun./2015. DOI: <https://doi.org/10.47456/simbitica.v2i1.10324> . Acesso em: 2 ago. 2021)

Com todas estas artimanhas embasadas pela instituição Católica, por teorias ditas científicas e biológicas, pela ânsia da descoberta de metais preciosos, pela aquisição de mão de obra em gratuidade e pela expansão dos limites de poder das metrópoles monarcas europeias para o além-mar, a “raça” passa a existir como uma invenção e uma projeção ideológica do Ocidente, autoconsiderado o centro do mundo e o ideal de humanidade e civilização, perpetuada como regra global. Desta forma, “o Resto”, a não-Europa teve sua existência objetificada (MBEMBE, 2014) de forma com que sujeitas e sujeitos não pudessem reconhecer a si mesmos e suas alteridades para além do que está condicionado na forma social do considerado padrão.

Ao longo desta secular intentada da criação da “raça” e seus pressupostos à organização da vida social, Antônio Guimarães (2003) retrata que a herança deste percurso histórico resultou na visão da “raça” como algo que:

[...] hierarquizou as sociedades e populações humanas e fundamentou um certo racismo doutrinário. Essa doutrina sobreviveu a criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos. Depois da tragédia da Segunda Guerra, assistimos a um esforço de todos os cientistas – biólogos, sociólogos, antropólogos – para sepultar a ideia de raça, desautorizando seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal ideia da face da terra, como o primeiro passo para acabar com o racismo. Alguns cientistas naturais, biólogos, tentaram impedir o uso do conceito na biologia, mesmo que tenha ficado claro que ele não pretendia mais explicar a vida social e as diferenças entre os seres humanos; propuseram que seu nome fosse mudado, que se passasse a falar de “população” para se referir a grupos razoavelmente isolados, endogâmicos, que concentrassem em si alguns traços genéticos. Essa ideia de “população”, apesar de próxima de “raça”, seria extremamente útil em alguns estudos biológicos e, ao mesmo tempo, evitaria as implicações psicológicas, morais e intelectuais do antigo termo. Mesmo que se possa demonstrar estatisticamente que a população mundial, em termos genéticos, não pode ser dividida em raças, seria necessário para alguns biólogos, conservar a ideia da existência desses agrupamentos geneticamente mais uniformes (GUIMARÃES, 2003, p. 96).

Embora Guimarães (2003) traga ao entendimento de que a “raça” teve o significado de constructo biológico para divisão da humanidade substancialmente subtraído por meio de grandes esforços e estudos entre cientistas biológicos, sociais e antropológicos, cabe, contudo, ponderar que independente da maneira escolhida para contornar a problemática da “raça” – chamando-a biologicamente de “população” – o seu significado simbólico e de valor muito já havia se difundido por mais de quatro séculos e, depois de tanto tempo, pouco importou a constatação de que não mais existia “raças”, e sim apenas uma única raça humana (SILVA, 2021). A este significado simbólico embutido em “raça” dá-se o nome de racismo, o qual, para Ramón Grosfoguel (2019, p. 11), é o “princípio constitutivo que organiza, a partir de

dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas”, formulação que reforça a centralidade da “raça” e sua articulação com o capitalismo histórico.

Amador de Deus (2019) diz que este fenômeno de substituição de “raça” por outras conotações de cor e pelos quesitos “etnia” ou “etnicidade”, significa a “raça socialmente construída”, onde a comunicação, por meio de eufemismo, mascara o racismo em novas vestes. Kabengele Munanga (2004, p. 27) relata que enquanto o racismo clássico se alimenta da noção da “raça” biológica, o racismo novo se alimenta da noção da etnia, categoria que construiu um léxico mais aceitável que a “raça” para alguns estudiosos das ciências sociais. Para o autor “O que mudou, na realidade, são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intacto” (MUNANGA, 2004, p. 29).

Desta forma, o mudar dos contextos históricos, das implicações regionais e locais, a questão da “raça” passa por modificações e é substituída por termos mais eufêmicos como “etnia” ou “diversidade” (MUNANGA, 2004; SODRÉ, 2018; AMADOR DE DEUS, 2019), contudo, com estas atualizações da linguagem, os desdobramentos criados pela “raça” (o racismo e suas ferramentas de manutenção) também se reformularam, permanecendo e prevalecendo, como aparatos estruturantes de poder nas sociedades sob sujeitas e sujeitos racializados e suas vivências.

Como visto até aqui, a “raça” em si só é uma criação arbitrária e, deste modo, suas repercussões também são. Assim, o próprio conceito do que seria “negro” é arbitrário e sem definição conclusiva e fechada, especialmente na sociedade brasileira, onde são ampliadas as significações desta categoria e dificulta-se pontuar quem seria negro, quem não seria e com base em qual aspecto se daria tal definição (MUNANGA, 1990).

Etimologicamente, “negro” advém do adjetivo *nigrum*, em latim, que significa “negro” em diversas das acepções que atualmente possuímos para o termo, desde “quem tem pele escura”, “noite” ou até algo como “sombrio” ou “fúnebre”. Rodrigues (2014) informa que no século XIII a palavra já era utilizada na língua portuguesa enquanto adjetivo, e informa que a relação entre a palavra e associações morais negativas pode ter surgido devido sua parecença com a raiz da palavra grega *nekrós*, que significa “morto” ou “cadáver”, tendo sido estas duas palavras diferentes confundidas, ou propositalmente justapostas.

Para Laurentino Gomes (2019, p. 429), o histórico discurso religioso também foi replicado no âmbito das artes, onde a cor preta – cor de pigmento mais antigo utilizado pela humanidade, passou a representar “o símbolo da escuridão, e a escuridão expressa todos os males”, sempre em contraposição ao branco que significava “o símbolo da Divindade ou de Deus”; neste âmbito, a cor escura, preta, significava “o caos, a feiura, o vício, a culpa, o pecado e a má-fortuna”, adjetivos negativos e depreciativos incorporados às sujeitas e aos sujeitos negros. Antônio Bispo dos Santos (2007), em uma abordagem radical, defende que a criação de nomenclaturas e comunicações generalizantes, com base na “raça”, como expressão direta de poder e controle, pois, ao substituir as diversas autodenominações dos povos africanos, impondo-os e resumindo-os a novas nomenclaturas de grupo, tentava-se quebrar suas identidades com o intuito de descaracterizá-los para, então, dominá-los, em uma tática de nomear para colonizar (SANTOS, 2007).

Neste âmbito, os grupos que foram chamados de “negros”, provenientes da África, e até os “negros da terra”, como eram chamados os nativos da América e de onde se resultou a chamar os africanos escravizados de negros, traduzem uma percepção de aglutinação de múltiplos grupos étnicos em nomenclaturas genéricas, pseudocientíficas, baseadas em caracteres fenotípicos e de expressão de poder sobre estes povos (QUIJANO, 1992; 2005). Não bastando as esmagadoras significações de “raça” e das generalizações e opressões que formaram o termo “negro”, este nomenclatura ainda foi estratificada em subcategorias cromáticas epidérmicas, de maneira categórica e complexa, como ferramentas do racismo (COLLINS, 2016), de modo a criar hierarquias de valor e dignidade entre os “negros”, calcados na forma social, onde o mais positivo e era associado ao mais “claro”; daí inclui-se desde vantagens ao acesso a cidadania, à oportunidades de ascensão de classe social e a própria questão sobre a estética em que os “claros”, “pardos” ou “mestiços” possuíam em relação “escuras” ou “negros”.

Desta forma, o colorismo surge como uma tecnologia do racismo (DEVULSKY, 2021), criando atritos entre os próprios “negros”, em uma hierarquização de valor entre os que também passaram a ser distinguidos entre “claros” e “escuras” (MUNANGA, 1999).

O colorismo é, de certa forma, um subproduto rançoso do racismo [...]um sistema sofisticado de hierarquização racial e de atribuição de qualidades e fragilidades [...] um sistema de valoração que avalia atributos subjetivos e objetivos, materiais e imateriais, segundo um critério fundamentalmente eurocêntrico. Seja em torno do fenótipo, seja com relação à carga cultural expressa pelo sujeito, a categorização do quanto um indivíduo é negro só ocorre após a leitura de que ele não é branco. O

colorismo é uma ideologia, assim como o racismo. (DEVULSKY, 2021, p. 13-14, grifo da autora, supressão nossa).

Seguidamente ao que foi mostrado acerca da criação da “raça” e do “negro”, torna-se importante compreender o discurso e a comunicação no estabelecimento do poder e das relações de poder (FOUCAULT, 2018) de modo a criar um pensar por ele direcionado, uma ideologia (HALL, 2016), no delimitar das relações cotidianas, como também, ou principalmente, nas concepções sobre as identidades subjetivas das pessoas racializadas (SOUSA, 1983; MUNANGA, 1988; 1990) e das relações em sociedade.

### **3.2. O racial é relacional: Comunicação e discurso no contexto da racialidade**

Stuart Hall (2016) explica discurso, em uma percepção foucaultiana, como um grupo de afirmações para representar um tipo particular de conhecimento sobre um tópico, e reforça que quando afirmações sobre este determinado tópico são realizadas, dentro de contexto particular, possibilitam construí-lo de forma que limita outras maneiras de representa-lo para além da fixidez do que fora constituído anteriormente (BHABHA, 1978).

O discurso diz respeito à produção de conhecimento por meio da linguagem. Mas é produzido por uma prática: “a prática discursiva” - a prática da produção de sentido. Uma vez que todas as práticas sociais implicam significado, todas elas possuem um aspecto discursivo. Dessa forma, o discurso permeia e influencia todas as práticas sociais. Foucault argumentaria que o discurso do “Ocidente e o Resto” tinha profundas implicações na prática, como, por exemplo, a maneira como o Ocidente se comportava em relação ao Resto. (HALL, 2016, p. 332).

De acordo com Homi Bhabha (1978), a fixidez e a imutabilidade nas construções discursivas sobre “raça”, cria espaço para o surgimento de estereótipos – construções pré-estabelecidas de simbologias e sentidos a partir de um saber/poder, implantadas na consciência coletiva social e que determinam imutabilidades acerca daqueles em quem atuam, em um processo dito ambivalente, pois, ao mesmo tempo em que comunica algo que transcende as diversidades ou a realidade de sujeita e sujeitos abordados, transformando o estereótipo em “verdade”, também é algo que não se pode ser comprovado verdadeiramente. Para o autor (1978, p. 106), a ambivalência dos estereótipos é essencial quando se trata de tecer uma teoria do discurso racial, uma vez que ela valida construções coloniais nas estruturas do inconsciente.

A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre "no lugar", já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade

essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso. É esse processo de *ambivalência*, central para o estereótipo [...] quando constrói uma teoria do discurso colonial. Isto porque é a força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes, embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. Todavia, a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório – seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano – esta ainda por ser mapeada. (BHABHA, 1978, p. 105-106, grifos do autor, supressão nossa).

Por meio de Judith Butler (1997), o deslocamento dos significados, das representações e até da forma de compreender a si mesmo, por meio do discurso racial, pode ser compreendido devido ao corpo ser percebido como vulnerável à linguagem, visto que seria a linguagem que construiria as relações com os corpos, criando-os e recriando-os, sustentando-os ou ameaçando-os durante este processo (BUTLER, 1997). Logo, pode-se verificar que a linguagem e a comunicação possuem “efeitos reais na prática” (HALL, 2016, p. 334), onde, por meio da repetição e da ação intencionada do discurso, a descrição torna-se, portanto, “verdadeira”, pois, o discurso não apenas implica poder como é através dele que o poder circula, passando a decidir o que é verdadeiro ou falso, útil ou descartável na sociedade. De outra maneira, a linguagem cria vinculações, possibilita ou limita as relações entre sujeitas e sujeitos (SODRÉ, 2018; 2019).

Muniz Sodré (2018) aborda uma visão da episteme comunicativa cujo objetivo é a vinculação e as relações sociais entre sujeitas e sujeitos, sendo estas vinculações pautadas nos afetos. Sodré (2018), desta forma, mostra como a “raça” perpassa os vínculos sociais no Brasil, sendo, para ele, os vínculos e as relações que nos constroem enquanto sujeitas e sujeitos sociais, ideia que centraliza o paradigma relacional da comunicação (QUÉRÉ, 1991; 2018), matriz comunicacional onde o mundo surge de maneira interacional, nas diversas relações estabelecidas entre os interlocutores, mas também de maneira simbólica, na produção de sentidos e práticas discursivas entre interlocutores, e contextual, nas verdades que só se dão por meio de uma determinada situação sociocultural.

Sodré (2019, p. 880) traz à compreensão da comunicação como vinculação social e modo de organização do mundo e da consciência, um “aparato para abranger e reorganizar”, o qual foi diretamente afetado por movimentações de organização (do mundo e da consciência) com base em preceitos racistas. Sodré (2018, p. 11) compreende “raça” como algo que em si



só não existe, e que só passa a existir por meio da “relação social atravessada pelo imaginário de raça, ancorado em diferenças de gradação de cor da pele”.

É importante, nesta questão, a percepção do sensível e dos afetos sobre os corpos como forma comunicacional, uma vez que o racismo opera diretamente como barreira a qualquer estratégia de sensibilização aos indivíduos marginalizados pela discriminação racial, visto que é na comunicação que “corpos e discursos se encontram” (SODRÉ, 2019, p. 880). O autor (2019) enfatiza a centralidade do ódio na comunicação sobre corpos racializados, uma vez que todas as exclusões da diferença vêm do ódio, “envolvido nas políticas de ressentimento, nas políticas de retratar o outro, de subjugar o outro” (SODRÉ, 2019, p. 881). O ódio, neste sentido, é compreendido como fator de vinculação dos processos comunicativos sociais pautados na aversão, uma vez que a comunicação se dá pelo vínculo e pelo afeto, e, assim “[...] O ódio é o afastamento, a dissolução, o desencontro [...] Na relação odienta não há amigos, apenas inimigos reciprocamente ofensivos.” (SODRÉ, 2020, s.p., supressão nossa).

O pensamento de Sodré evidencia grandemente a dimensão relacional que existe na construção da “raça” e suas derivações no território brasileiro. Para compreender a “raça” como um fenômeno relacional, tal qual a comunicação, que estrutura e organiza a sociedade (SODRÉ, 2018), importante é compreender como a “raça” fundou não apenas categorias classificatórias, mas também expressão direta de poder, ou seja, capaz de valorar, garantir ou suprimir, inclusive, a vida de sujeitas e sujeitos racializados.

Diante do que foi apresentado, é possível destacar que a criação da comunicação produzida e replicada sobre raça, racismo e racialidade passa pela forma como o grupo étnico-racial negro foi e é representado socialmente através das visões sobre os corpos negros e as comunicações epidérmicas atribuídas a estes, incidindo sobre suas produções étnicas e culturais, estipuladas pelo grupo social e étnico-racial historicamente dominante. Como fruto, gerou-se indivíduos nascidos e criados dentro da perspectiva da vivência identitária do auto ódio, da automutilação, da autonegação, da inferiorização de si mesmo e da desconexão com as comunicações criadas, sejam estas as alternativas ou as dominantes, sobre o “ser negro”.

Contudo, estas comunicações podem ser transformadas, mesmo contra o objetivo de imutabilidade da comunicação colonial ocidental, modificando a forma como os indivíduos se percebem ou se definem, influenciando diretamente nas novas movimentações comunicacionais identitária étnico-raciais em construção e que poderão fluir contra as opressões das tecnologias do racismo. Como afirma Munanga (1990, p. 116), devido a estes processos, “O

negro tem problemas específicos que só ele sozinho pode resolver [...] a sua alienação, seu complexo de inferioridade, falta de conscientização histórica e política, etc.”, sendo que este processo de busca por si mesmo, e também de comunicação de si mesmo, o caminho de resgate do pensamento de igualdade com outros grupos marginalizados socialmente, sendo isto a base para as lutas coletivas pró-cidadania.

### 3.3. O “negro” e mestiçagem no Brasil: reorganização das relações de poder na sociedade

Como falado mais acima, a criação da “raça” reestruturou a ordem e a organização da sociedade, pré-estabelecendo as funções e os lugares das pessoas negras. Muniz Sodré (2019) diz que a questão da abolição da escravidão ocorreu apenas no âmbito jurídico-político e enfatiza a existência e permanência de uma não abolição da escravidão na forma social<sup>13</sup> brasileira – ou seja, no que diz respeito à forma de compreender e ver o outro, e a si mesmo, principalmente por meios dos afetos (e desafetos).

Até então, é possível entender o poder como *modus operandi* consolidado pelas dinâmicas do colonialismo, e, segundo Michel Foucault (1999), o poder é o meio por onde sujeitas e sujeitos foram disciplinadas e disciplinados, controladas e controlados para atuarem docilmente em prol dos objetivos do Estado. Tal forma de controle ocorre por meio de conglomerados de redes de discursos – como também foi citado mais acima – e práticas, por onde o poder circula.

Para Foucault (1999), o deslocamento da execução do poder age de duas maneiras principais chamadas biopoder e biopolítica. Segundo ele:

O primeiro, o biopoder, trata de um poder que se centra [...] no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação das suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano [...] A biopolítica, por sua vez, é interligada ao biopoder e aparece como algo [...] que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções reguladoras (FOUCAULT, 1999, p. 130, supressão nossa).

<sup>13</sup> “O conceito de forma social é um conceito manejado pela sociologia compreensiva. Um conceito que tem como pressuposto a sociologia de Simmel e está em Weber também, e para mim é extremamente importante. A forma social diz o seguinte: ‘eu não posso ver objetivamente de fora as relações sociais, particularmente no Brasil. Eu tenho que ver a partir de dentro também, para saber como as pessoas se compreendem, como elas se amam ou se detestam’” (SODRÉ, 2019, p. 879).

É com base neste entendimento de Foucault que compreendo “raça” como um meio de extensão de biopoder e biopolítica, uma vez que esta dá e mantém sentido às divisões na sociedade, e também orienta valores, condutas, repartindo sujeitas e sujeitos como adequados ou não e, portanto, como meio de execução do poder. Mbembe (2016), no ensaio “Necropolítica”, faz uma abordagem de atualização das perspectivas de biopoder e biopolítica, se ancorando no racismo para discorrer que o biopoder, contemporaneamente, delimita que sujeitas e sujeitos devem viver ou morrer, sendo alguns destes vistos como supostos inimigos ameaçadores da soberania Estatal.

Em Mbembe (2016), o Outro, não-branco<sup>14</sup>, é tido como descartável por uma noção intimamente ligada à base dos pensamentos raciais de divisão de sujeitas e sujeitos em grupos entre os que possuem valor e os que são objetos e, portanto, cujas vidas não necessariamente precisam existir. Esta abordagem, chamada necropolítica (e não mais biopolítica) busca, por meio do cenário belicoso que Mbembe nomeia como prática de guerra, a destruição dos supostos inimigos à soberania do Estado, onde produz, também, outras instituições para fazer valer o poder a fim de decidir “quem pode viver e quem pode morrer” (MBEMBE, 2016, p. 123).

A questão do poder e da necropolítica surge mais fortemente a partir da questão da miscigenação e do branqueamento da sociedade brasileira, por onde surgem novas ferramentas de manutenção do poderio e da forma de organizar a sociedade com base no racismo não somente entre “brancos” e “negros”, como também internamente entre os “negros”. Logo após a abolição formal da escravidão no Brasil, o primeiro senso demográfico nacional, de 1872, figurava 58% (cinquenta e oito por cento) da população brasileira como “negra” (MUNANGA, 1999).

Em “Escravidão: Volume I”, Gomes (2019) relata que grandes empresários da época, proprietários de terras, políticos e cientistas nacionais viram estes grandes contingentes de antigos escravizados, e então forçadamente jogados a categorias de “cidadãos” brasileiros, como enorme distúrbio ao desenvolvimento futuro do país – visto que os negros, as populações originárias e os não-brancos eram percebidos como bestializados e não “civilizados”, uma impossibilidade ao projeto positivista de “Ordem e Progresso” que se pretendia ao Brasil (GOMES, 2019).

---

<sup>14</sup> Não-branco é toda pessoa racializadas por um contexto colonialista e racista e que abrange, em descrição, as negras e os negros, as populações originárias brasileiras e outros grupos étnicos que são oprimidos pela hegemonia racial branca em nossa sociedade (MOURA, 1988).

Em 1877, o médico cearense Domingos José Nogueira Jaguaribe Filho, político e proprietário de terras em São Paulo, assustava-se com as estatísticas populacionais brasileiras, chamando atenção para o fato de que, num contingente de cerca de 10 milhões de pessoas, apenas 3,8 milhões pertenciam à raça branca, enquanto os mais de 6 milhões restantes distribuíam-se entre negros, índios e mestiços. Era preciso, dizia, urgentemente, equilibrar e “aperfeiçoar as raças” no Brasil, “em ordem a melhorar e não a retrogradar, pois o africano deve cruzar com o mulato, e este com o branco”. Pelos seus cálculos, nesse processo de miscigenação, o Brasil se tornaria branco e, portanto, livre de seus traços africanos em cinco gerações. (GOMES, 2019, p. 24).

Assim, foram incentivados programas de imigração europeia cujo objetivo era o de contrabalançar o número e a influência dos africanos no Brasil e, neste contexto, políticas de miscigenação<sup>15</sup> e de embranquecimento tornam-se os pontos focais das discussões contemporâneas raciais brasileiras (MUNANGA, 1999). Em “Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil”, Kabengele Munanga (1999) diz que a miscigenação, seja biológica e/ou cultural, teria entre outros desdobramentos o etnocídio, ou seja, a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados e, desta forma, para o autor, a mestiçagem não foi apenas ponte para o destino final da elite brasileira (o branqueamento do povo brasileiro), como também fundamentou o mito da democracia racial e do Brasil como paraíso das raças, incitando mecanismos de aniquilação da identidade negra e construindo-se como ação contrária ao pluralismo existente no país, em uma perspectiva de que não haveria relação racial conflituosa na história nacional visto que todos, em nossa raiz, seríamos “mestiços”.

[...] na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito da democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo mestiço. (MUNANGA, 1999, p. 119).

O termo “mestiço” figura como categoria racial totalmente diferente que “negro” neste contexto, como “um tipo socialmente aceito no Brasil”, grandemente formado por pessoas libertas – 78% dos homens livres eram “mestiços”, de acordo com o censo brasileiro de 1872 – sendo estes “na sua maioria filhos dos senhores, donos de terras e de fazendas” (MUNANGA, 1999, p. 87, 85). Munanga (1999) continua e aponta que “o fato de os mulatos se beneficiarem de um tratamento diferenciado por serem filhos de senhores brancos e de numerosos deles entrarem na categoria de libertos deve também ter contribuído para o enfraquecimento do sentimento de solidariedade entre eles e os negros”, mas reforça que nenhum deles era igual aos filhos “brancos” destes senhores. (MUNANGA, 1999, p. 87).

---

<sup>15</sup> Diz respeito à “generalidade de casos de cruzamento [...] entre populações biologicamente diferentes” cujo enfoque na diferença dá-se não no âmbito biológico, mas “[...] sobre fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos” (MUNANGA, 1999, p. 21).

Em “O genocídio do negro brasileiro”, Abdias do Nascimento (2016) também tem um posicionamento semelhante ao de Munanga, ao relatar que o embranquecimento da população negra se figura como prática genocida e de controle social, iniciado com o estupro das mulheres negras e que resultou no “mestiço”, no “mulato”, no “pardo” (colocados como sinônimos pelo autor) e que trata especificamente do “mulato” como prestador de serviços aos senhores de escravo, comumente nas funções de capitão do mato e feitor, postos que “o erigiram como um símbolo de nossa democracia racial” (NASCIMENTO, 2016, p. 69). Houve o investimento em uma narrativa de exaltação deste “mestiço” ou “mulato/pardo” como símbolo de um Brasil que deu certo (que embranqueceu), narrativa que foi enfatizada que estes sujeitos embranquecidos foram fruto da junção harmônica e romantizada das três raças matrizes do Brasil: indígena, preto e branco (MUNANGA, 1999).

Neste sentido, a miscigenação opera não apenas como uma demonstração de poder sobre as formas de ser e existir das pessoas negras, como etnocídio ou genocídio (MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 2016), mas também como demonstração de poder sobre as criações feitas por estes seres racializados, de modo a produzir um aniquilamento das capacidades cognitivas e da confiança intelectual das pessoas negras (CARNEIRO, 2005). Sueli Carneiro (2005), com base na construção teórica de Boaventura de Sousa Santos (2007) sobre epistemecídio<sup>16</sup>, relata que estas destruições de saberes e intelectualidades ocorrem de várias formas, como:

[...] pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva, pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes do processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualifica-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemecídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Para Carneiro (2005) este epistemecídio vai além da desqualificação ou anulação de todo conhecimento diferente ao padrão, mas destituiu sujeitas e sujeitos negros de suas próprias humanidades, negando suas racionalidades e linguagens matrizes – visto que a

<sup>16</sup> Segundo Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 328), epistemecídio foi uma das maneiras do estabelecimento e expansão colonial europeias a partir da eliminação de saberes e conhecimentos “estranhos”, pois, “eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”, e que sempre pretendeu “subalternizar, subordinar, marginalizar ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista.

racionalidade e o uso da linguagem são historicamente utilizados para valoração da própria capacidade humana (MBEMBE, 2014) – e, retirando-as, a alternativa de ser inserido na sociedade por meio de padrões de “civilidade” e de racionalidade brancos-europeizados torna-se imprescindível e obrigatória. A imersão na cultura branca de matriz europeia vira a norma.

