



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO - PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

ENTRE CONVERSAS E MEMÓRIAS: Mulheres da Amazônia Tucuju Narram Suas Histórias

TERESINA-PI

2022

JOÃO PAULO DA SILVA

ENTRE CONVERSAS E MEMÓRIAS: Mulheres da Amazônia Tucuju Narram Suas Histórias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Piauí (UFPI), para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de Pesquisa: Territorialidades, sustentabilidades, ruralidades e urbanidades

Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria Sueli Rodrigues de Sousa (*in memoriam*)

TERESINA-PI

2022

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S586e Silva, João Paulo da.
Entre conversas e memórias : mulheres da Amazônia Tucuju
narram suas histórias / João Paulo da Silva. -- 2022.
198 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Teresina, 2022.
“Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rossana Maria Marinho Albuquerque”.

1. Amazônia. 2. Colonialidade. 3. Modernidade.
4. Interseccionalidade. 5. Mulheres racializadas. I. Albuquerque,
Rossana Maria Marinho. II. Título.

CDD 305.48

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite - CRB3/1004

JOÃO PAULO DA SILVA

ENTRE CONVERSAS E MEMÓRIAS: Mulheres da Amazônia Tucuju Narram Suas Histórias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Piauí (UFPI), para obtenção do grau de Mestre em Sociologia. Linha de Pesquisa: Territorialidades, sustentabilidades, ruralidades e urbanidades

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Rossana Maria Marinho Albuquerque
(Orientadora) Programa de Pós-Graduação em
Sociologia – UFPI

Prof^o. Dr. Samuel Pires de Melo (Membro Interno)
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – UFPI

Prof^a. Dra. Zélia Amador de Deus (Membro Externo)
Programa de Pós-Graduação em Artes – UFPA

TERESINA-PI

2022

BÚSSOLA

Como começar uma dissertação depois de mudar de tema, de Estado, de ser diagnosticado com transtornos psíquicos emocionais, de querer desistir antes de sequer recomençar a trajetória escolhida. Esse texto foi meu maior desafio profissional dentre 32 anos de vida. Pela primeira vez pensei que não fosse dar conta, que não fosse conseguir, que não fazia sentido ir adiante quando aquilo parecia ser além do que podia carregar. Logo eu que achava que seria tranquilo ser estudante profissional e etnografar uma lavanderia comunitária em Teresina, que era o antigo projeto, não mais que de repente, me vi sem ninguém, no meio do mundo, no território amazônico do Amapá, com os livros e as roupas na mala e retornando a um ofício que já havia abandonado. Essas foram as primeiras palavras escritas deste texto dissertativo, em meio a uma crise de ansiedade que não me capacitava a fazer nada há dias.

Mas para além das roupas, dos livros e do medo, ao pisar no Amapá, trazia comigo a vontade de recomençar nesse lugar, olhando-o poeticamente e de maneira academicamente decolonial. Antes de chegar aqui, no dia 22 de setembro de 2019, havia além do medo do novo, um novo projeto de vida e um novo projeto de pesquisa. O último foi o maior motivador para me reerguer nas quedas que me levaram até a finalização deste texto dissertativo literário: entender como a interseccionalidade atravessava a vida de mulheres não brancas da Amazônia litorânea amapaense, carinhosamente chamadas de Tucujus em homenagem àqueles que aqui já estavam à beira do Rio Amazonas antes da chegada do colonizador.

Adiante, vieram os primeiros passos por Macapá, o encontro com o rio mar Amazonas, a recepção afetuosa da Dona Fátima, a experiência gastronômica, a percepção da pluralidade que se é esse pedacinho de território brasileiro composto por somente dezesseis municípios e detentor da maior quantidade de floresta amazônica brasileira ainda virgem. Em resumo, a total imersão em viver no Amapá e aproximar-se das práticas sociais e experiências culturais do povo amazônico tucuju seria o início de um processo de redescoberta de quem eu era e a mola propulsora a suportar as dores do começo dessa nova jornada.