Neste movimento, sujeitas e sujeitos negros montam desde a infância os elementos para perceberem-se como seres em sociedade, e mesmo que não concordem com o que está posto e foi construído secularmente em relação aos seus corpos, geralmente aceitam e absorvem estes conceitos e definições, uma vez que todos os outros agentes envolvidos entendem que essa é a verdade posta e a qual dificilmente é questionada. Nas sociedades colonizadas, os corpos negros possuem papéis e espaços pré-definidos, os quais impõem performances que podem não coincidirem com os indivíduos, mas que, no entanto, são institucionalmente normatizadas (MBEMBE, 2016; ALMEIDA, 2020).

O negro torna-se, então, corpo racializado por meio dos processos subjetivos a ele, aplicados pelas relações estabelecidas cotidianamente, associadas a uma ideologia hegemônica, reproduzidas pelos meios de comunicação, pelo sistema educacional e pelo sistema de justiça, em consonância com a realidade (ALMEIDA, 2020). Assim, uma pessoa não nasce negra, ou branca, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a um aparato complexo de sentidos e sentimentos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede a formação de sua consciência e de seus afetos (SOUSA, 1983) – fato que ocorre de modo relacional e, especificamente, por meio da imposição de poder.

Portanto, não surpreende que a formação das identidades individuais de sujeitas/os negras/os por vezes os conduza situações de auto-ódio em relação aos seus corpos e à sua condição racial, enveredando-se em processos de frustração, indignação e autodestruição que se inicia pelo “apagamento” de marcas físicas, por meio de branqueamento físico, mutilações, procedimentos estéticos, etc, e psíquicas, na negação de sua condição física de negro (GOMES, 2019), denotando os dois âmbitos centrais do afetamento dos discursos raciais nas pessoas negras: no corpo e no entendimento sobre este corpo, ou o âmbito psicológico (SOUSA, 1983).

Apesar da abordagem do trabalho não se ater a questão psíquica, com base em diversos trabalhos – a exemplo de Frantz Fanon (2008), a questão identitária e os discursos raciais atingem diretamente a questão de bem-estar psíquico e emocional sobre as pessoas de

corpos racializados, pois a questão os abarca em totalidade em suas expressões cotidianas de vivências. Contudo, sendo o dito, o compreendido e o expressado perpassado pela comunicação e pelos significados atribuídos aos sentidos raciais, é neste ponto que a pesquisa se liga em detrimento ao aspecto essencialmente psicológico, e podemos verificar no relato do sujeito interlocutor da pesquisa Assis (2022):

Acho que são coisas indissociáveis [o que eu entendo que sou e o que as pessoas dizem que sou]: estou no meu corpo antes de entender isso. Meu psicológico é moldado por coisas que eu não controlei o tempo todo. Mas me sinto pior quando não posso deixar isso claro [...]. (ASSIS, 2022, supressão e modificação nossa).

Como nos situa Munanga (2004, p. 52, supressão nossa), “[...] num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. [...] Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso”. Neste percurso, ocorre a chamada descentralização da consciência negra/africana (MAZAMA, 2009) onde a história, a cultura e a ancestralidade negra/africana foram deslocadas em prol da construção de que a humanidade e história giram em torno da vivência “branca” europeizada, sustentada por todas as outras instituições na sociedade através de discurso e ações que garantem a manutenção do poder do Estado que, assim, constrói-se com base no racismo em todas suas estruturas (ALMEIDA, 2020).

Sim [eu me percebia como negra], mas não aceitava. Apesar de nunca ter sofrido racismo escancarado, eu sentia que não era bem aceita pelas meninas do colégio onde eu estudava, ensino fundamental e médio, e por isso eu fazia alguns procedimentos estéticos para ser bem vista. Até porque, segundo elas, eu tinha o rosto bonito e o cabelo armado não combinava. (ZÉLIA, 2022, modificação nossa).

Para Mazama (2009), falas como a de Zélia (2022), interlocutora da pesquisa, representam o resultado de múltiplos processos de conversão intelectual, chamado de educação formal (socialmente institucionalizada, amparada e reguladora), operando, assim, como um deslocamento da visão e da autonomia de si. As diversas tentativas por um branqueamento nacional, opressão étnica e epistemológica foram capazes de criar a total desconexão da visão do negro sobre si mesmo, de desconhecimento da história ancestral de poder em detrimento de uma pautada na condição de submissão da pessoa escravizada, por meio dos processos de colorismo e demais ferramentas de manutenção do poderio ideológico racista (BERTH, 2018).

Para Oracy Nogueira (1985), a cor passa a ser a marca principal das potenciais vítimas de racismo e segregação social, econômica e espacial, relacionada à escala cromática epidérmica – que vai desde o nível “ideal/branco” ao, conseqüentemente, “não-ideal/negro” –

numa gradação de quanto mais negra a pessoa é maior é a probabilidade que seja vítima deste preconceito racial. Este racismo, chamado racismo de marca (1985) identifica as potenciais vítimas a partir da variação cromática, principalmente, e aos traços fenotípicos que tende mais ao “escuro” sendo o tipo de preconceito/racismo que existe no Brasil, onde as pessoas são racialmente classificadas pelas características físicas que possuem – situação que se diferencia do racismo classificatório Estados Unidos onde são considerados negros e negras aqueles que descendem de pessoas negras/os, mesmo que possuem tonalidades de pele mais claras, sendo, neste caso, definidos pelo racismo de origem (ORACY, 1985).

Clóvis Moura (1988) afirma que a mestiçagem não significou nada senão a hierarquização dos corpos de modo que os negros e os não-brancos colocam-se aquém de suas raízes étnicas e traços fenotípicos “tentando escapar da inferiorização que a sua cor expressa nesse tipo de sociedade” (MOURA, 1988, p. 63) que, apesar de multi-racializada, conserva-se racista. Moura (1988) realiza um levantamento após o censo demográfico brasileiro de 1980 e constata um total de 136 (cento e trinta e seis) descrições cromáticas com as quais os entrevistados se declaram racialmente, ou seja, 136 (cento e trinta e seis) maneiras de não dizer-se “negro”, demonstrando nisto uma grande fuga por parte do brasileiro à sua realidade étnica.

Pasti e Gonçalves (2021), em uma pesquisa realizada 25 (vinte e cinco) anos após a de Clóvis Moura (1988), relatam que os diversos termos utilizados para a declaração racial das pessoas, incluindo surgem de um desconforto em “dizer-se negro”, devido aos racimos e as construções odiantas impregnadas nesta raiz racial, causando um desvio das definições “negro” e/ou “preto”. Segundo os autores (2021, p. 149), “negro” ou “preto”, inclusive, foram construídos historicamente como ofensas que “se reserva para os momentos de conflito” e que, em sua contraposição, usam-se eufemismos para tratar-se das pessoas “negras”.

Em Queiroz (1997, p. 13, 15) é perceptível a vinculação íntima dos desdobramentos da mestiçagem aos conceitos de status e classe, onde “[...] a cor mais clara está relacionada aos status mais elevado e a cor mais escura está relacionada ao mais baixo status [...]”, contaminando as gradações entre “claro” e “escuro” com “outros discriminadores tais como renda, origem familiar, educação, que vão compor gradações de prestígio” – corroborando ao entendimento que o embranquecimento também se deu por empurrar o “negro” para as margens da sociedade e para os lugares/espacos que remetessem a este menor prestígio social (NOGUEIRA, 1985; SANTOS, 1997; ALMEIDA, 2020).



Assim, a passabilidade do “mulato/mestiço/pardo” em algum momento daria lugar a lembrança de que estes estariam mais próximos ao “negro”, ou que nunca de verdade se distanciaram dele. Passabilidade ou *passing* se refere à possibilidade de cruzar a ideológica linha da diferença racial por meio da junção entre características fenotípicas negras/os embranquecidas e status social de classe média ou alta (com a acesso ao nível superior de educação formal e poder aquisitivo) capaz de fazer pessoas negras ou “mestiças” serem incorporadas como “brancas” (MUNANGA, 1999), onde, na ausência de uma destas duas características, a passabilidade “desfaz-se”, apesar de manter-se o pensamento de que este grande contingente populacional miscigenado não era “negro”.

Os sinonimizados “mestiço/mulato/pardo” encontrariam, portanto, mais proximidade ao “negro” em um sentido de classe social e econômica, pois, apesar de serem mais favorecidos que os de pele “escura”, ainda sim este favorecimento se configura como vantagem e não como um privilégio social, fato que consumou o uso da categoria “pardo” para relacionar esta parte da população brasileira na contemporaneidade dos censos demográficos nacionais sob a justificativa, ainda, de que seria assim que a esmagadora parte da população brasileira se declara (OSORIO, 2003).

Privilégios sociais referem-se a uma concentração de direitos garantidos a uma pessoa ou grupo social, enquanto vantagens se referem a uma diminuição da quantidade de dificuldades para acessar aos direitos, e não a exclusão das dificuldades ou a facilitação ao acúmulo de direitos (BENTO, 2002). A Psicóloga Cida Bento (2002) ao tratar sobre um “pacto narcísico da branquitude”, ou seja, de um acordo tácito no qual pessoas brancas em posições de poder asseguram outras posições de poder apenas à pessoas também brancas, relaciona os privilégios sociais ao termo branquitude. Em outras palavras, branquitude se refere a uma metáfora de poder que garante aos brancos a ideia de humanidade, que fundamenta o racismo, e que é sustentada socialmente por privilégios sociais.

Todo esse espalhamento de conceitos, definições e nomes para definir o “negro” e seus descendentes incentivou com que os movimentos negros, na década de 1970, reforça-se uma ideia de maior unidade das pessoas de cor no território nacional. Com influências das dinâmicas dos movimentos negros estadunidenses, os movimentos negros brasileiros passaram a redefinir quem seria o “negro” passando a incluir neste entendimento não apenas os “escuros”, “mas também e, sobretudo, os “mestiços” e descendentes de negros, mesmo aqueles que a ideologia do branqueamento já teria roubado” (MUNANGA, 1999, p.124).

Este ousado, e criticado, movimento de inclusão, por parte da Frente Negra Brasileira (FNB)<sup>17</sup>, especialmente, surge com base na consciência de que sem solidariedade com as pessoas racializadas, cercadas da ideologia do branqueamento, e sem o forjar de uma definição que abranja tanto os negros politicamente mobilizados quanto a grande maioria não politicamente mobilizada, em um entendimento de que todos os variados definidores de declaração cromáticos apenas difundem mais ainda a ideologia de matriz eurocentrista, tornam-se essenciais para desencadear os processos de mobilização política (MUNANGA, 1999), mesmo que o poder ideológico da “raça”, do racismo e do colorismo tenham permanecido fortemente arraigados na sociedade.

Apesar do esforço dos movimentos negros em redefinir o negro, dando-lhe uma consciência política e uma identidade étnica mobilizadoras, contrariando a ideologia de democracia racial [...] – aqui, concordamos com Peter Fry – “essa ideologia continua forte no Brasil, na sua constituição e na ideia da democracia racial, mesmo se há sinais [...] de uma crescente polarização”. Se a mestiçagem representou o caminho para nivelar todas as diferenças étnicas, raciais e culturais que prejudicavam a construção do povo brasileiro, se ela pavimentou o caminho não acabado do embranquecimento, ela ficou e marcou significativamente o inconsciente e o imaginário coletivo do povo brasileiro. (MUNANGA, 1999, p. 125-126, supressão nossa).

De modo a observar e reproduzir a maneira pela qual a população brasileira diz-se declarar-se racialmente, o Instituto Brasileira de Geografia e Estatística cria a categoria “cor ou raça” onde coloca “negros” como o grupo formado por “pretos” (retintos/escuros) e “pardos” (não-retintos/claros) (OSÓRIO, 2003), subentendendo-se que a questão colorista está fortemente enraizada nas estruturas da sociedade. Apesar de já ter citado algumas das problemáticas que o colorismo e o termo “pardo” infligem nas vivências das pessoas negras/os, a adoção do termo pelo IBGE amplia mais ainda o termo como um espaço de ambiguidades – uma vez que percebemos que “pardo” também pode ser utilizado como escapismo às pessoas retintas.

A questão do colorismo e do “pardo”, assim, cria, em esferas diversas dentro da mesma localidade, a ímpares experiências negras no Brasil, como as das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa, muitos disseram saber que não eram brancos, mas que não tinha certeza de que era negro e, por isto, se afirmavam como pardos. A questão do “pardo” e do colorismo, ao longo das conversas com o grupo de interlocutores, foi identificado como tópico essencial de discussão, pois, revela a posição do “pardo” como “lugar de conforto” ou

---

<sup>17</sup> A Frente Negra Brasileira (FNB) foi um dos braços do movimento negro que lutou pelo integralismo (noção de que pessoas pardas e pretas são todas negras), sendo uma das pioneiras do ativismo negro no Brasil. O movimento foi criado em 1931, na cidade de São Paulo, e durou até 1937 pelo governo de Getúlio Vargas. (MACHADO, 2020).

de escapismo, seja para pessoas que não sabem ou não se percebem como negras e negros (sendo retintas ou não), ou pessoas que sabem que são negras, mas negam a realidade (sendo retintas ou não), como será mostrado seguinte tópico da dissertação.

Em relação aos termos “negro” e “preto”, Martins e Cruz (2020), ao discutirem a adoção destes dois termos ao longo da história, elucidam que os termos podem ser tratados como referências a coisas diferentes por motivos geracionais, onde as populações que passaram a luta do Movimento Negro Unificado (doravante MNU), para a positividade destes termos passaram a adotar e reafirmar o termo “negro” influenciando toda uma geração. “As gerações que os antecederam usavam outras nomenclaturas e as gerações contemporâneas optam pelo termo preto” (MARTINS, CRUZ, 2020, s. p.), termo que também passa a ser adotado pelas duas últimas gerações, que vivenciaram uma nova fase de positividade semântica e estética negra após os anos de 2010 (FONSECA, AMORIM, 2021).

#### 4. SE DIZER “NEGRA” E “NEGRO” COMO ATO E DESAFIO: TRAJETOS E VIVÊNCIAS DAS SUJEITAS E DOS SUJEITOS INTERLOCUTORES DA PESQUISA

*“Contar histórias de si [...], de suas experiências do vivido é também base de epistemologia negra”.*

*(CONRADO, 2021, p. 292).*

Esta seção da pesquisa surge com base nas interpretações individuais das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa, com base em seus entendimentos como pessoas “negras” na sociedade brasileira. Estas interpretações são relacionadas com as formas com que o conceito de “negro” é construído nacionalmente, e, à nível local, na sociedade belenense – cidade que abriga as vivências das interlocutoras e dos interlocutores.

Falo sobre a necessidade de retomada de si que as pessoas negras sentem ao não mais caber nas configurações sociais de racialidade implantadas pelo poderio racista na sociedade e em suas consciências, por meio de Lélia Gonzales (1988), Kabengele Munanga (1989; 1990), Gayatri C. Spivak (1995), Patricia Hill Collins (2016; 2019), Bell Hooks (2019) e Grada Kilomba (2019) e, em seguida, apresento os trajetos e interpretações das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa com base nos relatos por eles apresentados, fazendo relações teóricas destas compreensões com autores que auxiliem no entendimento de seus pontos de vista e comunicações enquanto pessoas racializadas – faço uso da teoria afrocêntrica (ASANTE, 2009; MAZAMA, 2009), relacionando-a as interpretações apresentadas, e também utilizo outros autores como Neusa Sousa (1983), Florestan Fernandes (1989), Delcele Queiroz (1997), Lia Vainer Schucman (2010), Maxwell Alexandre (2020) e Fonseca e Amorim (2021).

##### **4.1. Negritude e o falar por si: a declaração racial das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa**

A reflexão ímpar de Gayatri Spivak (1995), "Pode a subalterna falar?", é trazida neste tópico no sentido de se relacionar à complexidade do processo de autonomia de falar por si das pessoas subalternizadas pelo contexto da discriminação racial. Spivak (1995) responde à sua própria pergunta dizendo ser impossível para o subalterno falar ou recuperar sua voz dentro da posição de marginalidade e silêncio que a dinâmica pós-colonial o inseriu.

Através da situação das viúvas indianas, figuras que a autora utiliza para representar o subalterno/colonizado, é mostrada que a situação de subalternidade do pós-colonialismo faz com que pessoas oprimidas por este sistema não sejam vistas como sujeitos e, portanto, não podem falar, ou melhor, não podem ser ouvidos, pois, suas vozes são abafadas pelo regime do colonialismo e do racismo (KILOMBA, 2019). Para Grada Kilomba (2019), este posicionamento de Spivak acerca da subalterna silenciosa pode ser considerado problemático, uma vez que pode significar que dentro do sistema colonial as pessoas subalternizadas não possuem interpretação independente e válida de sua própria opressão e, também, por poder implicar na alegação colonial de que grupos marginalizados pelo sistema colonial são menos humanos que os colonizadores e, deste modo, também são menos capazes de falar por si mesmos, posicionamentos que em seguida são refutados por Grada ao reforçar que, não, os grupos subalternizados não foram passivos em relação aos contextos opressivos que foram inseridos.

Ambas afirmações [de subalternidade silenciosa e de inumanidade das populações colonizadas] veem os colonizados como incapazes de falar, e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos. Elas também vão ao encontro da sugestão de que grupos oprimidos carecem de motivação para o ativismo político por conta de uma consciência falha ou insuficiente da sua própria subordinação. No entanto, grupos subalternos - colonizados - não têm sido vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias da dominação. (KILOMBA, 2019, p. 30, modificação nossa).

Com base no informado até aqui, particularmente que “negros” sejam a melhor forma de denominar as pessoas em diáspora africana na América e, conseqüentemente, nas diversas áreas do Brasil, entendo “negros” como herança amplamente difundida e consolidada no inconsciente coletivo nacional (MUNANGA, 1988). Minha perspectiva de “negros” no Brasil é em conformidade com Lélia Gonzales (1988), de que estes são, na verdade, amefricanos, por compreender que, em um nível político e cultural, “[...] *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como aqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. [...] que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada” (GONZALES, 1988, p. 77, grifos da autora, supressão nossa).

Assim, o termo “amefricanos” reforça que, apesar das diferenças geográficas produzirem processos e experiências sociais e raciais distintas – tanto no espaço da América Latina, ou “América Latina” (GONZALES, 1988, p. 77) quanto dentro de um mesmo país, estado e/ou cidade – o sistema de dominação operante em todos estes locais e sobre estas pessoas opera de uma mesma forma: através da discriminação racial.

As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: *A AMÉRICA* e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e os seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. (GONZALES, 1988, p. 76-77, grifos da autora, supressão nossa).

Assim sendo, não convido as interlocutoras e os interlocutores à pesquisa para tratarem de suas ditas amefricanidades, visto que tal conceito não é de fácil acesso à grande parte da população, e tampouco lhes empurro esta percepção sobre si mesmos. Convido-os, enfim, para relatar suas interpretações comunicativas enquanto corpos racializados e, assim sendo, a denominação de “negras” e “negros” poderia ser como estes compreenderiam a si e aos seus processos sociais e raciais quando indagados para contar seus relatos – sendo também a forma como mais amplamente tais sujeitos são denominados nas pesquisas deste viés étnico-racial.

Neste sentido, Patricia Hill Collins (2016, p. 92) indica que a autodefinição significa, no contexto das populações subalternizadas pelo sistema racista hegemônico, o “[...] desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definitivas”. A autodefinição em Collins (2016) consiste em tomar a palavra e emitir um discurso sobre si e assim legitimar-se como sujeitos humanos; substituindo imagens extremamente definidas por imagens próprias de si, validando o poder pessoal das sujeitas e dos sujeitos, resistindo à desumanização dos sistemas de opressão e rejeitando a opressão psicológica internalizada.

Aqui, este movimento de autodefinição é entendido por meio do verbo “declarar”, quando utilizado para indagar como as sujeitas e os sujeitos da pesquisa declaram-se racialmente. O dicionário Online da Língua Portuguesa (2023)<sup>18</sup> explica “declarar” como “manifestar publicamente; anunciar [...] reconhecer; nomear alguém ou a si próprio para alguma coisa; anunciar solenemente; tornar público um sentimento [...] revelar-se”, e neste sentido é aqui utilizada a fim de demonstrar que a própria questão de chegar ao entendimento de si como pessoa negra é passar, muitas vezes, por um processo doloroso, de estigmas, repressões e silenciamentos – como apontado tanto nas seções anteriores quanto no tópico 4.1

<sup>18</sup> Declarar. In.: Dicio, **Dicionário** Online de Português. Porto: 7Graus, 2023.

da pesquisa, até que, enfim, ocorre o dizer por si mesmo e “anunciar solenemente” que se declara como pessoa negra.

No livro “Tornar-se negro”, Neusa Sousa (1983) relata que uma das formas de possuir autonomia é ter um discurso sobre si mesmo. Assim, como também assinala Munanga (1989; 1990), as pessoas negras passam a perceber que a sua salvação está na retomada de si, isto é, na busca de sua afirmação cultural, moral, física, na crença de que são sujeitas e sujeitos de uma história e de uma civilização que lhes foram negadas e que precisavam reaver, em um movimento de retomada que o autor chama de negritude.

Assim, a negritude é o movimento de retomada e de afirmação dos valores da civilização do mundo negro por parte das pessoas negras em contrapartida a visão negativa que anteriormente lhes foram empregadas (MUNANGA, 1990). Em sentido semelhante, bell hooks (2019, p. 75, 77) utiliza o termo “autorrecuperação” para o movimento em prol de uma visão libertadora sobre nós mesmos, a qual demanda um novo discurso e uma nova forma de nos comunicarmos, de falarmos e pensarmos nós mesmos.

Pra mim, a gente assume a nossa negritude, primeiro através da dor, muitas vezes dor psicológica, e depois por querer romper com ela, por dizer “eu não posso ser só isso que tão me dizendo, eu não posso ser só esses rótulos, só essa dor”. (NINA, 2022)

À vista disso, esta parte das discussões da dissertação é iniciada por meio das interpretações das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa ao darem suas autodefinições sobre como se entendem ou declaram racialmente e como suas trajetórias são por elas e eles relatadas, sejam em contextos de negritude (MUNANGA, 1990) ou de descentralização da consciência (MAZAMA, 2009). No Tópico 1.2 do trabalho, faço a apresentação das sujeitas e dos sujeitos interlocutores com base nos relatos que me proferiram, de como se apresentaram à mim e sobre como se entendem racialmente, tendo suas respostas sido que se declaram:

- Assis (2022), como em uma *situação de meio*.
- Alcione (2022), como mulher *preta*.
- Gil (2022), como homem *negro*.
- Nina (2022), como mulher *negra não-retinta*.
- Verê (2022), como homem *negro, afro-amazônico*.
- Zélia (2022), como mulher *preta*.

Os tópicos seguintes desta seção são dedicados a explicar as trajetórias das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa com base nos relatos por eles fornecidos, relacionando as vivências e compreensões contadas com o que foi trilhado no percurso teórico até aqui, e impulsionando a criação de conhecimento por meio da experiência vivida (COLLINS, 2019).

#### **4.2. A trajetória de quem se declarou como “pardo” ou “parda” e a situação de “meio” do termo.**

Apesar de não terem se declarado como “pardas”, algumas das trajetórias de sujeitas e sujeitos interlocutoras foram permeadas por este termo. Como previamente explicado, a categoria racial “pardo” passou a abranger todas as vivências de pessoas racializadas as quais, por um contexto cromático, não se aproximam da tez “negra” ao mesmo tempo em que se resulta como uma pessoa “escura” em comparação ao “branco”, fato que produz vivências distintas em pessoas negras “claras” (não-retintas), tal qual a da interlocutora Nina (2022) que “Por não ser retinta, por um bom tempo não sabia se eu podia me dizer negra, até porque já ouvi de pessoas mais retintas que eu não era negra [...]”.

Além disto, os relatos na pesquisa demonstram que não apenas as pessoas não-retintas são impactadas pela categoria “pardo”, mas as retintas também. A interlocutora Zélia (2022) relata que por muitos anos, a partir da percepção que tinha de que ser negro era ser tratado diferencialmente, de maneira negativa, passou a afastar-se da possibilidade de ser inferiorizada, da mesma forma que via seus familiares serem, ao negar sua pele retinta e, também, ao adotar atos que tornassem sua pele menos escura, em um relato que muito pode ser percebido como impregnado da ideologia do embranquecimento quanto do colorismo, por meio do qual “parda” é utilizada com o sentido de escapismo aos estigmas que socialmente passariam a recair sobre ela, em seu entendimento, se passasse a se declarar como “negra”.

Me via como a parda, odiava pegar sol, porque me deixa mais preta. Internamente eu sabia quem eu era, até porque as minhas raízes são de mulheres e homens pretos. Tenho tios e primos que são retintos e na época eu não queria que me visse como eles. Eu não queria ser tratada como eles eram tratados. Na rua, escola e até em igrejas todos olhavam e lidavam com eles de uma forma diferente, excluindo, não dando importância. Até o tratamento dos professores era diferente em relação as pessoas pretas, era perceptível que por serem mais pretos que os demais eram excluídos, no intervalo era a chacota. E na época eu não queria passar por isso, mas sabia que quanto menos melanina você tem, o peso do preconceito é menor (ZÉLIA, 2022).

Entretanto, é por meio do relato das vivências de Assis (2022), sujeito interlocutor da pesquisa, que se torna visível a questão do “pardo” como um amplo espaço que distancia os extremos polos raciais e dificulta a declaração racial de quem percebe-se neste “limbo”



identitário (ASSIS, 2022). Assis (2022) diz sentir-se em uma situação de “meio” e de desconforto em não conseguir situar-se racialmente, até porque o termo “pardo” é por ele demonstrado como algo a se evitar, ao mesmo tempo em que demonstra o entendimento de que sua situação racial é “natural” dentro do que foi a dinâmica histórica e racial do Brasil – a definição de “pardo” como um espaço de meio, e que nomeia este tópico da seção, parte do relato do interlocutor Assis (2022) e que passa aqui a ser adotado como uma maneira de nomear uma das compreensões sobre as vivências abrangidas pelos termos “parda” e pardo”.

[...] Eu não digo que sou branco por questão de meio, e evito termos como pardo pelos mesmos motivos. Não me sinto pertencente a uma branquitude nem exercendo socialmente. Eu entendo que minha problemática é bem "à brasileira", quando vejo outros países latinos se afirmando enquanto sujeitos latinos, mesmo que não seja uma raça, mas uma percepção equivalente. E aqui temos dificuldade em distinguir um negro de pele clara de um indígena em um contato superficial, seja por epistemicídio ou apagamento do conhecimento genealógico. Todas essas questões pesam muito, por isso sou incapaz de responder com clareza. (ASSIS, 2022).

Assis (2022) conta que “uma amiga me chama de negro, e um amigo meu do Movimento [Negro] me chama de branco. Sempre ouço a comparação com a clareza de pele da Ângela Davis e que o pardo é um ‘tipo’ de ‘negro’, no mesmo tempo em que ‘pardo é papel’” (ASSIS, 2022), onde as expressões entre aspas foram desta forma por ele sinalizadas. A frase “pardo é papel”, citada pelo interlocutor, refere-se a uma discussão racial popularizada pelo artista plástico Maxwell Alexandre (2020) cuja coleção de obras de corpos negros periféricos pintados em papel pardo transformou-se na exposição “pardo é papel”, uma crítica e incentivo ao afastamento do termo “pardo” frente ao avanço das discussões das populações negras onde “pardo” ganha significados pejorativos ao subentender uma separação com os “negros” e uma exaltação ao processo de embranquecimento do país, em um entendimento que de “pardos” devem declarar-se como “negros”.

A designação “pardo” encontrada nas certidões de nascimento, em currículos e carteiras de identidade de negros no passado foi necessária para o processo de redenção – em outras palavras, de clareamento – da nossa raça. Porém, nos dias de hoje, com o crescimento dos debates, a tomada de consciência e reivindicações das minorias, os negros passaram a projetar sua voz, a se entender e se orgulhar, assumindo seu nariz, seu cabelo e construindo sua autoestima por enaltecimento do que se é, de si mesmo. Esse fenômeno é tão forte relevante que o termo “pardo” ganhou uma conotação pejorativa dentro dos coletivos negros. Dizer a um negro hoje que ele é moreno ou pardo pode ser um grande problema. (ALEXANDRE, 2020, p. 10).

Apesar de impossibilidade de situar-se racialmente, expressa no relato de Assis (2022), que sempre se desculpava por achar que seu entendimento racial sobre si mesmo era muito impreciso, reforça que sua questão de “meio” lhe possibilitou ver as diferentes tratativas que recebe quando está em grupos de pessoas “brancas” e em grupos pessoas

“negras”. Em círculos “brancos” Assis (2022) demonstrou a nitidez em não ser tratado como “um igual”, mas como um “não-branco”, diz que a questão da branquitude destas pessoas irá prevalecer em detrimento a relação que possuem como ele (mesmo que sejam suas amigas/colegas), mas que “[...] quando eu comecei a ficar próximo dos meus amigos negros e não me sentia mal” (ASSIS, 2022, supressão nossa). O interlocutor remonta com sua experiência o que foi mais acima falado da proximidade do “pardo” ao “negro” ser maior pelo contexto de vivência social e econômico destas duas categorias ser extremamente semelhante quando em comparação aos “brancos”.

Foi uma oportunidade de perceber o tratamento diferente. Em um círculo mais branco, é sempre problemático, porque você não é um igual, você é um não-branco. E mesmo que o coleguismo, a amizade seja o jargão, existem limites que o não-branco não pode cruzar com o que exerce branquitude, ou que decide quando convém usar a branquitude. E neste último caso, falo de brancos que tem um discurso de noção da própria branquitude, mas quando precisam fazem uso dela. Isso me deixou pouco à vontade em certos círculos e até em certos lugares da cidade onde pessoas parecidas circulam, porque não teria quem pudesse compreender essa sensação de solidão. Acho que o constante isolamento de vários círculos foi moldando isso também, porque como não é dada uma chance de compreensão, o martelo pesa diferente em qualquer caso. Me sinto mal em lugares como [Açaí] Biruta<sup>19</sup>, em apartamentos, em restaurantes mais caros. (ASSIS, 2022, modificação nossa).

O relato de Assis (2022) evoca que a perspectiva do não-lugar (MBEMBE, 2019) ou da ordem perversa do lugar (SODRÉ, 2018), de espaços sutilmente demarcados por contexto social que abrange a vivência do “branco” em detrimento das demais vivências “não-brancas”, ao dizer “[...] Vejo pessoas que amam lugares assim, lugares que não me sinto bem em ocupar, mesmo eu sabendo que preciso para afirmar minha presença e que isso é importante. Isso moldou minha relação até com a cidade” (ASSIS, 2022, supressão nossa). Ao mesmo tempo, sua vivência repercute a descentralização da consciência negra (MAZAMA, 2009) por meio de uma lógica que lhe impossibilita um entendimento maior de si, mas, como Ama Mazama (2009) também relata, a consciência da pessoa negra está sempre em processo de deslocamento e os próprios termos e conceitos trazidos no relato de Assis evocam um deslocamento rumo ao autoconhecimento e ao falar por si – ser agente de si (ASANTE, 2009), que apesar de não colocar-se como “negro” também não os coloca como Outros ou seus diferentes, via que, segundo Asante (2009), aponta pensamentos afrocêntricos.

---

<sup>19</sup> Segundo descrição do local, o “Açaí Biruta Boho Club” é uma casa noturna na orla de Belém, com DJs e música ao vivo, ambiente disposto em “mesas, camarotes e bangalôs”, além de um bar cujo cardápio apresenta opções que chegam à casa dos centenas de reais, e cuja entrada ocorre por meio de lista pré-organizada (ACAIBIRUTA, 2023). In: **Açaí Biruta Boho Club**: Belém, Pa: Jan. 2023. Disponível em: <https://instagram.com/acaibiruta?igshid=Yzg5MTU1MDY=>. Acesso em: 06 jan. 2023.

### 4.3. A trajetória de quem se declarou como “preta” ou “preto”.

Zélia (2022) e Alcione (2022) foram as interlocutoras que utilizam o termo “preta” para descreverem racialmente suas vivências como mulheres de pele retinta. No tópico anterior, com base nos autores citados, “negro” e “preto” são colocados como sinônimos (especialmente quando utilizados como meio de inferiorização), mas, aqui parecem contemplar realidades mais complexas. Isto demonstra uma possível brecha da dita arbitrariedade das categorias de definição do IBGE, pois, mostra que estas interlocutoras entendem “preto” como sendo as pessoas retintas, entretanto não fica nítido se estas compreendem que “preto” é uma das categorias que formam o “negro” do IBGE, ou se entendem “negro” como marcador de pessoas não-retintas, e “preto”, de pessoas retintas.

Zélia (2022), especificamente, aponta certa efusividade e orgulho em declarar-se como “preta”, como um ponto de vitória frente ao processo pessoal de sua trajetória de sua vida em detrimento da questão racial – permeado de sofrimentos, comentários e ações de racismo – trazendo à noção de que “preto” também evoca um sentimento de afrontar (a partir do momento em que se entendeu e externalizou que era negra) as situações de opressão racial que percebe ao seu redor e dedicando grande parte desta mudança a influencia de outra mulher preta, a qual diz ser sua professora, que lhe “cutucou” a questionar sua realidade.

Eu já ouvi de alguém próximo essa frase “Não sabe dirigir, não?”, “Tinha quer ser preto, esse cabelo tem é piolho”, e na hora eu fiquei tão em choque em ouvir isso que eu não expressei nada, e as vezes eu penso que eu poderia ter me imposto. Me cobro todas as vezes que escuto coisas desse tipo e não consigo falar nada. Hoje eu me vejo diferente, não tenho vergonha de intervir quando necessário e devo tudo a isso a uma professora que me cutucava todas as vezes que eu chegava em sala na faculdade ou encontrava ela nos eventos. Com olhar dela, ela fazia eu me questionar como mulher preta. E dizer hoje que eu sou uma mulher preta, quilombola de pai e avós e primos retintos... É libertador! (ZÉLIA, 2022).

Zélia (2022), como foi mostrado no tópico anterior, demonstrou o que Ama Mazama (2009) define como deslocamento descentralizador da consciência – movimento “normal” que sociedades com base em matrizes europeias e suas instituições sociais produzem sobre as mentes das pessoas negras – através da adoção de um termo racial que sabia que não representava quem realmente era, que preteria sua realidade racial, mas, que a fazia sentir protegida das violências que percebia outras pessoas negras retintas passarem. A interlocutora relata que poder finalmente declarar-se como “mulher preta, quilombola de pai e avós e primos retintos... É libertador!” (ZÉLIA, 2022).

Podemos ver pelo relato de Zélia (2022) um sentimento de positividade atrelado ao termo “preta”. Para Martins e Cruz (2020), em um apanhado sobre o uso histórico do termo, a positividade dos termos “preta” e “preto” pelas últimas gerações acompanhou um movimento diferentes das anteriores, especialmente as dos anos 70 e 80 que, por meio do MNU, aderiram ao termo “negro”, mas mais relaciona-se ao da geração dos anos 60, em termos de positividade estética atrelada ao “preto”, seguindo as ondas estadunidenses como a do “*black is beautiful*”, ou o preto é lindo Assim, para os autores (2020), nas últimas gerações a aparição do termo “preta” e “preto” demonstram ligações como a questão racial é tratada na diversas mídias, em especial por meio da música.

A maneira como os termos aparecem, quase sempre, demonstra momentos importantes da história brasileira e como a questão racial foi tratada no país. As músicas são chaves para reflexões, são fonte de construção de identidade e autoestima e, muitas vezes, são denúncias. A semântica positiva foi dada aos termos muito em função da música e da literatura. (MARTINS; CRUZ, 2020, s.p.).

A situação de Alcione (2022), em contrapartida, difere-se da de Zélia (2022), mesmo declarando-se da mesma forma. Alcione (2022), ao longo de seu relato mostrou muita descontração e sorrisos, todavia, demonstrou certa evitação ao tratar de sua questão racial. Até o dia da conversa que tivemos, a interlocutora informou que achava que a questão racial na sua vida era tida como finalizada, algo a não mais revisitar, mas afirmou “[...] eu gosto de ser preta (risos)” (ALCIONE, 2022).

Alcione (2022) se entendeu negra desde a infância, com 07 (sete) anos de idade, por meio de seu pai que lhe contou a “história dos pretos e tudo mais, aquilo que a gente aprende na escola, de escravidão”, e que, por isso, a vida dela seria muito dificultada. A interlocutora, ainda, mostra que teve contato com narrativas outras, da militância negra, mas que nelas não se insere e não vê como algo frutífero, mas como “bagunça”, mostrando sua visão de desesperança e descrença com esta forma de luta pela vida das pessoas negras no país.

Florestan Fernandes (1989, p. 55) explica um movimento de pessoas tidas como “novos negros”, que são as que ascendem socialmente e cortam os vínculos com o local de onde vieram, os “negros de alma branca”, e segue explicando que para este grupo as manifestações e os protestos negros são repudiáveis, dão azar a sua ascensão, e que esta crença se amplificou entre os “novos negros” por meio da ditadura militar. Florestan (1989) adverte que a afinidade com a vontade de fazer parte das elites dá base para que pessoas que fazem parte de grupos minorizados e oprimidos apartem-se desta realidade, pelo âmbito do status individual e de graves frustrações que possuem na realidade enfrentada pela

desigualdade racial, e que vejam como vantajoso apoiar movimentos que valorizem os interesses dos grupos de maior status social, como forma de assimilar-se a eles e afastar-se dos que lutam.

A questão levantada por Florestan Fernandes (1989) pode explicar o posicionamento de Alcione (2022), uma vez que um ponto extremamente focado pela interlocutora – além da questão de que sempre quis ter seu cabelo “cricri” (ALCIONE, 2022) ostentado longo e alisado como possui atualmente – é o da valorização da classe social em detrimento da situação racial. Ao lhe perguntar qual a sensação que tem quando se declara uma mulher preta, ela afirma que a declaração não lhe surte nenhuma diferença, porque “[...] a vida ia ser cruel comigo de uma forma ou outra” (ALCIONE, 2022), especificamente, por vir de raízes socioeconômicas humildes.

Pra mim o negócio não era por ser preta, mas por ser preta e pobre. Eu entendo o que o meu pai quis me dizer, eu sei que as pessoas pretas sofrem mais que as mais clarinhas, mas eu não sei se pra mim, ALCIONE, na minha vida individual, ia ter tanta diferença. Eu só queria ter o meu emprego, minha liberdade, só queria sobreviver e ajudar a família. Talvez seria diferente e melhor se eu tivesse nascido em berço de ouro, sabe? (risos) (ALCIONE, 2022).

Neusa Sousa (1983, p. 21) explica esta situação elucidando a ascensão social do negro como “empreendimento que, por si só, dignificava aqueles que o realizassem [...] a ascensão social se fazia representar, ideologicamente, para o negro, como um instrumento de redenção econômica, social e política, capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional”. Ou seja, historicamente a questão da ascensão de classe social se figura como alternativa para as pessoas negras vivenciarem situações de respeito e dignidade social, além da questão que a mudanças para uma situação de maior poder aquisitivo possibilita “[...] minha liberdade, [em] sobreviver e ajudar a família” (ALCIONE, 2022, supressão nossa) e, desta forma, é vista e influenciada como maneira mais segura de estabilidade econômica.

Delcele Queiroz (1997, p. 14) diz que o status social de uma pessoa pode fazer com esta sinta-se como “clara”, ou seja, mesmo que o fenótipo faça uma pessoa declarar-se como retinta, o status pode fazer com que a pessoa possa se perceber e se declarar de forma diferente. Apesar de não ser possível dizer se esta situação aplica-se à vivência e ao entendimento de Alcione (2022), uma vez que esta diz-se “preta”, é um ponto de vista que reitera que a questão do status social e da ascensão de classe podem ser procuradas não

apenas como uma forma de melhoria da qualidade de vida, mas como um entendimento de si mesmo como não-negro.

Contudo, Sousa (1983) coloca que o êxito neste caminho de ascensão não modifica a posição da pessoa negra na ordem social vigente, uma vez que estes sujeitos “[...] Tem que submeter-se, previamente, ao ‘figurino do branco’. [...] precisa conformar-se com papéis sociais ambíguos do ‘cavalheiro por exceção’, em todas as circunstâncias sujeito a dar provas ultraconvincentes de sua capacidade de ser, de pensar e de agir como equivalente moral do branco’ [...]” (FERNANDES, 1979, p. 267-269 *apud* SOUSA, 1983, p. 23, supressão nossa). A teórica (1983, p. 64) ainda coloca que “não falar no assunto” da questão racial ou de assuntos vinculados ao preconceito racial, por exemplo, foi apontado pelos interlocutores de seu livro como uma das estratégias utilizadas para a ascensão de classe das pessoas negras – juntamente com “ser o melhor”; “aceitar a mistificação [sobre a pessoa negra]”; “perder a cor” e “negar as tradições negras” (SOUSA, 1983, p. 65,66, modificação nossa) – fato que ainda pode ser verificado mais de 50 (cinquenta) anos depois, como nos mostra o caso de Alcione (2022).

Alcione (2022), apesar de se declarar “preta”, como se fincando o pé nesta constatação dada por finalizada faz tempo, também mostra em seu relato uma posição de consciência descentralizada (MAZAMA, 2009), ou seja, Alcione (2022) muito se coloca em posição de distancia com a coletividade que diz fazer parte – seja por um entendimento pessoal de “preta” diferente do que o IBGE entende por “preto”, seja por entender que a questão da classe importa mais na sociedade do que exatamente o contexto racial que está inserida, ou até por uma não vontade em adentrar discussões, assuntos e movimentos que tratem sobre a questão da desigualdade racial.

É notável, neste ponto, que a identificação racial de “si” e a identificação do “outro” está atrelada à formação social de cada um. Pessoas com os mesmos traços fenotípicos podem se declarar de maneiras diferentes dependendo da classe social, da região onde moram, do engajamento político que possuem e dos grupos em que estão inseridos. A variabilidade das respostas não inviabilizam as pesquisas no campo étnico-racial, contrariamente, demonstram elementos que podem ajudar na elucidação da complexidade das percepções das sujeitas e dos sujeitos sobre os próprios corpos e existências. (PASTI, GONÇALVES, 2021).

Apesar das diferentes compreensões aqui apresentadas, é preciso enfatizar que a criação de visões de descentralização da agência de si das pessoas negras são criações dos

grupos hegemônicos e beneficiados por estas construções, os quais naturalizaram e institucionalizaram construções simbólicas de afastamento das negras e dos negros de si mesmos e de seus grupos. Há de se respeitar as consciências de cada uma das sujeitas e sujeitos negros em todos os seus níveis de afetamento por essas densas projeções racistas e minorizadoras, evidenciando a importância dos processos individuais, do autoconhecimento, do ritmo e do tempo de cada um (MAZAMA, 2009) rumo à libertação das percepções que precisam desprenderem-se.

#### 4.4. As trajetórias de quem se declarou como “negra” ou “negro”.

Gil (2022), Nina (2022) e Verê (2022) foram os interlocutores que declararam-se como pessoas “negras”. Em seus relatos, Gil (2022) e Nina (2022) disseram saber que não eram brancos, mas, não tinham certeza de que eram “negros”. Gil (2022) relatou ter percebido-se como “negro” no início da adolescência, com 12 (doze) para 13 (treze) anos, pela descoberta e contato com as letras dos Racionais Mc.

[...] As músicas que eles [Racionais Mc] cantavam pareciam que eram feitas pra mim, eu sentia elas falando comigo. Daí eu percebi “Caramba... eu sou negro! E agora?”, tipo “É isso! Agora faz sentido! Eu sou negro!”. Porque ser moreno, como a minha avó falava que eu era, parecia pra mim aquela coisa que a gente fala quando tá querendo esconder algo, era um eufemismo pra mim que ela contava. (GIL, 2022, supressão nossa).

Nina (2022) questionou-se racialmente apenas durante o período que se inscreveu no processo seletivo da Universidade, onde a pergunta “cor/raça” se figurou na tela de seu computador e que, “na dúvida, eu marquei ‘parda’” (NINA, 2022). Enquanto, para Verê (2022) “Eu sempre soube que era negro, isso nunca foi surpresa pra mim”, pois, sempre se entendeu retinto “apesar de não ter cabelo afro e nem traços que são ditos negros” e, porque, “eu cresci muito na vivência da cultura afro dentro da minha família. [...] Minha família é majoritariamente negra e retinta” (VERÊ, 2022, supressão nossa).

Apesar de Gil (2022) e Verê (2022) perceberem-se como pessoas retintas, diferentes de Nina (2022), estes se declararam negros, subentendendo que compreendem que pessoas retintas e não-retintas são negras – entendimento da organização de cor/raça do IBGE. Surge como importante, dentre esta parte do grupo, os complementos utilizados por Nina (2022) e Verê (2022) à suas declarações como “negros”, onde Nina diz-se “não-retinta” e Verê, “afro-amazônida”, ambas pontuações que demonstram a busca por mais informações para a construção da identidade racial destes sujeitos.

Queiroz (1997, p. 13), por meio de Telles (1999), evidencia que a escolaridade teria um efeito significativo sobre o modo como os indivíduos se classificam, sendo as “pessoas com um maior nível educacional teriam uma percepção mais consistente da própria identidade racial, havendo por isso maior probabilidade de coerência entre classificação atribuída quando se trata de pessoas com escolaridade mais elevada” (QUEIROZ, 1997, p. 13). Apesar de todo o grupo de sujeitas e sujeitos interlocutores da pesquisa possuírem formação em ensino superior ou já terem adentrado à graduação, não concordo com a constatação de Queiroz (1997), pois, nível elevado de escolaridade não necessariamente implica em maior entendimento sobre identidade racial, uma vez que a escola e a universidade são instituições que, por longos períodos, edificaram narrativas preconceituosas e de aversão às negras/os e a sua história por meio da educação formal (MAZAMA, 2009).

O que se pode evidenciar, contudo, é que os relatos das sujeitas e dos sujeitos interlocutores apresentam certo nível do chamado letramento racial, de criticidade e questionamento ao seu entendimento sobre racialidade, fruto de interesse e motivação próprios, e do autoconhecimento como capacidade de embasar suas próprias compreensões. Como relata Nina (2022) “Foi o autoconhecimento, foi entender a minha antecedência parental, o meu cabelo, isso me ajudou a me situar social e politicamente como negra” (NINA, 2022, supressão nossa).

Letramento racial não foi diretamente citado nos relatos das sujeitas e dos sujeitos, mas sua definição cabe neste processo de busca por informações que elucidem, de forma antirracista, a construção de vivências sociais e identidades raciais. De acordo com Lia Vainer Schucman (2010), letramento racial diz respeito a um conjunto de práticas com o objetivo de desconstruir formas de pensar e de agir pautadas na naturalização do racismo e que envolvem o reconhecimento da branquitude, a aceitação de que o racismo não ficou no passado, o entendimento de que o racismo é aprendido e revisão de um vocabulário que rompa com expressões racistas, e, desta forma, o letramento opera como uma reeducação com moldes antirracistas.

Outra característica que pode ser percebidas como pontos comuns citados na declaração racial desta parte do grupo de sujeitas e sujeitos interlocutoras é a influencia da Internet e das mídias sociais digitais, apontados tanto por Nina quanto Verê. Verê (2022) informou ser “produtor de conteúdo sobre a cidade pelo *Twitter* e pelo *Instagram*”, já Nina (2022) diretamente citou a Internet como parte importante em seu processo de entendimento e de declaração racial.



Apesar de hoje eu saber das limitações e malefícios, a Internet e as redes sociais foram essenciais pra mim. Eu peguei a onda da tal da Geração Tombamento que a gente conversou outro dia, da *hashtag* #devoltaaoscachos, das roupas e acessórios étnicos, estampas tribais africanas, e tudo isso trouxe uma perspectiva sem volta de positividade da minha negritude. Até porque, mesmo de longe, eu via pessoas não-retintas como eu fazendo parte disso, coisa que na minha trajetória pessoal na universidade não foi muito bem aceita. (NINA, 2022).

Nina (2022) relatou um ponto crucial na ebulição da negritude na geração do grupo de sujeitas e sujeitos interlocutores, a questão dos movimentos de cunho racial iniciados via redes sociais digitais, influenciados pela situação da recém-inclusão de cotas raciais nas universidades públicas do país, mas, também por uma questão de positivamente estético, de linguagem e de maior representatividade na mídia, como foi a Geração Tombamento citada pela sujeita. Em Fonseca e Amorim (2021), discuto que a Geração Tombamento se utilizou de aspectos da realidade urbana para transpor novas concepções de identidades frente às convenções sociorraciais previamente estabelecidas sobre corpos negros, onde a estética é um ponto característico ao englobar elementos de ancestralidade ao afrofuturismo, e “com a utilização de cabelos crespos e cacheados naturais, estilizados ou não em penteados e cortes afros, por vezes tingidos com cores fortes, uso de maquiagem colorida, brilhosa, metalizada e/ou tribal, acessórios e vestimentas com fortes referências africanas” (FONSECA; AMORIM, 2021, p. 4).

Neste contexto, a manifestação estética importa, pois, significa a “quebra do ciclo” de estigmas e a resignificação do tornar-se negro a partir da negação às construções racistas, por onde o “tombar” de seu nome estabelece-se como mecanismo de invenção e reinvenção de indivíduos subalternizados. Apesar das possibilidades de reconstrução de uma estética e aura de positividade dos significados de “negro” e “preto”, por ser uma movimentação com base no estético e em fotos compartilhadas pelas redes sociais digitais, as dinâmicas da Geração Tombamento foram acusadas de “vazio ideológico” – percepção ampliada pela sua chegada ao mainstream, onde a movimentação é lida como modismo, ocorrência que assinalamos ter “gradualmente [sido] cooptada pelo capital na criação de mais um nicho mercadológico revestido de falsa aceitação social” (FONSECA; AMORIM, 2021, p. 5, modificação nossa), mas que chegou a apresentar aos jovens que sentiram suas vivências abrangidas pelas motivações iniciais da movimentação, à conteúdos e pensadores críticos à questão racial brasileira.

De certo, nem todos os atores da Geração Tombamento assim o foram por intermédio de grupos militantes ou sociopolíticos, mas a busca pela estética negra empoderada aproxima o jovem negro periférico deste tipo de conteúdo. Segundo Gomes (2007), os corpos negros no Brasil e seus traços ativam conflitos, ou seja, o

processo de reformulação da identidade racial no Brasil ativa conflitos e escancara a realidade das desigualdades sociorraciais e, na perspectiva da autora, afirmar que não há consciência sociopolítica na juventude da Geração Tombamento, apenas devido ao processo de afirmação identitária racial se dar pelo campo estético, significa ignorar os confrontos ativados quando seus corpos transgressores surgem nas redes sociais e nas ruas. (FONSECA; AMORIM, 2021, p. 6).

Apesar da questão “afro-amazônida” levantada por Verê ser melhor aprofundada na seção seguinte, em seu relato destaca-se o apoio e a instrução familiar, por meio do acesso à vivência da cultura e da ancestralidade negra na Amazônia. Verê (2022) foi o único interlocutor a apresentar um processo identitário racial de acesso à negritude menos doloroso, menos tardio e com mais conhecimento e adoção do termo afro-amazônida em sua autopercepção racial.

Por meio de seu relato, Verê (2022) demonstrou a importância de estar em um núcleo familiar afrocentrado (ASANTE, 2009), que nutre o contato com a ancestralidade negra e amazônica, bem como que instrui desde a infância sobre a necessidade de lutar e não aceitar posicionamentos racistas.

[...] isso [situações de racismo] sempre foi presente em minha vida infelizmente. Por isso, sempre minha mãe e minhas tias vinham e me ensinavam que ninguém deveria falar certas coisas e tomar atitudes preconceituosas comigo, que isso era algo ruim. Então, eu cresci sempre me impondo em relação à isso. (VERÊ, 2022, supressão e modificação nossa).

Por meio das sujeitas/os, é perceptível que alguns denotam apenas a questão epidérmica como fundamental em sua autopercepção, contudo, os que a apontam também relatam episódios de opressão e discriminação racial atreladas a ela (KILOMBA, 2019), fato que denota noção da existência de disparidades tratativas fruto da discriminação social na sociedade brasileira (AMADOR DE DEUS, 2019). Contudo, esta questão torna-se ainda mais complexa quando colocada à vista da questão negra na Amazônia, especificamente em Belém do Pará, cidade que abriga a vivência das sujeitas e dos sujeitos interlocutores, e que historicamente engendra processo de apagamento identitário declaradamente negros em sua história urbana (ALVES SARRAF, 2019), como verificaremos no tópico seguinte.

## 5. BELÉM TAMBÉM É NEGRA: REFLEXÕES SOBRE A AFRO-AMAZÔNIA BELENENSE URBANA

*“Tamo junto na missão longe de foto e pose  
Belém, periferia, cremação 2012  
Me chamam de macaco pra tentar me ofender  
Macaco agora, mano, é a capa do meu cd  
Preconceito racial que maltrata, corrói  
Izabel é o c\*r\*lh\*, Zumbi que foi herói  
Sou neguinho sim, entre o navio e o ônibus  
500 anos de Brasil, 400 de escravidão  
Então vamo pra cima lutar por liberdade  
Uns fazem som pro verão, eu faço pra  
eternidade”.*

*(PELÉ DO MANIFESTO, 2012).*

A epígrafe que abre esta seção faz parte da música “Nada está perdido” do rapper belenense Pelé do Manifesto (2012) e mostra parte do que ele entende em sua vivência de homem negro e periférico que transpõe nas letras de suas músicas. Neste sentido, a presente seção reflete sobre as interpretações que as sujeitas e os sujeitos interlocutores da pesquisa possuem acerca da questão afro-amazônida<sup>20</sup>, relacionando-as aos discursos historicamente construídos sobre o território Amazônico, sobre o colonialismo (externo e interno) e sobre o contexto cultural e étnico que historicamente compõe a cidade de Belém do Pará.

Sendo uma região brasileira também fundada em moldes racistas de colonização e escravização indígenas e africanas, torna-se necessário trazer reflexões sobre como a colonização operou/opera dentro da cidade de Belém em relação a vida das pessoas negras que nela residem e que, por longos períodos, foi intitulada de cidade morena. Faço esta reflexão por meio das contribuições de Vicente Salles (1971), Neide Gondim (1994), Manoel Dutra (2009) e das pesquisas de Amaral Filho, Fonseca de Castro e Cristina da Silva Costa (2015), Conrado, Campelo e Ribeiro (2015), Câmara (2017), Alves Sarraf (2019), dentre outros.

### 5.1. Tornando-se “negra” e “negro” na “cidade morena”: Morenidade na Amazônia urbana belenense

Como foi possível verificar, o processo de entender-se e declarar-se como pessoa “negra” por parte do grupo de interlocutores da pesquisa foi bastante atravancado por

<sup>20</sup> Amazônida com “d”, ao invés de amazônica, para marcar a condição subjetiva dessa categoria quando me refiro aos sujeitos da Amazônia (SENA, 2021).

dinâmicas institucionalizadas socialmente através do colonialismo ocidental eurocentrista, de maneira a impactar diretamente na construção das subjetividades das pessoas racializadas pelo contexto da negritude. Sendo pessoas belenenses, cabe, desta forma, adentrar as discussões das implicações da construção da morenidade como um símbolo que por muito tempo foi empregado como característico da capital paraense.

Primeiramente, Vicente Salles (1971) traz importantes contribuições ao analisar a presença negra no Pará, especialmente em Belém, relatando que houve uma tentativa de apagamento da presença e da história do negro na região, a qual foi secularmente e sistematicamente diminuída e negada. Contudo, é na produção e difusão cultural que a presença negra se torna indiscutivelmente nítida, tornado o negro não apenas existente no Pará e em Belém – cuja existência aqui foi questionada – como, também, uma importante peça na construção da sociedade local (SALLES, 1971).

Na Amazônia, contudo, a contribuição cultural do negro é sistematicamente diminuída, e até negada, no conjunto de seus valores constitutivos. O negro menos ainda que o branco europeu, vale dizer o lusitano, quase nada teria deixado de sua presença na região. Se foi apreciável durante certo tempo, em alguns centros urbanos e mesmo rurais, a parcela negra da população, a múltipla soma de fatores históricos-sociais – a proibição do tráfico [negreiro], a abolição da escravatura, um começo de imigração organizada, o formidável êxodo nordestino para a Amazônia etc – resultara na diminuição daquele contingente negro que, por outro lado, se perdera gradativamente na calha da mestiçagem e hibridação a tal ponto de hoje apresentar percentuais irrisórios nos mesmos locais onde sua presença fora anteriormente considerável [...] é bom lembrar que, para haver difusão cultural, basta que o que se transmita a comunidade mereça a aceitação coletiva e que qualquer amostragem de dados etnográficos e folclóricos comprovará que o negro contribuiu, em larga escala, para dar mais amplo embasamento à cultura regional. Uma prova disso é a lúdica Amazônia, essencialmente negra. (SALLES, 1971, supressão nossa, p. 67).

Salles (1971) ainda relata que, graças a grandes fluxos multiétnicos, “o negro não se conservou *puro*” (SALLES, 1971, grifos do autor, p. 80), tendo sido incorporado à massa social Amazônica por meio dos processos de mestiçagem, onde continuou a compor, em sua maioria, as classes mais pobres da sociedade. Como vimos nas seções anteriores, muitas denominações passaram a ser aderidas e replicadas pelas pessoas negras de modo a afastar o negativo significado a elas atribuídas, e não diferentemente ocorreu na Amazônia belenense por meio da questão da morenidade.

Os processos e vivências em torno da questão de ser uma pessoa negra no Pará, em especial na capital paraense, tornaram-se ponto central para questionamentos sobre as construções de Morenidade (de se declarar como “morena” ou “moreno”), uma vez que ser “morena” ou “moreno” ainda é atrelado a uma marca identitária local que, de maneira

cultural, política e simbólica, colabora para a construção do “mito indígena” como presença marcante e (quase única) expressiva na formação social amazônica. (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015).

Discursivamente, em Alves Sarraf (2016, p. 66), a capital do Pará constitui-se como “cidade morena” que “[...] não é branca. Não é negra. Não é tupinambá. Belém é a cidade morena”, em um entendimento amplamente reproduzido ao longo da história da cidade onde a morenidade recai, principalmente, sobre sujeitas e sujeitos negros, de forma a produzir, simbolicamente, um “aniquilamento” das subjetividades e onde “Ser moreno/morena é uma metáfora que sufoca” (ALVES SARRAF, 2019, p. 68). Ainda, em sua dissertação, Alves Sarraf (2019) analisa que se Belém ostenta musical e midiaticamente o título de “cidade morena”, isto possibilita a compreensão de que ocorre um silenciamento de outras subjetividades e vivências étnicas na cidade, sendo Belém uma cidade construída em terra de povos originários, que por muitos séculos aqui se mantiveram, e que também abrigou populações africanas diversas, escravizadas – fora grandes contingentes de populações de todas as partes do planeta, e do Brasil, que para cá migraram, questiona-se, assim como o autor (2019, p. 29):

Se a capital paraense ostenta na música e na mídia o título de “cidade morena”, partimos para a compreensão de que há um silenciamento sobre a identidade étnica de seus moradores. Ora, se a região era povoada por populações indígenas quando do início da colonização – população essa que se manteve durante os séculos – e que ainda recebeu importantes contingentes de africanos escravizados, há que se responder a: por que a identidade étnica ressaltada na cidade não é a negra, tampouco indígena, mas sim morena, espécie de eufemismo para uma sociedade que considera fora da ordem heranças e ancestralidades africanas e indígenas? (ALVES SARRAF, 2019, p. 29).

Em uma pesquisa no buscador de informações Google (2023), através dos dizeres “cidade morena”, ainda encontra-se facilmente a imagem da cidade vinculada ao discurso da Morenidade, especialmente nos sites de pacotes de viagem. No site da *Brazil Amazon Turismo* (2023), Belém aparece através do “Pacote *City Tour* Belém Cidade Morena” e, no site do *Trip Advisor* (2018), Belém relacionada ao nome de “Cidade morena do cheiro cheiroso”, vendendo a imagem da cidade por meio de fotos da Estação das Docas<sup>21</sup> onde, inclusive, se mostra uma escultura de vaca<sup>22</sup> pintada com as cores da bandeira da cidade e onde lê-se, justamente, “Cidade Morena do cheiro cheiroso”, que continua sendo mantida no

<sup>21</sup> Famoso complexo turístico e cultural da cidade de Belém (ESTAÇÃO DAS DOCAS, 2023).

<sup>22</sup> A escultura de vaca na Estação das Docas, além como outras espalhadas por pontos turísticos da cidade, refere-se ao projeto *Cow Parade*, de 2016, onde a cidade recebeu 50 obras de vacas estilizadas por artistas locais, nacionais e internacionais em comemoração aos seus 400 anos. (COW PARADE, 2016).

local para exposição e registro fotográfico de quem visitar o ponto turístico e que continua sendo tratada em alguns meios jornalísticos, a exemplo do Diário Online (2023)<sup>23</sup>, como “Cidade Morena que encanta pela história e pelo povo”.

Figura 1 – Escultura de vaca do projeto *Cow Parade* localizada na Estação das Docas.



Fonte: Site *Trip Advisor*, 2018.

Por sua vez, no campo da Psicologia, Flávia Câmara (2017), através do pensamento feminista negro da interseccionalidade, reflete a vivência de mulheres negras belenenses e como estas constroem suas subjetividades na cidade, mostrando como a questão da morenidade recai sobre estas sujeitas e que o significador de ser “morena” ou “moreno” “pendeu para o branqueamento compulsório (para o veneno) da nação, que tem consequências materiais econômicas, políticas, subjetivas e ideológicas”. (CÂMARA, 2017, p. 194). A autora diz que a morenidade amazônida torna-se um imperativo e uma “pedra no caminho” no processo de tornar negro na região.

Em vias de conclusão, compreender o papel que a morenidade amazônida 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. (CÂMARA, 2017, p. 195).

<sup>23</sup> Reportagem realizada para ilustrar os 407 anos da cidade de Belém completados em 12 de janeiro de 2023.

Câmara (2017), juntamente com Conrado, Campelo e Ribeiro (2015), apontam em suas pesquisas, ainda, para a hiperssexualização vinculada à figura morena. Para as últimas autoras, em estudo feito em escolas belenenses, constrói-se a ideia de que “moreno é força” bem como “morena é beleza”, demonstrando que a morenidade também está atrelada a uma formação sexualizada, principalmente quando referido à mulheres negras, visto que “esse termo não é usado nesse tom para as estudantes ‘brancas’ ou ‘claras’ [...] ofendidas por cognomes referentes a estereótipos sexuais que não explicitaram tropos raciais” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 239).

A ideia do moreno(a) ameniza os confrontos, atenua o sentimento de exclusão e faz com que as pessoas se sintam integradas ao dizerem com ênfase: “Eu sou morena”. Ter consciência da cor preta aponta para uma busca de identidade que não atinge toda a população negra do Pará. Ser moreno torna-se a possibilidade de inserção na sociedade, mediante um pacto silencioso e perverso: eu nego minha cor e você finge que não me vê. Os homens e as mulheres que insistiam na negritude acabam por ferir este pacto implícito de “inclusão” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 220-221).

Conrado, Campelo e Ribeiro (2015), ainda, explicam a construção da morenidade como marca identitária de retrata como a população negra foi aqui interpretada e que foi replicada no discurso local cria uma forma de “eufemismo para não dizer negro(a)? — tratar-se-ia, nesse caso, de uma etiqueta local para não ofender, dada a disseminação da ideia de que cor/raça não se discute” (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015, p. 221), mas que corrobora para a aderência ao “moreno” e à “morena” e negação do “negro” e da “negra”, do “preto” e da “preta”. Assim, o debate das pesquisadoras provoca o entendimento de que tornar-se negro em Belém esbarra, inevitavelmente, na metáfora da morenidade, a qual produz dificuldades no entender-se, reconhecer-se e declarar-se como pessoa negra. O “moreno” passa, então, a ser uma “cor” intermediária entre o claro e o escuro, firmando-se tanto como um símbolo quanto uma identidade étnico-racial à nível local, uma vez que o próprio conceito de “moreno” representa um produto histórico que é presente na mentalidade paraense. (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015, p. 223).

A ideia do moreno(a) ameniza os confrontos, atenua o sentimento de exclusão e faz com que as pessoas se sintam integradas ao dizerem com ênfase: “Eu sou morena”. Ter consciência da cor preta aponta para uma busca de identidade que não atinge toda a população negra do Pará. Ser moreno torna-se a possibilidade de inserção na sociedade, mediante um pacto silencioso e perverso: eu nego minha cor e você finge que não me vê. Os homens e as mulheres que insistiam na negritude acabam por ferir este pacto implícito de “inclusão” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 220-221).

A identidade negra no Pará, desta forma, é marcada pelo confronto com a metáfora da morenidade, a qual nasce do ideário nacional da mestiçagem e pelo próprio reconhecimento

de os que se dizem “morenas” e “morenos” serem diferentes. A herança fenotípica indígena, por sua vez, aparece em boa parte da população da cidade, o que pode ser verificado inclusive dentro de definições do senso comum que, ao designar o que se considera o grupo étnico local, referencia o “caboclo”, figura que, aliás, é um parâmetro comum tanto na perspectiva local quanto na do restante do Brasil sobre a população paraense (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015).

Percebe-se, assim, além da noção da eficácia simbólica do mito da democracia racial, que produz aniquilação e esvaziamento étnico, cultural e ideológico das subjetividades locais, o grande peso que a mídia tem nestes processos. Não apenas do sentido de ser meio de institucionalizar por longos períodos imagem e significações das culturas negras com conteúdos preconceituosos e estereótipos, mas também por colaborar fortemente para a produção de imagens amazônicas associadas ao meio ambiente e aos povos tradicionais, negando e silenciando a existência de importantes contingentes populacionais da região, processo que será tratado no tópico seguinte.

## **5.2. Colonialidade interna e a construção de uma imagem da Amazônia para amazônidas**

Como visto, grande parte do discurso da morenidade e da “cidade morena” que seria Belém desembocam na questão do colonialismo interno aplicado não apenas à capital paraense, mas em toda a Amazônia. Historicamente, para o Estado Brasileiro, o espaço amazônico esteve apartado do resto do país e sua inclusão nas políticas e planos nacionais causam a homogeneização das diversidades de pessoas e de culturas, reduzindo-o a um “vazio” servidor aos trâmites neocoloniais como centros de drenagem de matéria e energia, em um processo de colonialismo interno (MALHEIRO, 2020).

Gonzalez-Casanova (2015) empregou o termo colonialismo interno de modo a explicar que este tipo de colonialismo se refere a uma atualização da estrutura colonial de domínio e exploração entre grupos heterogêneos dentro de um mesmo contexto espacial, em que se imprime a superioridade, especialmente em nível cultural e social, daqueles grupos que vivem dentro do que se considera um maior grau civilizatório. Para o autor (2015), o colonialismo interno dá-se pela desigualdade econômica e desigualdade étnico-racial no interior das nações no período pós-colonial latino-americano, onde há o pensamento das classes dominantes dos países colonizados como racial ou etnicamente superiores (descendentes das nações colonizadoras) e que este duplo operador (raça e classe social)



também tende a seguir linhas geográficas definindo os poderes político e econômico a concentrarem-se em certas regiões de um país e/ou delimitando eixos rural-urbano, por exemplo.

*[...] el colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización (GONZÁLEZ CASANOVA, 2015, p. 146).*

Neste contexto, as linhas definidas pelo colonialismo interno também dividem o que é civilizado/superior e o que não é, entendendo-se por “civilizatório” o que se herdou do modelo primário colonial: os moldes sociais e culturais europeizados (MIGNOLO, 2017). Contudo, ao longo dos anos os outros contextos de modernização e avanço passaram a ser incorporados a este conceito de civilidade brasileira, especialmente os estadunidenses, cujo modo de vida e produção, implantado por modelos de industrialização nas décadas de 60 e 70, criaram polos deste dito avanço em certas áreas do país em detrimento de outras (MALHEIRO, 2020).

Neste sentido, como defende Malheiro (2020), estabelece-se como norma as dinâmicas de violação espacial combinadas a relações desiguais entre as regiões do Brasil, em sistemas de dominação tanto territorial quanto étnica, de conquista, de controle e de extermínio dos povos contrários a esta movimentação. Para o autor (2020), ainda, a raça e os processos de classificação social passaram a operar como elementos justificadores da hierarquização e a dominação que normalizam a invasão e destruição das comunidades tradicionais, suas culturas e suas cosmologias, e que também se disseminam a colonialidade do poder (QUIJANO, 2009), dos saber (LANDER, 2009), do ser (MALDONADO-TORRES, 2007) e da natureza (WALSH, 2012).

Nesses termos, tomamos consciência que as violações aos povos e comunidades tradicionais, ou seja, o extermínio da nossa diversidade social, cultural e cosmológica, apresenta uma continuidade histórica entre o colonialismo de bandeira europeia e o nascente colonialismo interno, verde e amarelo, atrelado a interesses transnacionais, impregnado de um nacionalismo marcado por um imaginário que naturaliza a violência aos grupos étnicos e o esquecimento de seus territórios de referência, bem como das regiões em que se fazem mais presentes. (MALHEIRO, 2020, p. 77).

Cesarino (2017) relaciona as políticas raciais de mestiçagem nacionais como peças centrais da colonialidade interna brasileira. De acordo com a autora (2017), através da

mestiçagem ocorreu a incorporação dos grupos subalternizados da sociedade ao corpo do Brasil, através da criação de símbolos culturais, imagens reducionistas e estereotipadas, e que depois desembocam em múltiplas dominações sobre estes mesmos grupos, num entendimento de que a criação destas figuras e símbolos também trazem rótulos que atestam sua “barbárie”.

Importante notar como a progressiva incorporação dos grupos subalternos no corpo político nacional através de símbolos culturais – especialmente os afrodescendentes, mas também grupos indígenas e mesmo outros de caráter regional, como os gaúchos e cangaceiros – seguiu-se à submissão política, econômica e, em alguns casos, militar desses mesmos grupos. Basta pensar na situação dos ex-escravos no pós-abolição relatada, entre outros, por Florestan Fernandes; nas reformas urbanas segregacionistas no Rio de Janeiro (o “berço do samba”) no início do século XX; na Marcha para o Oeste e a “pacificação” e deslocamento de grupos indígenas do interior do país para áreas confinadas como o Parque do Xingu a partir dos anos 1960; na transmutação do gaúcho e do cangaceiro de “bandidos sociais” em símbolos regionais, após sua submissão militar (Ramos, 1998; Souza Lima, 1995; Vianna, 1995; Ferreras, 2003). O conhecido adágio benjaminiano de que “todo documento de cultura é também um documento de barbárie” encontra, na colonialidade interna brasileira, uma ressonância histórica particular. (CESARINO, 2017, p. 92-93).

Neste sentido pensado por Cesarino (2017), é possível relacionar a maneira como se construiu o discurso da morenidade, do caboclo e da visão exótica aplicada à parte da capital da Amazônia paraense. A construção do pensamento que permite as práticas de colonialismo interno perpetuarem-se, e inclusive sejam replicadas dentro das áreas subalternizadas, deve-se a criação e a publicização de um imaginário da superioridade e do avanço em detrimento ao exotismo, ao atraso tecnológico, ao “vazio” de uma Amazônia que devia ser integrada ao Brasil para não ser entregue a outros (MALHEIRO, 2020), e de uma representação simbólica da região idealizada, idílica, abundante em natureza e em recursos (GONDIM, 1994).

Para Amaral Filho, Fonseca de Castro e Cristina da Silva Costa (2015, p. 115, 116), as representações simbólicas sobre a região Amazônica foram institucionalizadas através de métricas socioeconômicas e culturais e disseminadas globalmente por meio do campo da comunicação. Isto leva a Amazônia a ser compreendida, também, como uma marca que emana uma promessa publicitária e consumista “da biodiversidade, como potencial inesgotável de recursos naturais para o fornecimento de matérias primas para a indústria, especialmente a farmacológica, a alimentícia e a mineradora” e que, ao mesmo tempo em que articula novas estratégias que justificam a expansão da exploração, sob a capa da sustentabilidade, também remonta o colonialismo interno brasileiro através da exploração das populações e comunidades locais.

Compreendemos por marca Amazônia a representação simbólica da região, institucionalizada por parâmetros socioeconômicos e culturais publicizados em

escala mundial pelo campo da comunicação. É uma Amazônia idealizada, amplamente utilizada pelo campo comunicativo, sob forma de mensagens jornalísticas, publicitárias e ficcionais, plena de valores e carregada de efeitos de sentido. Uma imagem dominante, facilmente assimilada no espaço intersubjetivo da sociedade nacional brasileira e ocidental. Uma imagem padrão, amorfa, idealizada, distante da realidade vivenciada pelas populações amazônicas e que descreve a região como um sistema ambiental idílico, coeso e coerente, reproduzindo a percepção dominante sobre o que seja a Amazônia. (AMARAL FILHO; FONSECA DE CASTRO; CRISTINA DA SILVA COSTA, 2015, p. 107).

A pesquisa dos autores (2015, p. 115), ainda, permite entender a mídia enquanto meio pedagógico “mais do que, simplesmente, impondo modelos, como querem alguns, a publicidade também sugere comportamentos, prescrevendo ações e editando ideias” e que instrui a sociedade no pensar e significar a Amazônia e suas populações. Sobre esta perspectiva das abordagens comunicativas midiáticas acerca da Amazônia, Manuel Dutra (2009) enfoca que as veiculações sobre a região pela imprensa nacional são atualizações de pensamentos nos mesmos moldes daqueles concebidos na época da colonização europeia.

Dutra (2009) aponta o teor ideológico quando tais abordagens, sob títulos de protecionismo ambiental, direcionam de fora da região para dentro dela os destinos do espaço amazônico e de seus povos. Neste imaginário comumente associado a região amazônica agem as ideias de um lugar de fauna e flora exuberantes, rios caudalosos, economia extrativista de sustentabilidade e cultura predominantemente indígena, cabocla, ribeirinha, de maneira a dificilmente se reconhecer a diversidade das culturas e subjetividades aqui existentes, como a das pessoas negras.

Cunha (2012, p. 230-231) analisa a questão midiática produzida em relação ao à Amazônia paraense pelo eixo Sul-Sudeste “[...] tecida nas palavras de uma mídia em foco pelo poder que promove visibilidade”, eixo historicamente tido como central na dinâmica do país, no contexto do jornal Folha de São Paulo, e onde o que é produzido neste eixo central (tanto ideológico quanto geográfico) “se teria a instância responsável pela produção, pelos produtos preferencialmente aceitos, por isto mais propício à visibilidade”, tornando-se pleiteados por aqueles mais distantes ou tornados periféricos por esta dinâmica.

Em sua tese, também em análise a notícias sobre o Pará veiculadas no supramencionado jornal sudestino, Cunha (2011, p. 315) nota que o estado é associado a notícias sobre a violência ao homem (chacinas/trabalho escravo e infantil) e ao meio ambiente (queimadas e desmatamento), com pouca ou quase nenhuma ênfase à cultura, arte ou ciência desenvolvida na região. Para o autor (2011, p. 309), isto perpassa um entendimento de que “Por muito se falar de um dado tema a respeito do Pará, esse estado passa a ser com ele

identificado”, ou seja, da cristalização de uma imagem construída externamente sobre a região e que segue reatualizando-se nesse contexto externalizante.

Quando se enuncia acerca do turismo no Pará, não se deixa de dizer sobre as distâncias físicas e a falta de condições estruturais e tecnológicas. Ao se identificar artistas e cientistas como paraenses, isto parece se enunciar como evidência de diferença, de certo ineditismo. Na identificação dos indígenas do Pará com a floresta misteriosa e distante, também parecem se identificar os paraenses circunscritos ou não a esse espaço, com os índios. (CUNHA, 2011, p. 315).

Segundo Burnett (2013), em pesquisas sobre a pluralidade musical no território belenense, o aparato governamental paraense, juntamente às mídias tradicionais locais, possuíram grande participação na fomentação de um discurso considerado paraense e amazônico, filtrando as multiculturalidades de um estado com proporções geográficas e culturais gigantescas em um resumo seletivo do que passa ser considerado “típico” e a servir aos projetos desenvolvimentistas locais. Para o autor (2013), o governo local utilizou-se de promoção cultural do estado mercadologicamente, Brasil adentro e afora, enquanto, paralelamente, vendeu semelhante imagem de “pureza identitária” aos residentes locais, comparando os perigos de tal prática com a de *branding* territorial<sup>24</sup> utilizado no aparato propagandístico de manipulação de massa do Terceiro Reich alemão.

[...] o Estado e seu aparato de comunicação não inventou o *tecnobrega*, [...] mas o absorveu e o reprogramou com uma função bem distinta do que ele era na origem: a divulgação propagandística de uma imagem do estado filtrada por um recorte de suas identidades múltiplas, com uma clara opção pelo que podemos chamar de recorte popular, ou ainda, de recorte padrão, dando a entender que, falsamente, Belém era uma capital isolada e plena de seus valores culturais regionalistas, um equívoco sob vários aspectos, [...] Com isso, o Pará estava integrado ao consumo cultural de massa nacional, algo que considero sem espanto, pois me parece inevitável que a multiplicidade rítmica da região um dia fosse descoberta e assimilada pelo mercado de consumo; o dado inédito é que essa assimilação se organizou pelas mãos do Estado, para só depois ser absorvida pelos grandes canais de comunicação, numa reativação da aliança entre estética e política que tem antecedentes nada honrosos, como é o caso do aparato propagandístico do Terceiro Reich e a utilização das canções populares como substancialização do que chamava na época do ser alemão; tomadas as abissais proporções políticas e culturais, e incluindo o possível desconhecimento histórico de quem acha essa jogada política normal, estamos diante dos mesmos argumentos, agora zombeteiramente explicados através de uma ideia de pureza regional capaz de nos destacar como ímpares e únicos em meio à saturação das produções musicais populares no Brasil” (BURNETT, 2013, p. 58–59, supressão nossa).

<sup>24</sup> De forma simplificada, o *Branding* Territorial é o processo de submissão de espaços aos interesses dos atores sociais detentores do poder econômico, informacional, midiático, etc, de modo a produzir imagens e percepções específicas, os atribuindo delimitações territoriais. (DALLABRIDA; TOMPORISK; SARK, 2016).

Este fato coincide com a pesquisa de Silva, Pinto Junior e Corrêa (2005), onde a identidade regional paraense observada pelos seus entrevistados, também paraenses, advém majoritariamente de um produto midiático, assimilado e reproduzido pelos nativos do estado, muito mais do que algo que estes vivenciam e verdadeiramente percebem em seus cotidianos. A pesquisa dos autores pôde, de maneira relevante, produzir, a partir dos dados coletados, a seguinte declaração sobre a identidade territorial regional que os paraenses residentes em Belém do Pará possuíam quase duas décadas atrás: “Sou membro de um estado rico em recursos naturais, representado nacionalmente pelo Círio de Nazaré e pelo açaí, vítima de preconceito [por pessoas de outros estados], com um povo hospitaleiro e acolhedor” (SILVA, PINTO JUNIOR, CORRÊA, 2005, s. p.).

Em Fonseca (2021) questionei belenenses sobre seus entendimentos do que consideram compor a identidade territorial do Pará. Com base nas informações coletadas, pude perceber que a identidade paraense percebida nas respostas replica um estereótipo de Pará formado pela tríade simbólica-imagética da expressão linguística “égua”, pela fruta “açaí” e pelo local “Mercado do Ver-O-Peso”, encontrando convergência tanto com a pesquisa de Silva, Pinto Junior e Corrêa (2005), supracitada, quanto com a de Rodrigues & Tondato (2019), que indica que as identidade do Pará e de Belém são veiculadas em mídias tradicionais comumente atreladas a elementos sensoriais, paisagísticos e traços étnicos para além da evocação da identidade por si mesma, mas visando sua promoção ao público externo ao estado, os quais são os favorecidos pela divulgação destes valores do estado frente à dinâmicas mercadológicas.

A globalização pode produzir homogeneização cultural e enfraquecimento das identidades locais [...], mas, como mostram os comerciais analisados, essas identidades continuam a ser utilizadas nas estratégias comunicativas de empresas desde que a relação com o estrangeiro esteja presente. Num estado de composição diversa como o Pará, pensar as relações entre comunicação, consumo e identidade é importante para compreender as dinâmicas entre o local e o global, na qual o estado se insere principalmente a partir da mineração, com todas as implicações ambientais e sociais dessa atividade. (RODRIGUES & TONDATO, 2019, p. 14, supressão nossa).

Deste modo, as imbricações do colonialismo interno expressamente retratado nas construções midiáticas de produção em um eixo discursivo de enunciação hegemônico, no contexto local, e Centro-Sul-Sudeste, em um contexto nacional, incidem diretamente nas construções sobre o que se entende nacionalmente como Amazônia e como Pará, desembocando grandemente no contexto econômico, entre a riqueza em natureza e a pobreza em nível humano. Todavia, os impactos também ocorrem à nível local nas percepções das

sujeitas e sujeitos nativos, posicionando a Amazônia urbana belenense – uma dentre tantas as Amazônias<sup>25</sup> (termo que será doravante utilizado) – em vias de um discurso que introjeta o exotismo e a pureza identitária, abafando as diversidades das vivências aqui existentes, em especial as existências negras e urbanas, sobre as quais trato no tópico a seguir.

### **5.3. A questão afro-amazônida: reflexões a partir das interpretações das sujeitas e dos sujeitos interlocutores da pesquisa**

Tendo em vista o caminho que até aqui tenho traçado na pesquisa em defesa ao reforço da existência histórica das populações “negras”, africanas em diáspora, nos territórios amazônicos brasileiros, especificamente no espaço Amazônico de Belém do Pará, tornou-se importante trazer ao conhecimento a questão afro-amazônida, uma vez que o termo aparece não apenas na mídia, mas também em meios acadêmicos, como maneira de demarcar os traços culturais e humanos advindos das culturas negras e que compõem sólidos aspectos da atual cultura amazônica.

Nas literaturas pesquisadas (CONRADO, 2021; AMADOR DE DEUS, 2019), afro-amazônida toma espaço como definidor étnico e geográfico que demonstra as especificidades socioculturais do lugar que demarca (o espaço Amazônico), ao mesmo tempo em que surge como denúncia contra a desinformação acerca das contribuições humanas, culturais negras nesta área; em outros textos, o termo aparece como sinônimo de afro-indígena (CONRADO; NEVES BARROS, 2022), enquanto um definidor identitário étnico sinalizando a junção entre dois grupos socioculturais imbricados ao longo da história da colonização brasileira.

Desta maneira, o termo afro-amazônida supõe um espaço amazônico pré-colonial habitado por múltiplos povos originários, com seus saberes, suas linguagens e modos de vida particulares e, de certo modo, coincide com a junção sociocultural definida por afro-indígena. Contudo, afro-amazônida é o termo adotado nesta pesquisa, por ampliar as discussões sobre as subjetividades que passaram a compor a realidade social amazônica posteriormente aos povos originários.

É necessário ressaltar a lacuna encontrada causada pela falta de pesquisa sobre Amazônia negra, especificamente sobre o termo afro-amazônida em relação ao estado do Pará e sua capital. As contribuições de Mônica Conrado (CONRADO, 2021; CONRADO, NEVES BARROS, 2022; CONRADO; NEVES BARROS; ESTEVES, 2022), neste sentido, são muito

---

<sup>25</sup> Amazônias, no plural, refere-se às múltiplas diversidades sociais e culturais que cabem na Amazônia, assinalando a pluralidade e a diversidade humana da região.

importantes no sentido de produzir conhecimentos no âmbito de uma Amazônia negra (especialmente relacionada com as questões de feminismo negro locais). Apesar de a autora que não aborde a questão com o termo afro-amazônida, mas como “afro-negras amazônidas” (CONRADO; NEVES BARROS; ESTEVES, 2022, p. 103), a qual deixa explícito que a conexão com o local que se vive, a territorialidade é mais complexa que a questão a demarcação de um espaço negro amazônico (de mulheres negras amazônidas), pois, o simbólico e a questão do pertencimento muito impactam na maneira heterogênea que tais vivências se formam.

A conexão é muito mais complexa do que demarcação geográfica porque aspectos sociais e simbólicos como sinais identificadores que valem como pertencimento e que as fazem sentir o que têm em comum ao nomearmos como vivências de mulheres negras Amazônidas. E o que são essas vivências de mulheres negras Amazônidas? De antemão, elas são heterogêneas em nome da multiplicidade étnica e multirracial da região Amazônica trazida pelo movimento negro e indígena (CONRADO, 2021, p. 286).

Conrado (2021) reforça que a questão de uma Amazônia Negra surgiu com base nas lutas dos Movimentos Negros locais em nome da representatividade da população negra aqui existente. Alef Monteiro (2019) em entrevista biográfica a Zélia Amador de Deus, retrata a questão da demarcação negra, na visão da intelectual, e de sua participação fundamental no Centro de Estudos em Defesa ao Negro no Pará – o maior e mais antigo braço do Movimento Negro no Norte brasileiro e o único criado e fundado por negros – que muito lutou em prol do reconhecimento e da titulação dos quilombos e da influencia cultural negra no estado do Pará por meio de muita resistência em romper com o “tecido cultural branco” sem pedir licença. (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 51).

A presença de espaços africanizados em território brasileiro é uma constante mesmo na região Norte, apesar do consenso popular de que esta sofreu influencia apenas de povos indígenas. Rompendo com esse sendo comum em relação ao norte do país, manifestações de africanidades rasgam o tecido cultural branco que se quer hegemônico e fluem, vêm à tona, sem pedir licença ao *senhor branco*. Ao contrário, se põem e se impõem presentes nas performances culturais da região, e narram a história cultural dos africanos e seus descendentes (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 51).

Tendo pontuado ao longo da dissertação os lugares de enunciação e as sujeitas e os sujeitos interlocutores, sinto ter esclarecido o que pretendo e entendo neste estudo como vivências tanto “afro” (“negras”) quanto “amazônidas/amazônicas/amazônicos”, suas diversidades e complexidades, sendo também pelo ponto de vista dos supracitados interlocutores que conduzo as reflexões sobre a questão afro-amazônida, objetivando uma abordagem não reducionista ou ligada unicamente a contextos biologicistas miscigenatórios

(SENA, 2021), mas remetendo-se às ancestralidades dos povos originários e africanos em diáspora como referência às práticas culturais que fluem no território amazônico de Belém do Pará (CONRADO; NEVES BARROS, 2022).

Retomando a teoria da Afrocentricidade, José Sena (2021) inicia discussões propondo a criação de um afrocentrismo amazônico para que sejam abordadas as questões afro-amazônidas, ou seja, uma forma de pensar a região amazônica a partir da visão e das subjetividades negras que aqui existem. Para o autor (2021, p. 169), esta maneira de pensar e compreender as negritudes nos/dos territórios amazônicos brasileiros visa tanto “[...] confrontar a agenda colorista e racista instaurada nos últimos séculos, vitimando pessoas pela cor da pele, como adensar o debate para além da epiderme aprofundando nossas texturas socioculturais”, de forma a compreender as minúcias e peculiaridades das vivências das culturas negras que se constituíram em cruzamento com as culturas nas/das Amazônias.

[...] questiono que tipo de negritude é erguida desses processos cruzados? Quando vemos pautas essencialistas recorrendo a discursos biologicistas raciais, como lidar com a realidade posta pelas práticas vivas em diferentes territórios amazônicos? Nesse sentido, chamo atenção para a centralidade da construção sociocultural do negro amazônida e da importância do pertencimento racial. Embora saibamos que o pertencimento é um processo forjado nas trajetórias socioculturais e subjetivas dos sujeitos, sabemos que essas dimensões socioculturais são atravessadas por densas violências epistemicidas que inviabilizam o reconhecimento de muitos de nós sobre nossas histórias e ancestralidades. (SENA, 2021, p. 170).

Apesar da perspectiva de Sena (2021) ser uma possibilidade de construir epistemes num caminho contra-hegemônico, de oposição a entender os processos raciais na Amazônia puramente com base no preconceito de marca (NOGUEIRA, 2016) da tez da pele e do corpo, compreendo os desafios que esta abordagem pode vir a enfrentar, justamente por ser um espaço massivamente instruído ao longo do tempo por discursos que possibilitam esta questão manter-se na superficialidade. Desta forma, objetivando contribuir com o tema Afro-amazônida, algumas e alguns interlocutores da pesquisa apresentaram seus conhecimentos sobre a temática, conhecimentos que aqui relacionam-se com as pesquisas até então produzidas em torno deste pensamento.

Verê (2022) é o único interlocutor da pesquisa a usar o termo “afro-amazônida” para se definir, e diz que se considera afro-amazônida “desde sempre”. Segundo o interlocutor, afro-amazônidas são um “grupo social de pessoas pretas que tem descendência de escravizados que vieram para região Norte do país, onde estes por muitos anos viveram por aqui, criaram sua identidade cultural e social em nossa região, trazendo suas culturas e costumes” (VERÊ, 2022).



Para Verê (2022) esta compreensão de si como afro-amazônida é algo que lhe acompanha desde a infância com grande contribuição de sua família, que é de maioria negra, com costumes afros, e, especificamente, a vivência no terreiro de sua família “que era de “pena e maracá’ que une as misturas da pagelança junto com povo negro”. Esta parte do relato conflui com o que diz Sena (2021) no sentido de que, apesar que estivessem distantes e separadas por espaçamentos continentais, é nas práticas religiosas que as culturas negras e originárias amazônicas encontram-se em similitudes, criam pontes e cruzos (RUFINO, 2019) entre si, como bases para resistência a centenária opressão colonialista que enfrentavam/enfrentam, e fazendo surgir novas vivências e subjetividades abarcadas já por essa junção cultural.

Embora povos indígenas e africanos estivessem separados culturalmente por um oceano, muitas das práticas culturais desses povos se aproximam, e ao passarem pelo processo de mistura na constituição do território brasileiro/amazônico geraram o próprio povo brasileiro/amazônida, com todas as suas peculiaridades. Politeístas, acessando o sagrado por meio de transe e incorporações, com uma cultura espiritualista fortemente ligada aos elementos da natureza, às ervas e ao ritmo, muito diferente da cultura cristã eurocêntrica, a ancestralidade afro-indígena encontrará importante lugar de permanência nos modos de vida dos/as cabokas/os, onde o cruzo exusíaco (RUFINO, 2019) transforma em resistência o silenciamento e a escassez impostos pelo regime colonial do ocidente. Apосто, inclusive, que é no exercício da espiritualidade, em diferentes manifestações (candomblé, umbanda, pajelança, juremeiros etc.), que a contra colonialidade tem encontrado seu principal lugar de existência (SENA, 2021, p. 174).

Verê (2022) segue e diz da importância da internet e das redes sociais em se definir enquanto afro-amazônida, informando que trata bastante sobre esta temática em sua conta no *Twitter*, e que isto muito lhe contribuiu devido a Internet lhe possibilitar “encontrar pessoas com vivências e características culturais e sociais bem próximas às minhas. Grande meio de aproximação”. Assis (2022), por sua vez, contou em seu relato que, devido sua situação de “meio”, por não sentir-se exercendo nem uma branquitude e nem uma negritude, percebe que sua vivência pode ser melhor compreendida enquanto uma pessoa amazônida, pois, “Me sinto pleno enquanto amazônico por questão de estar adequado localmente e identitariamente”, exprimindo seu entendimento de afro-amazônidas como “um Movimento Negro enquanto sujeitos amazônicos”.

Nina (2022) apresenta um entendimento de que ao longo de sua vivência se dizer enquanto amazônida não foi um entendimento primário de si, mas sim entender-se como negra. A sujeita interlocutora conta que via a imagem amazônica muito associada a outras pessoas que se diziam ter uma vivência mais ligada ao contato com a natureza e às culturas

interioranas e ribeirinhas e que, por isso, primariamente não achava que amazônida fosse um termo que tivesse grande relação com sua vivência – que era puramente urbana.

Primeiro, mais ou menos, na época que eu me descobria negra e procurava mais coisas enquanto negra e negritude, isso por volta de 2017 ou 2018, não lembro bem, eu via muitos colegas e conhecidos, principalmente nas redes sociais, postando fotos em lugares como o Combu [Ilha do Combu], colegas não-negros majoritariamente, que iam perto de uma Samuameira enorme e frondosa, um pé de açaí, na beira ou no meio do rio e se diziam amazônidas, nas suas legendas das fotos deles. Eu achava lindo, mas não parecia que era pra mim, não por eu achar que não me encaixava nisso, até porque os meus locais mais rotineiros eram na cidade mesmo e nunca fui ao Combu, mas também porque o meu foco era me aterrar naquela descoberta que eu *tava* tendo enquanto negra. Me entender como negra foi um processo mais importante pra mim naquele momento do que me ver enquanto amazônida, sabe? Até porque, no meu entendimento, ser amazônida era praquelas pessoas que tinham uma vivência de ligação com a natureza da Amazônia, aquela coisa bem resumida de fauna e flora, do pessoal do interior, os ribeirinhos... eu via esse pessoal batendo no peito e puxando as rodas de carimbó pro campus de onde eu estudava e defendendo uma ligação com o interior, com natureza, com uma vida simples e humilde, e dizendo que aquilo era ser amazônida, e eu não me via com espaço ali. (NINA, 2022, modificação nossa).

Os símbolos citados pela interlocutora como a Ilha do Combu, Samaumeiras, pés de açaí, rios, rodas de carimbó, etc, retomam as discussão do tópico anterior desta seção, onde associa-se irremediavelmente a imagem de Amazônia à aspectos distintos, geralmente atribuídos à fauna, flora e traços étnicos (RODRIGUES & TONDATO, 2019), de modo a separar desta “aura” Amazônia o que foge a estes símbolos pré-definidos. Desta maneira, os meios urbanos amazônicos, seus espaços, desdobramentos, criações e culturas podem não aparecer inteiramente ligados à compreensão de Amazônia, como relata Nina (2022), pois é uma realidade que confronta o preciosismo e a pureza cultural criada por um discurso imagético já posto à nível local e internacional.

Seguidamente, a interlocutora relata que transpôs este entendimento sobre o que seria amazônida e que, posteriormente, entendeu-se como uma pessoa amazônida devido, principalmente, a importância de demarcar os espaços negros em todas as Amazônias “[...] buscando muito conhecimento, eu não tenho como me omitir ou não me ver como amazônida, como afro-amazônida, inclusive pelo debate da negritude, de defender a existência e a resistência das negritudes em Belém, no Pará e na Amazônia” (NINA, 2022, supressão nossa), e denotando que o termo surgiu em sua vivência a partir da maior busca de informações sobre as vivências negras locais, corroborando para uma ruptura com formas hegemônicas de definir as existências negras ao longo de seu processo individual.

Passar de “queimada de sol e alisada [do cabelo alisado]”, de “não negra o suficiente e morena exótica” pra “negra não-retinta”, “afrodescendente” e, agora, “mulher afro-amazônida” foi um grande e doloroso processo de ressignificar o tom da minha pele,

o meu cabelo e os meus traços tirando eles de um lugar ruim, onde eu aceitava o que os outros diziam quem eu era, pra um lugar onde eu mesma assumo a minha voz e defino quem eu sou, ou quem eu penso que eu sou. (NINA, 2022).

O interlocutor Gil (2022) também expressou seus entendimentos sobre a questão afro-amazônida, alegando também ser um termo aplicável à vivência dele. Articulado melhor sua compreensão, Gil (2022) retoma o pensamento reducionista que lhe foi instruído, e que também aplica-se no discurso nacional de colonialidade interna sobre a Amazônia, de que “só tem índio na Amazônia e aquela história grotesca de jacaré pelas ruas, se locomover de canoa pela cidade, aqueles estereótipos terríveis” e exprime o quanto esses pensamentos adentram a perspectiva de entendimento dos moradores da cidade, que adotam o discurso estereotipado e demonstram desconhecimento sobre as raízes étnicas e a ancestralidade histórica que formou Belém.

E as vezes até aqui, de um jeito diferente, as pessoas replicam essa visão, claro, sem jacarés e canoas, mas com a assimilação de que na Amazônia só tem índio. Eles replicam essa visão de um apagamento do negro aqui. Além de muitos descendentes indígenas que sempre viveram nas cidades, principalmente nas periferias, terem um estigma grande aqui, principalmente com a figura do “malaco”, as pessoas negras, e principalmente as mais retintas, não são reconhecidas como pessoas “típicas” daqui. Já teve gente que me parou na rua e perguntou se eu era carioca, baiano, dessas cidades litorâneas onde escravidão foi bem expressiva e que a gente viu nos livros de história, na escola. Mas aqui [em Belém] a gente vive muitas coisas culturais negras, de influência negra, mas parece que aqui os negros foram uma coisa muito do passado e que não existe aqui, quando, não, há muitos negros aqui. (GIL, 2022, modificação nossa).

O interlocutor, que trabalha no ramo musical da cidade, ainda também contribui com a experiência que passou onde, ao exprimir em suas redes sociais que havia contribuições expressivas da população negra em ritmos locais, como o Brega, recebeu uma grande quantidade de mensagens de ódio (majoritariamente de pessoas brancas) que alegavam que as pessoas negras e o Movimento Negro na cidade estariam usurpando e se intitulando criadores das produções locais, em total desconhecimento com a realidade da “vivência que a grande parte das pessoas que produzem brega tem suas histórias vindas da periferia e por, de fato, serem pessoas negras” (GIL, 2022) e que o interlocutor interpreta como resultado de um apagamento da figura do negro na formação cultural da cidade de Belém.

Aconteceu comigo de, no ano passado [2021], início do mês de dezembro, antes do festival Psica<sup>26</sup> do qual eu fui atração, eu fiz uma postagem no meu Instagram em que eu afirmava que o Brega é negro. Isso eu digo porque vivo e produzo no Brega, então tenho noção de vivência que a grande parte das pessoas que produzem brega tem suas histórias vindas da periferia e por, de fato, serem pessoas negras. O post

<sup>26</sup> O Festival Psica configura-se atualmente como o maior festival independente de música periférica da Amazônia, apresentando shows e artistas que celebram a música e a cultura periféricas afro-amazônidas e com inspiração no movimento neo-cabano e na decolonialidade. (PSICA PRODUÇÕES, 2022).

recebeu muito hate, [...], e uma galera descendo a lenha em mim, me trucidando, onde, a maioria massiva dos comentários de ódio era, não surpreendentemente, de pessoas brancas. Elas diziam, por exemplo, “Esse pessoal do Movimento Negro quer tudo pra eles” e ainda “a gente nem pode dizer que [o brega] não é de negro senão vão dizer que é racismo”. A quantidade de comentários assim foi assustadora. Eu acho que isso acontece por causa de um apagamento mesmo da figura do negro da formação da cultura da cidade, pra além do que vem sendo explorado nas mídias. Não é uma questão de querer tomar o brega pros negros, mas de entender a raiz do brega, que por muito tempo sofreu altos estigmas sociais, que era visto como música desqualificada e da periferia, mas que agora que tá sendo consumida por pessoas brancas, por pessoas da mídia, parece que as pessoas esquecem o quanto o brega e o pessoal do brega sofreu justamente por ser periférico e negro, até eles dizerem que não era mais e passarem a consumir. É aquela história, a mão que bate esquece. (GIL, 2022, supressão nossa).

A vivência de Gil (2022) reforça que ainda há a necessidade da reafirmação de Belém e da Amazônia também como um espaço de cultura e vidas negras, diaspóricas, de reavivar e trazer à luz o processo histórico que constituiu a cidade de Belém, seus locais, seus moradores, suas ruas, sua cultura, aumentando a importância das investigações crítico-reflexivas que colaborem com a questão afro-amazônida.

Com os relatos, foi possível notar que ao se descreveram racialmente, poucos dos interlocutores se definiram ou citaram “de primeira” como afro-amazônidas, possibilitando supor que a definição e o entendimento de si mesmos e de suas vidas como pessoas negras foi um processo inicial, primordial, e que pesa mais ao se definirem racialmente em detrimento de que sua definição de si mesmos não vem, à priori, demarcando seu local como vivências amazônidas. Assim, afro-amazônidas aparece como incluído posteriormente à percepção destes interlocutores, como, por exemplo, “sou negra/sou negro” (primeira percepção), “moro em Belém e região metropolitana” (segunda percepção) e, portanto, “penso também que posso me definir como afro-amazônida” (terceira percepção).

Também foi possível compreender que apesar de uma não confluência nos entendimentos do termo afro-amazônida, nos relatos apontado como grupo social ou Movimento Negro, os interlocutores deixam nítido que o termo surge para demarcar um espaço e uma presença negra nas Amazônias bem como sua importância. Por mais que seja um entendimento recente de definir-se as vivências negras no espaço amazônica, que são complexas e diversas, definidas por amplos aspectos socioculturais que constituem as pessoas afro-amazônidas, traz à luz, assim como diz Sena (2021, p. 173), a necessidade de pensar nestes aspectos e impulsionar cada vez mais visões reducionistas, externas “ocidentais do negro”, para uma visão interna, a partir das vivências, para uma visão negra do negro, dos e nos entrecruzos que nos atravessam nas Amazônias que estamos.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou compreender como as um grupo de jovens negras e negros da Amazônia urbana da cidade de Belém do Pará constroem suas relações comunicativas nos espaços de sociabilidade em que vivem/viveram durante sua trajetória de vida, bem como os discursos que articulam. Contudo, afim de entender esse processo foram realizadas conversas, a partir de um processo dialógico de igualdade e de trocas de experiências, onde as sujeitas e os sujeitos puderam relatar suas histórias e interpretações de suas vivências delas e ao mesmo tempo que isto permitiu compreender a comunicação relacional do contexto focalizado pela pesquisa.

A partir do relato que elas deram de si mesmos, incentivando-se na prática os conceitos de autonomia (KILOMBA, 2019) e agência de si (ASANTE, 2009), percebo que possuem histórias marcadas por similitudes, mas que majoritariamente constroem-se de maneira ímpar, cada um com sua essência, ritmo e dinâmica na forma de lidar com a questão racial, suas consequências e com as noções que possuem sobre ser negro em uma sociedade multiétnica, porém racista, como o Brasil e, mais especificamente, no contexto urbano da cidade de Belém. Percebi, também, que as sujeitas e os sujeitos da pesquisa estão por volta dos seus vinte a trinta anos de idade (idade que indica um processo de vida adulta) E que demonstra que apesar de socialmente, indicar idades de “estabilidade”, a questão racial segue se modificando, bem como suas percepções, moldando a cada dia novas identidades e vivências de tornar-se negra e negro.

A pesquisa, desde sua base inicial, se mostrou desafiadora no que propunha abordar. São múltiplas as vivências e experiências de vida trazidas pelas sujeitas e pelos sujeitos negros que aqui trouxeram seus relatos e entendimentos de si, materializados pela comunicação que, no contexto racial, foi impugnada pelas construções sociais simbólicas e institucionalizadas com base na diferença, na subalternização, no preconceito, na violência, na desigualdade e na segregação odienta social e espacial (SODRÉ, 2019; 2020). Assim, a “raça” e a própria noção de “negro”, criadas e implantadas nas sociedades colonizadas pelos realizadores da dominação, embragados por um imaginário eurocentrista, homogeneizante e aniquilador das subjetividades extravasou a temporalidade e se reatualizou em práticas discursivas e construções sociais que pegam as diversidades regionais e incorporam-nas ao país unicamente pelo contexto do exotismo que permeia a barbárie, especialmente em relação ao espaço amazônico.

São sujeitas e sujeitos múltiplos, cuja maioria advêm de barros periféricos da cidade, mas que tiveram acesso ao ensino superior público e, alguns, ao mercado de trabalho, mas que em todos estes espaço – especificamente em suas dinâmicas cotidianos – perceberam/percebem empecilhos, atritos, dores (internas e externos) ocasionados por suas negritudes. Desse modo, os contextos das vivências das interlocutoras e dos interlocutores foram entendidos como de violências múltiplas (desde verbais, físicas, simbólicas), experiências de racismo no ambiente de trabalho e nas ruas, opressão, limitação originada por um contexto dominador sobre seus corpos, vidas, falas e produções, que, em alguns, originou agonia interna, auto ódio e repúdio e sentimentos de não pertencimento com ciclos sociais não-negros e, inclusive, com espaços da cidade de Belém.

Além disto, por meio dos relatos e da parceira imprescindível com elas e eles estabelecida, foram trazidas colaborações a como são entendidos os processo de divisão racial em seus cotidianos e também o que entendem sobre a questão afro-amazônida. Assim, a questão da morenidade (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015), que já foi tratada como representativo na mídia e pelo governo de Belém como símbolo e nome da cidade por slogans como “Belém, cidade morena” (ALVES SARRAF, 2019), opera como meio aniquilador das subjetividades étnico-raciais, especialmente as negras, como existências contundentes na formação cultural ao longo da história e do quaro atual da cidade, provocando um desconhecimento das negritudes locais, da construção de identidades e vivencias que possam facilmente se perceberem como negras e negros que fazem parte da cidade que os abrigam (que sempre fizeram) e que, ao mesmo tempo, contribuem para a construção de um exotismo homogeneizante de Belém (e da Amazônia) como espaço quase que unicamente de heranças dos povos originários.

Neste sentido, também, foi possível perceber um conhecimento controverso em relação a divisão por cor ou raça do IBGE em relação ao que é vivido no cotidiano, onde algumas pessoas passam a se declararem por parte dela, ao mesmo tempo que a vivência de outras é tornada conflituosa por causa desta mesma divisão. Assim, pergunto se seria correto as pessoas passarem a definirem-se socialmente e racialmente por um órgão institucionalizado que carece de meios para facilitar a comunicação com a população sobre como organizam divisão racial – uma vez que muitas pessoas brancas também declaram-se como pardas – ao mesmo tempo que os relatos sinalizam para a maior necessidade de compreensão da história regional por parte dos debates raciais nacionais e locais.

O que nota-se é a existência de duas problemáticas conectadas: uma à nível local (a Morenidade) e outra à nível nacional já institucionalizada (a questão do “pardo” do IBGE). Enquanto resiste a ideia de morenidades, de eufemismos raciais que fazem como que exista um discurso homogeneizador sobre as vivências locais, aumenta-se a dificuldade da população compreender o que o órgão censitário nacional entende por parda/pardo – uma vez que, mesmo não tratado na pesquisa, pessoas brancas assinalem-se como pardas – demonstrando uma necessidade de comunicar à população geral o que pretende-se e como ocorre a divisão por “cor” e “raça” do IBGE e, principalmente, questionando a viabilidade de declarar-se racialmente com base neste órgão.

Foi possível perceber também que, ainda, que a Internet permeou as vivências das sujeitas e sujeitos interlocutores no sentido de conhecer as pautas e as noções de letramento racial, uma vez que pesquisadoras/pesquisadores, ativistas e militantes trouxeram ao meio digital das redes sociais conhecimentos, pautas e práticas de espalhamento das discussões raciais, inclusive permitindo a realização da práxis, mas não da forma aprofundada que o complexo contexto racial necessita. Reforço que também há os reverses desta prática, visto que a Internet e suas empresas monopolizadoras facilmente cooptam estas pautas e discursos pela lógica da desarticulação da profundidade de seus contextos (de lutas e ativismos pró-cidadania) em detrimento do que disto pode ser comercializado onde “o capitalismo primeiro resiste, depois é forçado a recuar, fazer concessões, sem nunca deixar de tentar instrumentalizar a seu favor” (COUTINHO, 1999, p. 53) e, também, evidenciado que há um já comprovado racismo que comanda os algoritmos do que é mostrado ou não como tópico ou pessoas relevantes (SILVA, 2022).

Dentre as oportunidades percebidas na pesquisa, destaco o uso de metodologias decoloniais e que diferem as abordagens restritas que não abarcam a dinamicidade da organicidade que são as vivências dos grupos subalternizados pelo contexto do preconceito racial e do racismo, tanto do pesquisado quanto do pesquisador (HOOKS, 2019). Também, importantes são a construção de conhecimento por meio das experiências vividas (COLLINS, 2016), que possibilitam surgir epistemologias negras (CONRADO, 2021), contra-hegemônicas e restitutivas de visibilidade às subjetividades, bem como o papel da comunicação nos processos de movimentações que fazem caminhar as lutas nas estruturas sociais (SODRÉ, 2019).

Por fim, ressalto a relevância de trazer a Academia as vivências e os processos comunicativos cotidianos das populações socialmente subalternizadas pelos contextos sociais e políticos que emergem do racismo, as dimensões que este movimento de pesquisa implica cultural e politicamente e que tencionam o campo da comunicação à abordagens mais radicais e cada vez mais abarcando as lutas por cidadania que transpassam os processo de construção de ciências da comunicação. Creio que conhecimento é o que nos coloca no centro do mundo e no centro de nós mesmos, o pilar que sustenta a consciência de quem somos, em um país ainda muito racista e desigual, e de que isto é o que precisamos para construir boas referências, autoestima, políticas públicas e vivermos com equidade.



## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p.
- ALMEIDA, Silvio L. de. **Racismo estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019. 256 p.
- ALVES SARRAF, Moises Taate. **Belém também é afro: tensões discursivas na Amazônia urbana**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4453>. Acesso em: 17 nov. 2020.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse**. Belém: SECULT/PA, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Caminhos trilhados pela luta antirracista**. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica, 2020.
- AMARAL FILHO, Otacílio. **A Marca Amazônia: uma promessa publicitária para fidelização de consumidores nos mercados globais**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido - PDTU, Belém, 2008.
- AMARAL FILHO, Otacílio; FONSECA DE CASTRO, Fábio; CRISTINA DA SILVA COSTA, Alda. Marca Amazônia: estratégias de comunicação publicitária, ambientalismo e sustentabilidade. **Revista Comunicação Midiática**, Bauru, SP, v. 10, n. 3, p. 105–118, 2015. Disponível em: <https://www2.faac.unesp.br/comunicacaomidiatica/index.php/CM/article/view/128>. Acesso em: 3 fev. 2023.
- AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas. **Cidadania Comunicativa: desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia**. Projeto de Pesquisa. UFPA/Universidade de Coimbra (CES), 2018.
- AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas; COSTA, Alda Cristina S. da. Paulo Freire e o direito à palavra dos oprimidos e das oprimidas na contemporaneidade. **Revista Extraprensa**, v. 15, n. 1, p. 7-29, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/192390>. Acesso em: 21 Set. 2021.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricity**. Trenton: Africa World Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**, p. 93-110. Sakofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- BANERJEE, Subhabrata Bobby. Quem sustenta o desenvolvimento de quem? O desenvolvimento sustentável e a reinvenção da natureza. In: FERNANDES, M.; GUERRA, L. (Orgs.). **Contra discurso do desenvolvimento sustentável**. Belém: UNAMAZ, 2003.
- BARRAL, Tayná O.; CASTRO, Fábio F.; CASTRO, Marina R. N. Festas pretas em Belém – performances identitárias e políticas na festa AFROnto. **Pragmatizes**, online, v. 11, n. 20, p. 277-299, mar. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/pragmatizes.v11i20.45696>. Acesso em: 27 set. 2021.

BENTO, Maria A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, I.; BENTO; M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, p. 25-58. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. Disponível em: <https://www.media.ceert.org.br>. Acesso em: 20 dez. 2022.

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidades, 1. ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2018.

BERTH, Joyce. Embranquecimento e colorismo: estratégias históricas e institucionais do racismo brasileiro. **Portal Geledés**. Jun., 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/embranquecimento-e-colorismo-estrategias-historicas-e-institucionais-do-racismo-brasileiro/>. Acesso em: 17 jul. 2021.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 395, 1978.

BURNETT, Henry. Belém: música e identidade na cidade plural. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 10, n. 2, p. 46–74, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/issue/view/Revista%20Moara/showToc>. Acesso em: 02 Jan. 2023.

BRAZIL AMAZON TURISMO. **City Tour Belém Cidade Morena**. Pacotes. 2023. Disponível em: <https://www.brazilamazontur.com.br/pacote/city-tour-belem-cidade-morena>. Acesso em: 10 fev. 2023.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. 1 Ed, 2019.

CÂMARA, Flávia D. de S.. **Mulheres Negras Amazônidas frente à Cidade Morena**: o lugar da psicologia, os territórios de resistência. 2017. 215 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwic16T3p4L9AhUHObkGHW4IDEMQFnoECAoQAAQ&url=https%3A%2F%2Fppgp.propesp.ufpa.br%2FARQUIVOS%2Fdissertacoes%2FTurma%25202015%2FDisserta%25C3%25A7%25C3%25A3o%2520Flavia%2520C%25C3%25A2mara%25202017.pdf&usg=AOvVaw1-XD66aZwQiV17X46kGBzS>. Acesso em 23 Jan. 2023.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 418p.

CASTRO-GÓMES, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas p. 169-186. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CEDENPA – CENTRO DE ESTUDOS EM DEFESA AO NEGRO NO PARÁ. **Noções sobre a vida do Negro no Pará**. Belém, fev. 1989.

CESAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. [Tradução de] Noémia de Souza. 1 ed. Lisboa: Livraria Sá de Costa Editora, 1978.

CESARINO, Letícia. Colonialidade Interna, Cultura e Mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. **Ilha**, v. 19, n. 2, p. 73-105, dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n2p73>. Acesso em: 29 jan. 2023.

CHRISTIAN, Mark. Conexões da diáspora africana: uma resposta aos críticos da afrocentricidade. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**, p. 147-165. Sakofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNADINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**, p. 152-188. Coleção Cultura Negra e Identidades, 1. ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2018.

\_\_\_\_\_. Aprendendo com o *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1. Florianópolis, jan/abril, 2016.

CONCEIÇÃO, Domingos. **Movimento Negro em Belém: ação coletiva de combate ao racismo e defesa de negras/os e negros**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Serviço Social (PPGSS). Instituto de Ciências Aplicadas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017. Disponível em: <https://www.ppgss.propesp.ufpa.br/index.php/br/teses-e-dissertacoes/dissertacoes/339-2017>. Acesso em: 12 jan. 2021.

CONCEIÇÃO, Rafael C. da. **Comunicação que se faz comunidade na periferia: ancestralidade e vinculação na passagem Limoeiro, bairro do Jurunas, Belém, Pará**. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2021. Disponível em: <http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4453/browse?type=author&order=ASC&rp=20&value=CONCEI%C3%87%C3%83O%2C+Raphael+Castro+da>. Acesso em: 01 fev. 2023.

CONRADO, Mônica P. O meu patrimônio é o meu modo de vida, que ainda não é história. **WQS: Women's Studies Quarterly**, n. 49 (Fall/Winter), p. 278-296. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27083276>. Acesso em: 27 jan. 2023.

CONRADO, Mônica P.; CAMPELO, Marilu M.; RIBEIRO, Alan A. Metáforas da Cor: Morenidade e Territórios da Negritude nas Construções de Identidades Negras/os na Amazônia Paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 51, p. 213-246, 2015.

CONRADO, Mônica P.; NEVES BARROS, Thiane. A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico. **Horizontes Antropológicos** [online]. v. 28, n. 63, pp. 227-246, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000200008>. Acesso em: 13 Jan. 2023. ISSN 1806-9983.

CONRADO, Mônica; NEVES BARROS, Thiane; ESTEVES, Lorena (Orgs.). **Amazônia Negra: imagens, narrativas e saberes em diálogo**. Castanhal: Monteiro Editora; Belém: NOSMULHERES, 2022. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/19ngwOmC9j2dmwYKdF9WKe2E6EjiUmupF/view>. Acesso em: 11 fev. 2023.

COSTA, Alda Cristina; NUNES, Paulo; COSTA, Vânia Torres. (Org.) **Narr'Amazônia: modos de ser e estar no mundo**. Belém: Folheando, 2022.

COUTINHO, Carlos N. Cidadania e Modernidade. **Perspectivas**, n. 22, p. 41-59. São Paulo, 1999. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/2087/1709>. Acesso em: 01 mar. 2022.

COW PARADE BRASIL. **Belém 2016**. Disponível em: <https://www.cowparade.com.br/belem-2016>. Acesso em: 10 fev. 2023.

CUNHA, Marcos André Dantas da. **Tão longe, tão perto: a identidade paraense construída no discurso da mídia do sudeste brasileiro**. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras (FCLAR), Araraquara – SP, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/104476>. Acesso em: 05 fev. 2023.

\_\_\_\_\_. Trabalho escravo e infantil no discurso da mídia do Sudeste Brasileiro: uma identidade “bárbara” da sociedade paraense? **Revista Moara**, Universidade Federal do Pará, Belém – PA, n. 38, p. 215–233, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/issue/view/Revista%20Moara/showToc>. Acesso em: 25 jan. 2023.

DALLABRIDA, Valdir Roque; TOMPORISK, Alexandre Assis; SARK, Maiara Rohrbacher. **Do marketing territorial ao branding de território: concepções teóricas, análises e perspectivas para o Planalto Catarinense**. Interações, v. 17, n. 4. Campo Grande, 2016. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-70122016000400671#fn6](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-70122016000400671#fn6). Acesso em: 10 Jan. 2023.

DESLANDES, Sueli Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Sousa. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 34. Ed. Petrópolis. Vozes, 2015.

DEVULSKY, Alessandra. **O Colorismo**. Coleção Feminismos Plurais. 1. ed. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DOS ANJOS, Gabriele. A questão da “cor” ou “raça” nos censos nacionais. **Indicadores Econômicos. FEE – Fundação de Economia e Estatística**, v. 41, n. 1, p. 103-108. Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/indicadores>. Acesso em: 02 jan. 2023.

DUTRA, Manoel S. **A natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta**. Belém: NAEA, 2005.

ESTAÇÃO DAS DOCAS. **Estação das Docas**. 2023. Disponível em: <https://www.estacaodasdocas.com/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L; NUNES, I. R (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, p. 26-57, 2020.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

FELISBERTO, Fernanda. Escrevivência como rota de escrita acadêmica. In: DUARTE, C. L; NUNES, I. R (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, p. 164-181, 2020.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortes: Autores Associados, 1989.

FONSECA, Joyce Grasielle Chaves; SOUSA, Leonardo Figueira de; COSTA, Gilson da Silva. Um ensaio sobre mulheres negras na Amazônia Brasileira: uma história de exploração, opressão e violência na periferia da periferia. In: ALMEIDA, F. A. de. (Org.). **Desigualdade Social e de Gênero: desafios, perspectivas, retrocessos e avanços**, p. 92-113. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=Um+ensaio+sobre+mulheres+negras+na+Amaz%C3%B4nia+Brasileira%3A+uma+hist%C3%B3ria+de+explora%C3%A7%C3%A3o%2C+opress%C3%A3o+e+viol%C3%Aancia+na+periferia+da+periferia&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=Um+ensaio+sobre+mulheres+negras+na+Amaz%C3%B4nia+Brasileira%3A+uma+hist%C3%B3ria+de+explora%C3%A7%C3%A3o%2C+opress%C3%A3o+e+viol%C3%Aancia+na+periferia+da+periferia&btnG=). Acesso em: 01 fev. 2023.

FONSECA, Yasmin Luiza da Costa. **Identidade territorial paraense no contexto das mídias sociais**: a persona paraense na perspectiva de Belém do Pará. (Trabalho de conclusão de curso) – MBA Comunicação e Marketing em Mídias Digitais, Faculdade Estácio do Pará. Pp. 25, 2021.

FONSECA, Yasmin Luiza da Costa; AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas. Geração Tombamento: reflexões sobre comunicação cidadã e aquilombamento nas mídias sociais digitais. In: Encontro Nacional da História da Mídia, XIII, 2021, Juiz de Fora – MG. **Anais do 13º Encontro Nacional de História da Mídia**, Juiz de Fora – MG: Editora da Associação Brasileira de Pesquisadores da História da Mídia – Alcar, 2021. Disponível em: [https://alcarnacional2021.com.br/?page\\_id=2228](https://alcarnacional2021.com.br/?page_id=2228). Acesso em: 25 ago. 2022.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6.ed. São Paulo, Atlas, 2008.

GOMES, Laurentino. **Escravidão Volume I**: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi de Palmares. [Revisão e anotações de] Alberto da Costa e Silva. Globo Livros, 2019.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, F; LIMA, M. (Orgs). **Por um feminismo afro-latino americano**, p. 115-125. Editora Schwarcz: São Paulo, 2020.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* – CLACSO, 2006. p. 431-458. Disponível em: [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjC4bWZl\\_38AhWpLbkGHQPIBSAQFnoECA8QAQ&url=http%3A%2F%2Fbiblioteca.clacso.edu.ar%2Fclacso%2Fformacion-virtual%2F20100715073000%2Fboron.pdf&usg=AOvVaw3HzY0oHm-Ioda7T\\_Iew\\_tD](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjC4bWZl_38AhWpLbkGHQPIBSAQFnoECA8QAQ&url=http%3A%2F%2Fbiblioteca.clacso.edu.ar%2Fclacso%2Fformacion-virtual%2F20100715073000%2Fboron.pdf&usg=AOvVaw3HzY0oHm-Ioda7T_Iew_tD). Acesso em: 20 jan. 2023.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. [Tradução de] Inês Martins Ferreira. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais, Epistemologias do Sul*, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 29 nov. 2022.

\_\_\_\_\_. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. *In: BERNADINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*, p. 62-88. Coleção Cultura Negra e Identidades, 1. Ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2018.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 93-107, 2003.

HÁLEX, Haynna. Belém: Cidade morena que encanta pela história e pelo povo. *Diário Online*, DolPlay, 407 anos de Belém. 2023. Disponível em: <https://dol.com.br/dolplay/belem-407-anos/795015/belem-cidade-morena-que-encanta-pela-historia-e-pelo-povo>. Acesso em: 10 fev. 2023.

HALL, Stuart. O Ocidente e o Resto: Discurso e Poder. [Tradução de] Carla D’Elia. *Projeto História*, São Paulo, n. 56, pp. 314-361, Mai.-Ago. 2016.

HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 9–34, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>. Acesso em: 30 jan. 2023.

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico**, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/agsn/tooltip/dashboard.html?CurPESQ=1003&CurPESQnm=CckensnmllplDckcmnmgr%25C3%25A1fhjhcmm&CurTEMA=138&CurTEMAnm=Cfgfrfgfctckcr%25C3%25ADsthjhcfghfllplgckcrfgfhjhs&SITEag=150140245000126&USO=4>. Acesso em: 20 fev. 2020.

KARENGA, Maulana. *Black studies and the problematic of a paradigm: the philosophical dimension*. *Journal of Black Studies*, n. 4, v. 18, p. 395-414, 1988.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 169-186, 2005.

LISBOA, Rose Suellen. (Org.) **Guia de Elaboração de Trabalhos Acadêmicos**. 2. Ed. Belém: Universidade Federal do Pará, Biblioteca Central, 2019.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: E.P.U., 2012.

MACHADO, Leandro. Frente Negra: a história do movimento que apoiava o integralismo e foi pioneiro do ativismo no país. **BBC News Brasil**, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53000662>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1 Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.

\_\_\_\_\_. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMES, S.; GROSFOGUEL, R. (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MALHEIRO, Bruno César P. Colonialismo Interno e Estado de Exceção: a “emergência” da Amazônia dos Grandes Projetos. **Caderno de Geografia**, v. 30, n. 60, p. 74-98, 2020. ISSN 2318-2962. DOI 10.5752/p.2318-2962.2020v30n60p74. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/geografia/article/view/20906/16395>. Acesso em: 25 jan. 2023.

MARTINS, Humberto; CRUZ, Márcia Maria. Negro ou preto? Lideranças negras refletem sobre o uso dos termos ao longo da história. **Estado de Minas**, Gerais. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2020/11/20/interna\\_gerais,1208016/negro-ou-preto-liderancas-negras-refletem-sobre-o-uso-dos-termos-ao-l.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2020/11/20/interna_gerais,1208016/negro-ou-preto-liderancas-negras-refletem-sobre-o-uso-dos-termos-ao-l.shtml). Acesso em: 17 jan. 2023.

MAXWELL, Alexander. **Maxwell Alexandre**: Pardo é papel. Catálogo de exposição; produção cultural Instituto Inclusartiz, pp. 43. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2020. Disponível em: <https://iberecamargo.org.br>. Acesso em: 21 nov. 2022.

MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**, p. 111-127. Sakofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. As sociedades contemporâneas sonham com o apartheid. **Mutamba: Sociedade, Cultura e Lazer**. Jan. 2014.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. Necropolítica. **Arte & Ensaios** – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez. 2016, p. 123-151. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 15 jul. 2021.

MESQUITA, Bernardo; ALVES, Renato Mattiuso. **A repressão na história do carimbó no Pará**. FLORIANÓPOLIS. 28 mai. 2015. SLIDES. 20 slides. color. Disponível em: [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjT74jcxID3AhWwpZUCHdm\\_CTAQFnoECBUQAw&url=https%3A%2F%2Fedisdisciplinas.usp.br%2Fmod%2Fresource%2Fview.php%3Fid%3D1065037&usg=AOvVaw1x\\_HSmw7pPNMQRz7eVQcEA](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjT74jcxID3AhWwpZUCHdm_CTAQFnoECBUQAw&url=https%3A%2F%2Fedisdisciplinas.usp.br%2Fmod%2Fresource%2Fview.php%3Fid%3D1065037&usg=AOvVaw1x_HSmw7pPNMQRz7eVQcEA). Acesso em: 7 abr. 2020.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. [Tradução de] Marco Oliveira. **RBCS**, v. 32, n. 94. Jun./ 2017.

\_\_\_\_\_. **Histórias locais/ Projetos globais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. 505p.

MILLER, Daniel. **Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social**. Blog do Sociofilo, 2020. [publicado em 23 de maio de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>. Acesso em: 17 set. 2021.

MONTEIRO, Alef. Uma vida dedicada ao combate do racismo na Amazônia: entrevista com Zélia Amador de Deus, por ocasião de seus 70 anos. **Novos Cadernos NAEA**, v. 23, n. 3, p. 265-281, set-dez 2020, ISSN 1516-6481 / 2179-7536. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/8001/6746>. Acesso em: 02 set. 2021.

MONTEIRO, Alef; MARTINS NERY, Maira Ningrithy; CAMPELO, Marilu Marcia (Orgs.). **Negritude em movimento: lutas, debates e conquistas da negritude amazônica**. Belém: GEAM, 2019. ISBN: 978-65-901988-0-8.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. **Revista de Antropologia**, v. 33, p. 109-117, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111217>. Acesso em: 23 maio. 2021.

\_\_\_\_\_. **Negritude: Usos e sentidos**. Série Princípios, 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. 5. ed., São Paulo: Autêntica, 2019.

\_\_\_\_\_. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. **Cadernos Penesb**, n. 12, p. 169-203, 2010. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12590172/cadernos-penesb-12-uff>. Acesso em: 09 jan. 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016. ISBN 978-85-273-1080-2.

NASCIMENTO, Beatriz do. Por uma história do homem negro. *In*: RATTIS, A. **Eu sou Atlântica, sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**, p. 93-99. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. O Olhar Afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**, p. 181-196. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NAZARÉ, M. L.; GOMES, R. P. A Rua dos Pretos: identidade, cultura e resistência da juventude negra em Belém do Pará. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, v. 13, n. 4, p. 201-212. Macapá, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs>. Acesso em: 05 fev. 2023.

NGOZI ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. [Tradução de] Julia Romeu. Companhia das Letras, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – Sugestão de um quadro de referencia para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social – Revista da USP**, v. 19, n. 01, p. 287-308. São Paulo, nov. 2016.



OSORIO, Rafael Guerreiro. **O sistema classificatório de cor ou raça do IBGE**. Texto para discussão N° 996. Brasília, novembro de 2003.

PASTI, Renato; GONÇALVES, Mellina da Silva. Dizer-se negro como ato/desafio: aspectos autodeclaratórios de alunos de educação profissional. **Teoria e Prática da Educação**, v. 24, n. 3, p. 142-159, Setembro/Dezembro 2021. Doi: <https://doi.org/10.4025/tpe.v24i3.59852>. Acesso em: 14 ago. 2022.

PELÉ DO MANIFESTO. **Nada está perdido**. Belém: Budokaos Records/ Ampli, 2012. (3min38seg). Disponível em: <https://m.letras.mus.br/pele-do-manifesto/nada-esta-perdido>. Acesso em: 05 fev. 2023.

PINHEIRO, Tainara Lúcia; RODRIGUES, Carmem Izabel. Mediações visíveis na cidade: olhares sobre o racismo em Belém do Pará. **Nova Revista Amazônica**, Bragança, v. 8, n. 2, p.47-64, set. 2020. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/13016>. Acesso em: 30 jan. 2023.

PSICA PRODUÇÕES. **Festival Psica 2022 – 10 anos**. Disponível em: <https://palcobelem.com.br/evento/festival-psica-2022-%7C-10-anos>. Acesso em: 01 fev. 2023.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. **Quem são os negros? Classificação racial no Brasil: Aproximações e divergências**. UFBA – Universidade Federal da Bahia, pp. 21. Bahia, 1997.

QUÉRÉ, Louis. De um modelo epistemológico da comunicação a um modelo praxiológico. In: FRAÇA, V.; SIMÕES, P. (Orgs.). **O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em comunicação**. P. 15-48. Porto Alegre: Sunila, 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 25 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. *Colonialid y Modernidad/Racionalidad*. **Revista del Instituto Indigenista Peruano**, v. 13, n. 19, p. 11-20. Lima, 1992. Disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=Colonialid+y+Modernidad%2FRacionalidad.+Peru+Ind%C3%ADg.%2C+>. Acesso em: 14 mar. 2022.

RABAKA, Reilland. Teoria Crítica Africana. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**, p. 129-146. Sakofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.

REIS, Maria Conceição; SILVA, Joel Severino; ALMEIDA, Gabriel Swahili Sales Afrocentricidade e pensamento decolonial: perspectivas epistemológicas para pesquisas sobre relações étnico-raciais. **Revista Teias – PROPED/ UERJ**, Seção Temática Raça e Cultura, v. 21, n. 62, p. 131-143, jul./set. 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/49419/34981>. Acesso em: 23 Out. 2022.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. Coleção Feminismos Plurais, 112 p.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/10370>. Acesso em: 20 mar. 2021.

RODRIGUES, Leonardo Santana dos Santos; TONDATO, Marcia Perencin. Publicidade, Identidade e Regionalismo: Análise enunciativa do “Paraensismo” em Comerciais Televisivos da Cervejaria Cerpa e da Mineradora Hydro. In: XLII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2019, Belém – PA. **Anais eletrônicos Intercom** – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Belém – PA: 2019. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2019/resumos/R14-0187-1.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2022.

RODRIGUES, Sérgio. A palavra ‘negro’ pode ter nascido no escuro da noite. **Veja**, Sobre Palavras. 22 maio 2014. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/sobre-palavras/a-palavra-8216-negro-8217-pode-ter-nascido-no-escuro-da-noite/>. Acesso em: 02 jan. 2023.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: Universidade Federal do Pará, p. 203-336, 1971.

SANTOS, Antônio Bispo. **Quilombos, Modos e Significados**. Editora COMEPI, Teresina/PI, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social**. [Tradução de] Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Milton. As cidades mutiladas. In: LENNER, J. (Org./Editor). **O preconceito**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1996/1997.

\_\_\_\_\_. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças da Cruz Ferreira dos. Lélia Gonzalez: a amefricanidade como contributo para a construção de uma nova epistemologia. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 20, n. 225, p. 50-62, 13 nov. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53969>. Acesso em: 26 nov. 2022.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. **Revista Psicologia Política**, v. 10, n. 19, p. 41-55. São Paulo, 2010.

SENA, José. Afrocentrismo Amazônida? Comentários teóricos a partir do cruzo. **Revista Sentidos da Cultura**, v. 08, n. 14, p. 159-177. Belém, jan./jul. 2021.

\_\_\_\_\_. Caboko/a: afro-descendente-indígena. In: CORREA, E.; ALANO, D. **Etnografia da/na Amazônia**, p. 47-59, 2022.

SILVA, Júlio Claudio da; ROCHA, João Marinho da; SANTOS, Jocineide Cunha dos (Org.). **Ensino de história e cultura afro-brasileira: desafios e perspectivas na Amazônia**. Manaus:

Editora UEA, 2019. Disponível em: <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/handle/riuea/1611>. Acesso em: 13 dez. 2022.

SILVA, Lanna P. Ramos da. **Agência de notícias jovens comunicadores da Amazônia:** práticas de comunicação alternativa em defesa da juventude negra de Belém do Pará. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2020. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/13044>. Acesso em: 02 jun. 2021.

SILVA, Mariana P. da. **Mansu Nangetu:** território comunicacional de lutas e resistências do candomblé. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2020. Disponível em: <http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4453?offset=20>. Acesso em: 04 fev. 2023.

SILVA, Pamela G. da. **De Lélia Gonzalez a Marielle Franco:** mulheres negras/os e seus processos comunicativos interseccionais de resistência. Tese (Doutorado - Programa de Pós-graduação em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Minas Gerais, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/40832>. Acesso em: 18 maio 2022.

SILVA, P. S. L. da; JÚNIOR, V. C. P.; CORRÊA, W. S. A. A identidade regional paraense: uma nova perspectiva. Sociedade Brasileira de Sociologia, **Anais do XII Congresso Brasileiro de Sociologia**, realizado em Belo Horizonte – MG, 2005. Disponível em: [http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=search\\_result&Itemid=171](http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=search_result&Itemid=171). Acesso em: 02 fev. 2021.

SILVA, Tarcízio. **Racismo algorítmico:** inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. São Paulo: Editora Sesc, 2022. Disponível em: [https://books.google.com.br/Racismo\\_algor%C3%ADtmico.html?id=BCZcEAAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp\\_read\\_button&hl=pt-BR&newbks=1&newbks\\_redir=0&gboemv=1&ovdme=1&redir\\_esc=y#v=onepage&q&=false](https://books.google.com.br/Racismo_algor%C3%ADtmico.html?id=BCZcEAAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&hl=pt-BR&newbks=1&newbks_redir=0&gboemv=1&ovdme=1&redir_esc=y#v=onepage&q&=false). Acesso em: 07 fev. 2023.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis:** afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo: raça e etnicidades numa perspectiva comunicacional. [Entrevista concedida a] Roberto Abib. **RECIIS - Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, V. 13, N. 04, p. 877-886, out./dez. 2019. Entrevista concedida à RECIIS - Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/38754>. Acesso em: 11 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. O ódio como forma social: Entrevista com Muniz Sodré, Professor Emérito da UFRJ. [Entrevista concedida a] Pedro Barreto. **Conexão UFRJ**, Rio de Janeiro, 24 abr. 2020. Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2020/04/o-odio-como-forma-social/>. Acesso em: 24 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. Uma lógica perversa de lugar. **Eco Pós**, Revista da UFRJ, v. 21, n. 3. Dossiê Racismo, p. 9-16. Rio de Janeiro, nov. 2018. Disponível em: [https://revistas.ufrj.br/index.php/eco\\_pos](https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos). Acesso em: 13 dez. 2021.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Edições Graal: Rio de Janeiro, 1983.

SOUSA, Raissa Lennon N. A resistência das mulheres negras paridas da Amazônia. SOUSA, G. S. DE. (Coord.). **Vozes afroamazônidas**: entre rios, terras e afetos, p. 65-80. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. Disponível em: <https://www.pimentacultural.com/livro/vozes-afroamazonicas>. Acesso em: 13 dez. 2022.

SOUSA, Raissa Lennon N.; AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas. “Eu Sou Porque Elas São”: Resistência e práticas emancipatórias em um coletivo de mulheres negras de Belém do Pará. **Revista Gênero na Amazônia**, n. 20, p. 131-144. Belém, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/13335>. Acesso em: 06 fev. 2023.

SOUSA, Sabrina Figueiredo. Rede de Mulheres Negras e Rede de Ciberativistas Negras - Pará - Construção identitária negra amazônidas coletiva e contra narrativas insurgentes. **VI Simpósio Internacional LAVITS 2019 – Assimetrias e (In)visibilidades: Vigilância, gênero e raça**. Salvador, 26 a 28 de jun. 2019. ISSN 2175-9596. Disponível em: <https://antigo.lavits.org/wp-content/uploads/2019/12/FigueiredoSouza-2019-LAVITSS.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2023.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TELLES, Edward. **Interessa quem responde à questão sobre cor?** Classificação racial e desigualdade de raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 37, p. 7-27. Dez., 1999.

TRIP ADVISOR. **Foto de cidade morena do cheiro cheiroso**. O que fazer em Belém, Estação das Docas, 2018. Disponível em: [https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303404-d553421-i321160574-Estacao\\_das\\_Docas-Belem\\_State\\_of\\_Para.html](https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303404-d553421-i321160574-Estacao_das_Docas-Belem_State_of_Para.html). Acesso em: 10 fev. 2023.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala**. Quito: Abya Yala - Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2012. 234p.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA, Mozart Linhares da. A cor da mestiçagem: pardo e a produção de subjetividades negras/os no Brasil contemporâneo. **Análise Social**, v. LIII (2), n. 227. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.31447/AS00032573.2018227.03>. Acesso em: 30 abril 2021.

## FONTES ORAIS

AMADOR DE DEUS, Zélia. Conversa 3. Entrevistadora: Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém, Pará, 2022. Entrevista concedida em 21 de Maio de 2019.

ASSIS, Machado de. Conversa 2. Entrevistadora: Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém, Pará, 2022. Entrevista concedida em 27 de Janeiro de 2019.

GIL, Gilberto. Conversa 6. Entrevistadora: Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém, Pará, 2022. Entrevista concedida em 18 de Janeiro de 2019.

NAZARETH, Alcione Dias. Conversa 4. Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém, Pará, 2022. Entrevista concedida em 01 de Junho de 2019.

SIMONE, Nina. Conversa 1. Entrevistadora: Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém, Pará, 2022. Entrevista concedida em 20 de Maio de 2022.

VEREQUETE. Conversa 5. Entrevistadora: Yasmin Luiza da Costa Fonseca. Belém, Pará, 2022. Entrevista concedida em 28 de Novembro de 2018.

**APÊNDICE A – TÓPICOS NORTEADORES DAS CONVERSAS COM AS SUJEITAS  
E OS SUJEITOS DA PESQUISA**

- Como as sujeitas e os sujeitos declaram-se racialmente;
- Como havia ocorrido a trajetória de se declararem como pessoas negras;
- Qual é a compreensão que estas sujeitas e estes sujeitos possuem em relação aos espaços que ocupam socialmente;
- Quais entendimentos trazem de suas vivências negras em relação ao espaço amazônico urbano da cidade de Belém.

## APÊNDICE B – TRANSCRIÇÃO DAS CONVERSAS COM AS SUJEITAS E OS SUJEITOS DA PESQUISA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

**Título da Pesquisa:** “Vivências Negras Amazônicas: Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”.

**Pesquisadora:** Yasmin Luiza da Costa Fonseca.

**Orientadora:** Professora Doutora Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

- **Interlocutora:** NINA (Mulher, 23 anos, mestranda, Guamá, Belém – PA)

**PESQUISADORA: Quem é você? Você poderia se apresentar?**

NINA: Sou NINA, tenho 23 anos. Sou mestranda na UFPA, moro no bairro do Guamá. Acho que é isso.

**PESQUISADORA: Gostaria de saber como você se percebe racialmente hoje? Como você se declara?**

NINA: Ah, eu me percebo como mulher negra não-retinta, afro-amazônida. Tenho descendência europeia, indígena e africana. A parte africana ou negra sempre foi a questão mais complicada porque sempre pareceu um decréscimo e não um acréscimo na minha vida, mas não por experiência própria, mas pelo que eu via, ouvia e percebia das pessoas falando. A questão surgiu mais forte quando eu fui me inscrever para fazer o vestibular e apareceu pra eu dizer minha cor ou raça, na dúvida, eu marquei “parda”. Por não ser retinta, por um bom tempo não sabia se eu podia me dizer negra, até porque já ouvi de pessoas mais retintas que eu não era negra, pessoas estas que eram dos movimentos negros estudantis universitários. Isso me afastou muito da causa negra. Foi o autoconhecimento, foi entender a minha antecedência parental, o meu cabelo, isso me ajudou a me situar social e politicamente como negra.

**PESQUISADORA: Dá pra perceber na sua fala que houve uma mudança na sua percepção da sua própria negritude, na sua autopercepção e autodescrição de si mesma. Ao que você acha que se deve isso?**

NINA: Apesar de hoje eu saber das limitações e malefícios, a Internet e as redes sociais foram essenciais pra mim. Eu peguei a onda da tal da Geração Tombamento que a gente conversou outro dia, da hashtag #devoltaaoscachos, das roupas e acessórios étnicos, estampas tribais africanas, e tudo isso trouxe uma perspectiva sem volta de positividade da minha negritude. Até porque, mesmo de longe, eu via pessoas não-retintas como eu fazendo parte disso, coisa

que na minha trajetória pessoal na universidade não foi muito bem aceita. Mas outro ponto importante também foram os traumas que eu passei. Hoje eu posso ver isso. As relações amorosas que eu me metia porque, depois de uma adolescência de preterimento, eu finalmente tava sendo vista como bonita, eu tava sendo escolhida. Até eu entender que isso não era só por eu mesma, mas pelo que eu representava positivando a minha cor e o meu cabelo natural: eu era a mulata, a beleza exótica. Hoje em dia eu não suporto que me chamem de beleza exótica, porque “mulata”, “morena” e “beleza exótica” era o máximo de elogio e de aceitação social, principalmente masculina, que eu podia estar recebendo por ser detentora da minha negritude. E aí já foi outra dor pra mim. Pra mim, a gente assume a nossa negritude, primeiro, através da dor, muitas vezes dor psicológica, e depois por querer romper com ela, por dizer “eu não posso ser só isso que tão me dizendo, eu não posso ser só esses rótulos, só essa dor”. Passar de “queimada de sol e alisada [do cabelo alisado]”, de “não negra o suficiente e morena exótica” pra “negra não-retinta”, “afrodescendente” e, agora, “mulher afro-amazônida” foi um grande e doloroso processo de ressignificar o tom da minha pele, o meu cabelo e os meus traços tirando eles de um lugar ruim, onde eu aceitava o que os outros diziam quem eu era, pra um lugar onde eu mesma assumo a minha voz e defino quem eu sou, ou quem eu penso que eu sou.

**PESQUISADORA: E o que você sabe sobre ser “afro-amazônicos”, já que você se assinalou assim no seu relato?**

NINA: Foi um termo que eu vi muito, mas não relacionado ao afro. Primeiro, mais ou menos, na época que eu me descobria negra e procurava mais coisas enquanto negra e negritude, isso por volta de 2017 ou 2018, não lembro bem, eu via muitos colegas e conhecidos, principalmente nas redes sociais, postando fotos em lugares como o Combu [Ilha do Combu], colegas não-negros majoritariamente, que iam perto de uma Samuameira enorme e frondosa, um pé de açaí, na beira ou no meio do rio e se diziam amazônidas, nas suas legendas das fotos deles. Eu achava lindo, mas não parecia que era pra mim, não por eu achar que não me encaixava nisso, até porque os meus locais mais rotineiros eram na cidade mesmo e nunca fui ao Combu, mas também porque o meu foco era me aterrar naquela descoberta que eu tava tendo enquanto negra. Me entender como negra foi um processo mais importante pra mim naquele momento do que me ver enquanto amazônida, sabe? Até porque, no meu entendimento, ser amazônida era praquelas pessoas que tinham uma vivência de ligação com a natureza da Amazônia, aquela coisa bem resumida de fauna e flora, do pessoal do interior, os ribeirinhos... eu via esse pessoal batendo no peito e puxando as rodas de carimbó pro campus de onde eu estudava e defendendo uma ligação com o interior, com natureza, com uma vida simples e humilde, e dizendo que aquilo era ser amazônida, e eu não me via com espaço ali. Não que eu não me achasse simples ou humilde, mas porque, dentro da percepção muito pequena que eu tinha do assunto, eu não tinha essa vivência de interior, de ribeirinha, então era um lugar que eu não me via fazendo parte, sabe? Hoje, cinco anos depois, buscando muito conhecimento, eu não tenho como me omitir ou não me ver como amazônida, como afro-amazônida, inclusive pelo debate da negritude, de defender a existência e a resistência das negritudes em Belém, no Pará e na Amazônia.



**PESQUISADORA:** Entendo. De qualquer forma, te agradeço muito por se disponibilizar e me ajudar na minha pesquisa com sua experiência. Teus dados não serão expostos, apenas as respostas que você me deu aqui, se assim você permitir também. Quando o trabalho estiver mais estruturado eu passo aqui e compartilho os resultados, e desde já sinto-se convidada a presenciar minha defesa.

**NINA:** Ah, que isso. Me sinto lisonjeada. Sabe que é nós né? (risos). Boa pesquisa para você.

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

**Título da Pesquisa:** “**Vivências Negras Amazônicas:** Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”.

**Pesquisadora:** Yasmin Luiza da Costa Fonseca.

**Orientadora:** Professora Doutora Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

- **Interlocutor:** ASSIS/ Machado de Assis (Homem, 23 anos, universitário).

**PESQUISADORA:** Começo agradecendo sua participação, obrigada por aceitar o convite da entrevista. Agora, você poderia se apresentar? Quem é você?

ASSIS: Sou ASSIS, tenho 23 anos. Atualmente sou discente de Filosofia da UFPA, mas a minha primeira formação é em Secretariado.

**PESQUISADORA:** Ótimo! Como premissa para esta pesquisa, gostaria de saber como você se percebe racialmente.

ASSIS: Bom, esse assunto é até delicado pra mim, porque eu não exerço nenhuma branquitude em um meio branco, nem negritude em um meio negro. É como eu me sinto. Eu posso estar equivocado quanto a minha percepção do meio.

**PESQUISADORA:** Então, você hoje não consegue ter uma percepção racial de si mesmo?

ASSIS: Sinceramente, não. Eu digo que sou branco por questão de meio, e evito termos como pardo pelos mesmos motivos. Mas não me sinto pertencente a uma branquitude nem exercendo socialmente. Eu entendo que minha problemática é bem "à brasileira", quando vejo outros países latinos se afirmando enquanto sujeitos latinos, mesmo que não seja uma raça, mas uma percepção equivalente. E aqui temos dificuldade em distinguir um negro de pele clara de um indígena em um contato superficial, seja por epistemicídio ou apagamento do conhecimento genealógico. Todas essas questões pesam muito, por isso sou incapaz de responder com clareza. Não sei se tá fazendo sentido isso inclusive, sendo tu a pesquisadora, mas essa foi a minha percepção.

**PESQUISADORA:** Não precisa se preocupar se faz sentido ou não, de verdade. Mas eu estou entendendo você. Inclusive, se for uma questão muito complicada, você não

**precisa responder se não se sentir à vontade. Eu entendo que só o fato de você estar aqui se dispondo é mais valioso para mim.**

ASSIS: Eu estou disponível. É só esse limbo mesmo que é difícil de explicar. Prossigamos.

**PESQUISADORA: Tudo bem. Houve alguma experiência, vivência que gerou uma mudança de autopercepção ou de autodescrição de si mesmo, nesse contexto racial?**

ASSIS: Quando a mãe do G [um amigo da universidade] não deixou eu dormir lá [na casa dele]; quando eu saía com o B [outro colega da universidade], quando eu comecei a ficar próximo dos meus amigos negros e não me sentia mal.

**PESQUISADORA: Você saberia me dizer como essas situações impactaram a tua autopercepção e capacidade de autodescrição de si mesmo?**

ASSIS: Foi uma oportunidade de perceber o tratamento diferente. Em um círculo mais branco, é sempre problemático, porque você não é um igual, você é um não-branco. E mesmo que o coleguismo, a amizade seja o jargão, existem limites que o não-branco não pode cruzar com o que exerce branquitude, ou que decide quando convém usar a branquitude. E neste último caso, falo de brancos que tem um discurso de noção da própria branquitude, mas quando precisam fazem uso dela. Isso me deixou pouco à vontade em certos círculos e até em certos lugares da cidade onde pessoas parecidas circulam, porque não teria quem pudesse compreender essa sensação de solidão. Acho que o constante isolamento de vários círculos foi moldando isso também, porque como não é dada uma chance de compreensão, o martelo pesa diferente em qualquer caso. Me sinto mal em lugares como Biruta, em apartamentos, em restaurantes mais caros.

**PESQUISADORA: Mas isso era mais pelo que os outros diziam que tu eras ou pelo que tu percebias de si mesmo?**

ASSIS: Acho que são coisas indissociáveis, estou no meu corpo antes de entender isso. Meu psicológico é moldado por coisas que eu não controlei o tempo todo. Mas me sinto pior quando não posso deixar isso claro. Vejo pessoas que amam lugares assim, lugares que não me sinto bem em ocupar, mesmo eu sabendo que preciso para afirmar minha presença e que isso é importante. Isso moldou minha relação até com a cidade.

**PESQUISADORA: Como as pessoas comumente se referiam/referem a você racialmente?**

ASSIS: Varia. Bastante até. Uma amiga me chama de negro, e um amigo meu do movimento me chama de branco. Sempre ouço a comparação com a clareza de pele da Ângela Davis e que o "pardo" é um "tipo" de "negro", no mesmo tempo em que "pardo é papel". Desculpa dar respostas sem respostas.

**PESQUISADORA: Isso também é resposta, e uma muito importante. A tua fala aqui é demais importante. Mas também queria saber o que você entende sobre “afro-amazônicos”? Como esse termo chegou pra você?**

ASSIS: Bom, esse assunto é até delicado pra mim - porque eu tbm não exerço nenhuma branquitude em um meio branco, nem negritude em um meio negro - é como eu me sinto. Eu posso estar equivocado quanto a minha percepção do meio. Me sinto pleno enquanto amazônico por questão de estar adequado localmente e identitariamente. Eu entendo que [afro-amazônicos] seja um Movimento Negro enquanto sujeitos amazônicos, então não houve uma "chegada", pelo menos não que eu me recorde com clareza de data e situação.

**PESQUISADORA: Certo. Obrigada pelas respostas. Te agradeço demais por se disponibilizar e ajudar na minha pesquisa. Teus dados não serão expostos, apenas as respostas que você me deu aqui, se assim você permitir também. Quando o trabalho estiver mais estruturado eu passo aqui e compartilho contigo os resultados, porque eu sempre acho bom a gente voltar pra dizer como as respostas da pessoa que nos ajudou gerou de retorno na pesquisa e na construção de conhecimento.**

ASSIS: Agradeço. Até porque essas perguntas me lembram coisas bem duras que me assombram um pouco, mas que é bom manter fresco na memória.

**PESQUISADORA: Com certeza. Não foi a minha intenção, de verdade. E se você quiser, posso não colocar isso na pesquisa. Só essa conversa já me ajuda demais.**

ASSIS: Eu agradeço se tu colocar. É uma utilidade para quem ler e que não precise passar por isso por mais tempo que o necessário, sendo "necessário" uma palavra injusta, porque ninguém merece isso.

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

**Título da Pesquisa:** “Vivências Negras Amazônicas: Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”.

**Pesquisadora:** Yasmin Luiza da Costa Fonseca.

**Orientadora:** Professora Doutora Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

- **Interlocutora:** ALCIONE (Mulher, 29 anos, Técnica em Enfermagem, Guamá, Belém-PA).

**PESQUISADORA:** Primeiro, te agradeço imensamente por topar fazer parte da minha pesquisa e falar um pouco de você.

ALCIONE: O prazer é meu, vai desculpando se eu não souber alguma resposta, porque esse assunto ainda é um pouco confuso pra mim.

**PESQUISADORA:** Não precisa se desculpar por nada, aqui não tem resposta certa ou errada. Tem apenas as suas respostas, que são muito importantes. Estou aqui pra te ouvir. Vamos começar?

ALCIONE: Ok, vamos.

**PESQUISADORA:** Primeiro, gostaria que você se apresentasse. Quem é você?

ALCIONE: Opa, ok! Eu sou ALCIONE, enfermeira, tenho 29 anos, sou aquariana. Moro no Guamá desde pequena. Moro com a minha mãe hoje em dia. Acho que é isso, mana.

**PESQUISADORA:** Eu gostaria de saber como você se percebe racialmente?

ALCIONE: Pois é, é complicado, sabe? Sempre foi um assunto que eu tinha tomado por finalizado na minha vida. Eu sofria muito quando era pequena porque eu sabia que eu era preta, meu cabelo era de preto, “cricri” como meus colegas falavam e eu nunca tive grana pra alisar meu cabelo, que era o que eu sempre quis. Quando eu consegui alisar o meu cabelo foi a realização de um sonho pra mim, sabe? (risos) Eu sempre sonhei em ter um cabelão, mas meu cabelo era bem pregadinho na raiz.

**PESQUISADORA:** Mas como você achava isso um assunto finalizado?

ALCIONE: Tipo, eu sabia que era preta e é isso. Eu via que me tratavam diferente na época da escola, eu queria ser como as meninas brancas de cabelo liso. Eu sentia que os professores me tratavam como menos, e foi isso. Pra mim era porque eu era preta. Eu nunca quis de fato fugir disso, esconder isso, mas ao mesmo tempo eu queria ser mais bonita. Até hoje, no trabalho, tem pessoas que não gostam de ser atendidas por mim porque eu sou preta.

**PESQUISADORA: E no seu ambiente de trabalho, com os seus colegas e chefes, como você percebe essa situação?**

ALCIONE: Trabalhar em hospital é complicado, sabe? Sempre tem alguém falando mal de você, fofquinha e tals. Eu ouvi algumas piadinhas, mas nada mais que isso, mas nada que eu achasse violento ou que me fizesse esmorecer.

**PESQUISADORA: Nesse sentido, você acha que já passou por alguma situação de racismo?**

ALCIONE: Com colegas e chefe, eu não sei, mas já passei com pessoas que eu atendo, como te falei. Mas provavelmente sim, né? A maior parte das pessoas tem essa ideia de não gostar de negro, né? Porque, é assim, eu sempre fui preta e também sempre fui de família humilde, então eu sempre tava ciente de que a minha vida ia ser difícil, que ia ter gente que ia me olhar com nojo, mas eu não via isso como se fosse só porque eu era preta, e pra mim com o tempo isso era o de menos. O importante era eu ter, de alguma forma, meu trabalho, minhas coisas, ajudar a minha família. Eu nunca me liguei nessas coisas de racismo, de lutar, como é o nome mesmo que diz?

**PESQUISADORA: Militância?**

ALCIONE: Isso! Isso pra mim era bagunça, fazer barulho. Pra mim eu não ia conseguir nada com isso.

**PESQUISADORA: E com o que você acha que ia conseguir?**

ALCIONE: Com o meu trabalho.

**PESQUISADORA: E você ainda tem esse ponto de vista?**

ALCIONE: Olha, acho que sim. Se um dia eu tiver que mudar de ideia eu mudo (risos).

**PESQUISADORA: (risos) Você sempre tem essa escolha, né? Mas nesse processo todo que você me contou, como foi a relação disso com o seu corpo? Por exemplo, você falou sobre alisar o cabelo.**

ALCIONE: Pois é, até hoje eu aliso ele. Eu sempre quis ter cabelo comprido, mas ele não crescia como eu queria. Eu deixei ele preso por muito tempo, colocava grampo e tudo, até ter dinheiro pra alisar. Sou muito feliz com o meu cabelo assim, me acho linda. (risos)

**PESQUISADORA: Isso é muito importante. Mas e com a sua pele, você sentiu algum problema?**

ALCIONE: Mana, não que eu lembre. Eu era pequena quando meu pai me disse que eu era preta, acho que tinha uns 07 anos. Ele falou da história dos pretos e tudo mais, aquilo que a gente aprende na escola, de escravidão, e que a vida ia ser difícil por isso. Mas pra mim a vida não fez mais diferença por isso, mas sim porque a gente era muito humilde. Pelo menos é como eu penso sobre isso. Então, eu mesma não tive problema com a minha pele como via, por exemplo, minhas amiguinhas de infância que não queriam pegar sol pra não ficar mais escuras, que colocavam pregador no nariz pra ficar pequeno, eu também fazia isso com elas (risos), mas depois eu não sentia que precisava fazer isso. Na escola elas sofriam mais que eu porque eu era vista como bonita, exceto pelo cabelo, mas elas não, e elas se escondiam mais ainda por isso. Eu não tinha vergonha.

**PESQUISADORA: Entendi. E como você se sente se afirmando uma mulher preta hoje em dia? Qual é a sensação?**

ALCIONE: Eu não sei muito bem, porque pra mim não teve muita diferença, sabe? A vida ia ser cruel comigo de uma forma ou outra. Mas eu posso dizer que hoje eu gosto de quem eu sou, gosto do meu cabelo, gosto do meu trabalho, gosto das minhas amizades, das músicas que escuto. Eu gosto de mim, eu gosto de ser preta (risos).

**PESQUISADORA: E você acha que seria diferente se você não fosse preta?**

ALCIONE: Diferente seria sim, mas não sei se seria melhor ou pior. Pra mim o negócio não era por ser preta, mas por ser preta e pobre. Eu entendo o que o meu pai quis me dizer, eu sei que as pessoas pretas sofrem mais que as mais clarinhas, mas eu não sei se pra mim, ALCIONE, na minha vida individual, ia ter tanta diferença. Eu só queria ter o meu emprego,

minha liberdade, só queria sobreviver e ajudar a família. Talvez seria diferente e melhor se eu tivesse nascido em berço de ouro, sabe? (risos)

**Eu cheguei no fim das minhas perguntas, e queria te agradecer de novo por ter me dado um tempo da sua vida e por me contar sobre ela. Eu e minha pesquisa te agradecemos muito.**

ALCIONE: Ah mana, fala assim não que eu me emociono. (risos) Ninguém nunca quis escrever de mim, nem do que eu achava, isso é muito legal.

**PESQUISADORA: Pois você e a sua vida são muito importantes. Quando a pesquisa estiver pronta, você está mais que convidada pra defesa.**

ALCIONE: Opa, estarei lá!

**PESQUISADORA: Aliás, como não vou usar seu nome, tive a ideia de você dar o nome com quem você gostaria de se chamar na minha pesquisa. Pode ser um nome que você goste, ou de uma personalidade negra, uma famosa, que você goste muito.**

ALCIONE: Tem que ser do Brasil?

**PESQUISADORA: Pode ser de onde você quiser, contanto que você goste e ache que te represente.**

ALCIONE: Eu vou escolher a Alcione. Sou muito fã dela, da Marrom, por causa da minha mãe. Pode ser?

**PESQUISADORA: Claro que sim. Obrigada de novo!**

ALCIONE: Eu que agradeço.

---





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
 INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA  
 MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

**Título da Pesquisa:** “**Vivências Negras Amazônicas:** Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”.

**Pesquisadora:** Yasmin Luiza da Costa Fonseca.

**Orientadora:** Professora Doutora Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

- **Interlocutora:** ZÉLIA/ Zélia Amador de Deus (Mulher, Secretária Executiva, 25 anos, Sacramenta – Belém/PA).

**PESQUISADORA:** Eu queria começar agradecendo a sua participação e pedindo pra que você se apresentasse. Quem é você?

ZÉLIA: Eu sou ZÉLIA, tenho 28 anos. Sou formada Secretária Executiva Trilíngue pela Universidade do Estado do Pará. No momento estou estudando, mas não relacionado ao curso. Particularmente, por causa da minha trajetória, não gosto de estar em lugares que exalam preconceito, gosto de me relacionar com pessoas reais e humildes. O que mais me representa e me constitui como ser humano, como mulher, são os exemplos de mulheres incríveis que tenho na minha vida. Cada uma como suas singularidades e seus mundos complexos.

**PESQUISADORA:** Certo. Primeiro, queria saber o que você entende por Afro-amazônidas, e como esse termo chegou à você?

ZÉLIA: Sim. Eu conheci esse termo Afro-amazônidas através de uma roda de conversa na universidade, sobre os recortes étnicos que se fez importante debater na época, devidos as várias formas de pensar e atuar nas comunidades.

**PESQUISADORA:** Como premissa dessa pesquisa, quero saber como você se identifica racialmente.

ZÉLIA: Olha, eu sou uma mulher preta. É assim que eu me percebo.

**PESQUISADORA:** Poderia explicar sua percepção?

ZÉLIA: Ah... pra mim é bem óbvio, né? Sou bem retinta, meu cabelo é encaracolado. A minha raiz familiar é preta, a comunidade onde eu morava e fazia parte é de remanescente

quilombola, e é como eu me posiciono hoje na vida. Antes eu tinha muita dificuldade de falar sobre isso, mas hoje me defino, sem dúvidas, como preta!

**PESQUISADORA: Mas você sempre teve essa autopercepção de si como preta?**

ZÉLIA: Sim, mas não aceitava. Apesar de nunca ter sofrido racismo escancarado, eu sentia que não era bem aceita pelas meninas do colégio onde eu estudava, ensino fundamental e médio, e por isso eu fazia alguns procedimentos estéticos para ser bem vista. Até porque, segundo elas, eu tinha o rosto bonito e o cabelo armado não combinava.

**PESQUISADORA: É um processo longo. Mas antes de você se definir como mulher preta, como você se autopercebia racialmente? Ou não se percebia?**

ZÉLIA: Me via como a parda, odiava pegar sol, porque me deixa mais preta. Internamente eu sabia quem eu era, até porque as minhas raízes são de mulheres e homens pretos. Tenho tios e primos que são retintos e na época eu não queria que me visse como eles. Eu não queria ser tratada como eles eram tratados. Na rua, escola e até em igrejas todos olhavam e lidavam com eles de uma forma diferente, excluindo, não dando importância. Até o tratamento dos professores era diferente em relação as pessoas pretas, era perceptível que por serem mais pretos que os demais eram excluídos, no intervalo era a chacota. E na época eu não queria passar por isso, mas sabia que quanto menos melanina você tem, o peso do preconceito é menor.

**PESQUISADORA: Como você se sente podendo proclamar hoje "eu sou uma mulher preta"?**

ZÉLIA: Olha, estou um pouco impactada, porque para falar sobre isso automaticamente você relembra coisas que estavam esquecidas. São história de outras pessoas que me afetaram muito e eu nem tinha noção do quanto isso me cortava por dentro. Devido a tantos episódios lamentáveis. Eu já ouvi de alguém próximo essa frase “Não sabe dirigir, não?”, “Tinha quer ser preto, esse cabelo tem é piolho”, e na hora eu fiquei tão em choque em ouvir isso que eu não expressei nada, e as vezes eu penso que eu poderia ter me imposto. Me cobro todas as vezes que escuto coisas desse tipo e não consigo falar nada. Hoje eu me vejo diferente, não tenho vergonha de intervir quando necessário e devo tudo a isso a uma professora que me cutucava todas as vezes que eu chegava em sala na faculdade ou encontrava ela nos eventos. Com olhar dela, ela fazia eu me questionar como mulher preta. E dizer hoje que eu sou uma mulher preta, quilombola de pai e avós e primos retintos... É libertador!

**PESQUISADORA: Entendi. Então, na sua fala, houve uma mudança de autopercepção e autodescrição enquanto mulher preta, certo? Ao que você acha que se deveu essa mudança de autopercepção?**

ZÉLIA: Encontrar outras mulheres que compartilhavam as mesmas frustrações. Com histórias parecidas e que estavam se redescobrando. Foi importante o contato com elas, me possibilitou olhar para mim e me ver como mulher, preta, que tem história e que eu posso ser bonita sem estar dentro do padrão que foi colocado para mim. Mas não foi fácil e ainda estou nessa construção do meu eu.

**PESQUISADORA: Primeiro, eu sinto muito por tudo que você passou nesse processo pra poder finalmente ser quem você é, abraçar você por completo. Eu não tenho nem como mensurar tudo isso e como isso machucou ou machuca ainda. A pesquisa ia, de fato, possivelmente encontrar com esses espaços de dor, de trauma, até porque eu, particularmente, penso que acessamos a negritude pela dor: primeiro porque nos chamaram de negro, pejorativamente, e segundo por rompermos com essa aceitação forçada do que os outros querem que internalizemos que seja negro. Eu de fato, sinto muito, não é intenção da pesquisa causar esse tipo de revivência, e entendo se quiser parar por aqui. Na verdade já havia chegado ao final das perguntas. Eu queria só te agradecer e de novo, pedir desculpas por qualquer inconveniente ou incômodo. Eu tenho muito apreço por você e lhe respeito muito. Desejo sempre o melhor da sua vida porque você é uma mulher que me inspira, não por ser forte o tempo todo (tempo que eu pude presenciar), mas por ser humana, por amar quem és e falar da sua verdade e da sua essência, se colocando acima da dor. Todo meu carinho e gratidão à você por essa conversa, por esse momento e reflexões.**

ZÉLIA: Obrigada. Falar sobre é um ponto de duplicidade. Ao mesmo tempo que dói, é o que me fortalece. Sucesso na sua pesquisa. Parabéns! Obrigada pelas palavras de conforto. És uma mulher incrível!

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
 INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA  
 MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

**Título da Pesquisa:** “**Vivências Negras Amazônicas:** Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”.

**Pesquisadora:** Yasmin Luiza da Costa Fonseca.

**Orientadora:** Professora Doutora Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

- **Interlocutor:** VERÊ/ Mestre Verequete (Homem, universitário, 25 anos, Pedreira – Belém/PA).

**PESQUISADORA: Me diga quem é você. Podes se apresentar?**

VERÊ: Me chamo VERÊ, tenho 25 anos. Sou produtor de conteúdo sobre a cidade pelo Twitter e pelo Instagram, mas no sentido de locais legais de baixo custo pra comer, passeios também de baixo custo pela cidade.

**PESQUISADORA: O que você sabe sobre "Afro-amazônidas"?**

VERÊ: Sei que é grupo social de pessoas pretas que tem descendência de escravizados que vieram para região norte do país, onde estes por muitos anos viveram por aqui criaram sua identidade cultural e social em nossa região trazendo suas culturas e costumes.

**PESQUISADORA: Ótimo. E você se considera Afro-amazônida?**

VERÊ: Sim, me considero um afro-amazônida desde sempre.

**PESQUISADORA: Entendi. Mas antes você se autodescrevia assim, como Afro-amazônida? Ou é algo mais recente?**

VERÊ: Desde pequeno, pois na minha família somos de maioria negra e temos costumes afros. Começando pelo nosso terreiro que era de "pena e maracá" que une as misturas da pagelança junto com povo negro.

**PESQUISADORA: Que incrível. Então você sempre teve a autopercepção de negritude e negritude Afro-amazônida? Principalmente por causa da sua família, certo? Então, racialmente, como você se descreve hoje em dia?**

VERÊ: Sim. Exatamente! Me descrevo como Afro-amazônida. Aliás, falo muito disso e sobre isso no meu Twitter.

**PESQUISADORA: A Internet teve alguma contribuição na sua autodefinição identitária racial?**

VERÊ: Também, inclusive por encontrar pessoas com vivências e características culturais e sociais bem próximas as minhas. Grande meio de aproximação.

**PESQUISADORA: Como premissa desse trabalho, quero saber como você se entende racialmente.**

VERÊ: Eu me percebo como negro. É isto.

**PESQUISADORA: Poderia me explicar a sua percepção?**

VERÊ: Primeiro pela cor da minha pele. Sempre fui retinto, apesar de não ter cabelo afro e nem traços que são ditos negros, a minha pele sempre foi bem retinta. E também porque eu cresci muito na vivência da cultura afro dentro da minha família. Eu sempre soube que era negro, isso nunca foi surpresa pra mim. Minha família é majoritariamente negra e retinta.

**PESQUISADORA: E nesse processo como foi a sua relação com o seu corpo?**

VERÊ: Assim amiga, algo que sempre identifiquei em mim foi a questão do colorismo, até mesmo dentro da minha família. Tenho alguns familiares que tem pigmentação de pele mais escura que a minha e uns com tons mais claros, eu vi que sempre sofremos racismo e injúria da mesma forma, isso sempre foi presente em minha vida infelizmente. Por isso, sempre minha mãe e minhas tias vinham e me ensinavam que ninguém deveria falar certas coisas e tomar atitudes preconceituosas comigo, que isso era algo ruim. Então, eu cresci sempre me impondo em relação à isso.

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
 INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA  
 MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

**Título da Pesquisa:** “Vivências Negras Amazônicas: Interpretações comunicativas sobre racialidade de jovens negras e negros da Amazônia urbana de Belém do Pará”.

**Pesquisadora:** Yasmin Luiza da Costa Fonseca.

**Orientadora:** Professora Doutora Célia Regina Trindade Chagas Amorim.

- **Interlocutor:** GIL/Gilberto Gil (Homem, 23 anos, músico/artista musical, Marambaia – Belém/PA).

**PESQUISADORA: Me diga quem é você. Poderia se apresentar?**

GIL: Sou GIL, tenho 23 anos. Sou artista, músico. Entrei na música em 2015 então são uns 7 anos de carreira já. Atualmente moro no bairro da Marambaia, mas também já morei no bairro de Fátima. Fiz graduação em música pela UFPA, e acho que é só isso (risos).

**PESQUISADORA: Como uma das premissas desse trabalho gostaria de saber como você se autopercebe racialmente.**

GIL: Eu me percebo como negro. Eu sou um homem negro.

**PESQUISADORA: Poderia me explicar a sua percepção disso?**

GIL: Ah... por causa de várias situações que eu passei na minha vida, por causa da cor da minha pele... por causa das pessoas sempre terem apontado isso pra mim. E é isso. Eu sou negro, sou negro onde quer que eu esteja e onde quer que eu vá. Fui negro onde eu morava antes, fui negro na Universidade, sou negro fazendo música e vou ser negro até o dia em que eu partir dessa pra uma melhor.

**PESQUISADORA: Você sempre teve essa percepção de si mesmo enquanto pessoa negra?**

GIL: Não. Assim, eu tinha as minhas dúvidas. Por um tempo eu não sabia, tipo lá na minha infância. As pessoas, principalmente a minha avó, tinha a história de me chamar de “moreno”, então pra mim eu era moreno. Isso até os meus 12 pra 13 anos, quando eu conheci Racionais MC. As músicas que eles cantavam pareciam que eram feitas pra mim, eu sentia elas falando

comigo. Daí eu percebi “Caramba... eu sou negro! E agora?”, tipo “É isso! Agora faz sentido! Eu sou negro!”. Porque ser moreno, como a minha avó falava que eu era, parecia pra mim aquela coisa que a gente fala quando tá querendo esconder algo, era um eufemismo pra mim que ela contava.

**PESQUISADORA: Como foi esse processo frente ao seu corpo?**

GIL: Olha, não me lembro especificamente de eu ter feito algo no meu corpo pra diminuir a minha negritude. Como eu te disse, eu tinha minhas dúvidas, mas eu sabia lá no fundo que eu era negro. Na verdade, pra mim sempre foi claro que eu era negro. É até um paradoxo falar isso, mas é a verdade. Sempre foi claro que eu era negro. Então, por um bom tempo meu cabelo andava mais curtinho, mas eu nunca pensei em mudar ele. Mas eu lembro que por causa do meu corpo eu sofri alguns estigmas. Por exemplo, quando usava meu cabelo blackpower, uma vez fui acompanhar a minha avó no banco onde uma amiga dela trabalhava e, depois que a gente foi embora pra casa, essa amiga dela falou pra minha avó que antes de saber que eu era neto dela, ela achava que eu ia assaltar a minha avó. Ela achava que eu era um ladrão. Outra vez, como uma então namorada minha, eu fui esperar ela na porta de um prédio de luxo que tem ali na parte da Doca, mais especificamente numa parada de ônibus que tem em frente ao prédio, e o porteiro do prédio achou que eu parado ali era uma coisa suspeita, pediu pra eu me afastar dali senão ia chamar os seguranças, a polícia. Enfim, eu não precisava fazer nada pra apagar a minha negritude, sempre fui mais retinto por assim dizer, então tanto pra mim quanto pras pessoas ao meu redor era claro que eu era preto.

**PESQUISADORA: E como você se sente hoje se autodeclarando uma pessoa negra?**

GIL: Eu sinto que ainda é uma coisa que eu tenho que zelar, ainda mais sendo artista. Eu sinto que as pessoas esperam que eu sempre me posicione sobre a minha negritude. Tem reportagens que me convidam a fazer, com temas que não tem nada a ver com o assunto [da negritude] e, do nada, me perguntam sobre o fato de eu ser negro na música. Não tem uma reportagem que eu tenha feito que isso não aconteceu. Eu posso estar falando da minha música, de um projeto novo, de comida, que sempre tem alguém que pergunta “ah, mas como você é negro, como é tua experiência com isso?”, e eu já tô cansado desses papos assim. Eu sei que eu sempre vou ser negro, nunca vou perder essa noção, mas eu sinto que as pessoas me reduzem a minha cor. Eu posso estar falando da minha música, mas no final a questão de eu ser negro e sempre ter que me posicionar sobre isso vai falar mais alto pros outros. Pra eles

não basta que eu seja um home preto, com 7 anos de carreira, produzindo música, isso por si só é um posicionamento meu. Eu negro e produzindo música e arte negra. E isso também vem da nossa gente também. Já vieram várias pessoas pretas comigo dizendo “tu precisa te posicionar mais”, “tu precisa fazer música mais negra ainda, sabe? E, saca, eu não quero fazer isso porque eu já me sinto me posicionando de onde eu tô e fazendo o que eu faço. E as próprias pessoas pretas pressionam isso demais, e até me põem pra baixo, falam mal de mim nos círculos sociais delas. É uma coisa que eu sei que rola com quem é artista, mas eu sinto que se eu não for negro dentro do que esperam que eu seja, eu não vou ser considerado negro o suficiente.

**PESQUISADORA: É um sentimento de deslegitimação? Por exemplo, você sente que anulam quem você é e quer ser?**

GIL: Sim! Exatamente! Eu sinto que isso quer anular a minha negritude do jeito que ela é. Tipo, acho que é a mesma coisa com um cara que vai fazer parte de uma orquestra, de um estilo musical que é tido como “branco”, e só por isso eu não tenho o direito de chegar e dizer que ele não é negro o suficiente, ou que é menos negro que eu. Pra mim, parece até uma utopia, mas a verdade é que eu ficaria feliz vendo os negros em todos os lugares, fazendo o que sonham e o que gostam, e sem precisar passar por isso aí de deslegitimação, porque a existência deles em qualquer lugar é uma existência negra e válida.

**PESQUISADORA: E o que você acha do termo afro-amazônida? Você acha aplicável a sua vivência?**

GIL: Sim. Mas eu vou elaborar mais um pouco isso (risos) – (pausa para ajeitar os fones de ouvido). Assim, pro resto do Brasil, na minha visão, só tem índio na Amazônia e aquela história grotesca de jacaré pelas ruas, se locomover de canoa pela cidade, aqueles estereótipos terríveis. E as vezes até aqui, de um jeito diferente, as pessoas replicam essa visão, claro, sem jacarés e canoas, mas com a assimilação de que na Amazônia só tem índio. Eles replicam essa visão de um apagamento do negro aqui. Além de muitos descendentes indígenas que sempre viveram nas cidades, principalmente nas periferias, terem um estigma grande aqui, principalmente com a figura do “malaco”, as pessoas negras/os e principalmente as mais retintas, não são reconhecidas como pessoas “típicas” daqui. Já teve gente que me parou na rua e perguntou se eu era carioca, baiano, dessas cidades litorâneas onde escravidão foi bem expressiva e que a gente viu nos livros de história, na escola. Mas aqui [em Belém] a gente



vive muitas coisas culturais negras, de influência negra, mas parece que aqui os negros foram uma coisa muito do passado e que não existe aqui, quando não, há muitos negros aqui. Aconteceu comigo de, no ano passado, início do mês de dezembro, antes do festival Psica do qual eu fui atração, eu fiz uma postagem no meu Instagram em que eu afirmava que o Brega é negro. Isso eu digo porque vivo e produzo no Brega, então tenho noção de vivência que a grande parte das pessoas que produzem brega tem suas histórias vindas da periferia e por, de fato, serem pessoas negras/os. O post recebeu muito hate, saiu no Diário Online, um dos antros mais tóxicos de informação nessa cidade, e uma galera descendo a lenha em mim, me trucidando, onde, a maioria massiva dos comentários de ódio era, não surpreendentemente, de pessoas brancas. Elas diziam, por exemplo, “Esse pessoal do Movimento Negro quer tudo pra eles” e ainda “a gente nem pode dizer que [o brega] não é de negro senão vão dizer que é racismo”. A quantidade de comentários assim foi assustadora. Eu acho que isso acontece por causa de um apagamento mesmo da figura do negro da formação da cultura da cidade, pra além do que vem sendo explorado nas mídias. Não é uma questão de querer tomar o brega pros negros, mas de entender a raiz do brega, que por muito tempo sofreu altos estigmas sociais, que era visto como música desqualificada e da periferia, mas que agora que tá sendo consumida por pessoas brancas, por pessoas da mídia, parece que as pessoas esquecem o quanto o brega e o pessoal do brega sofreu justamente por ser periférico e negro, até eles dizerem que não era mais e passarem a consumir. É aquela história, a mão que bate esquece.

**PESQUISADORA: Tu tocas numa questão importante pra imagem do negro em Belém, que é justamente a forte ligação na cultura, mas que isso, por vários motivos, não chega às pessoas. E se chega, elas têm a escolha de aceitar e entender, ou não.**

GIL: Sim. É sempre uma escolha.

**PESQUISADORA: De qualquer forma, te agradeço demais por se disponibilizar e ajudar na minha pesquisa. Teus dados não serão expostos, apenas as respostas que você me deu aqui, se assim você permitir. Quando o trabalho estiver mais estruturado eu passo aqui e compartilho com você os resultados, porque eu sempre acho bom a gente voltar pra dizer como as respostas da pessoa que nos ajudou gerou de retorno na pesquisa e na construção de conhecimento.**

GIL: Poxa, eu que agradeço demais por fazer parte, por você ter vindo se interessar pelo meu ponto de vista sobre isso. E é isso, tamo junto. Conte comigo.