A Amazônia e o Amazonas, companheiros de jornada, agora faziam parte de um cotidiano ao qual era preciso reterritorialização. Quase como uma antítese, o ofício de navegar dentre águas turvas e profundas era um martírio prazeroso. O desistir seria possível, mas retiraria de mim o ímpeto do navegar, mesmo que sem destino preciso, a considerar que o Amazonas, enquanto maior rio do mundo, viesse a desaguar na imensidão oceânica do Atlântico, rota principal de onde adveio o experimento moderno de invasão do território brasileiro travestido de descobrimento.

Os dias foram difíceis, sobretudo, porque era 2020 e tudo estava virado, sem necessitar mais delongas quanto ao que foi o ano do marco pandêmico que ceifou milhares de infinitos. As palavras que adiante serão lidas foram escritas em tempos de caos, em meio a perdas irreparáveis e perpassaram dias de imensa apatia sobre qual seria o nosso final enquanto humanidade. Apenas restava ela: a esperança.

Hoje, olhando para trás, carrego em mim essa esperança, sobretudo pela construção de um novo eu, reterritorializado nesse pedaço de terra onde há mais rios que ruas, tão perto do oceano e tão distante da realidade da maioria dos nossos nacionais. Resta-me a gratidão e o orgulho de ter proposto a mim um desafio que vejo cumprido—e assim como quase tudo em minha jornada de uma maneira peculiar.

Há de se ter fé na natureza que é nossa—minha força, minha Amazônia, meu sustentáculo durante os meses de isolamento pandêmico e solidão, a última em seu peso literal e real—e gratidão pelas trocas com esse povo tão sábio, trocas estas que ratificaram em mim a diferença abissal entre inteligência e sabedoria. Também há de se ter admiração por todos que, assim como eu, legitimaram suas forças e falas nesse processo, em tempos em que a ciência e os pesquisadores vêm sendo tão atacados no nosso país.

Sueli, certamente, se você não fosse a orientadora/parceira eu não teria ido até o fim nesse projeto, que se concretizou quase como conjugar verbo dentre mim, tu, elas, nós. Desistir para mim seria não legitimar meu compromisso rumo a contribuir na educação popular quanto as mazelas produzidas pelo projeto moderno colonial, que ainda hoje ferem-nos enquanto sobreviventes de um experimento cruel contra humanos, sobretudo em um Brasil que ainda deslegitima cotidianamente sábias como você dentro e fora do espaço acadêmico. O resultado também vem da leveza dos nossos encontros, que não tinham o peso de uma relação “orientador não é babá”. Ao contrário, houve rodadas com cervejas, almoços pela UFPI, cafés com bolo e conversas virtuais sobre a vida dentre aquilo que é intitulado como orientação. Navegamos juntos, não naveguei só.

Por fim, do mantra de não desistir—passos pequenos também levam ao destino final—que repetia a mim nos momentos difíceis, que foram muito além do que só terminar este texto: minha expressão de afeto inominada à Marilda (in memoriam), Rejane e Sônia pelo encontro nessa existência, agora atravessada pela imensidão amazônica. Toda reverência às minhas parceiras amazônicas de navegação, neste ao qual resolvi denominar de texto dissertativo literário. Também, todo o meu amor—sem ele não somos nada—pela potência, troca, afeto e disponibilidade dessas guerreiras em costurar junto a mim e Sueli a roupagem de suas vidas. Obrigado, obrigado e obrigado pela revolução amazônica provocada em mim e pela grandeza

na mais bela singeleza da vida: o cotidiano anônimo. Aos leitores dessas palavras, no futuro, faço um pedido: amem suas origens, seus territórios e conheçam a Amazônia brasileira.

Eu saí do Piauí, mas o Piauí não saiu de mim. Eu sou Cerrado, Rio Parnaíba, Uruçuí Preto, Menino Jesus, Cidadão. Sou anônimo como Silva. Eu naveguei por correntezas e, perdidamente, desembarquei na Amazônia. Eu tinha medo de âncoras, mas eu ancorei. Eu parei no meio do mundo, mesmo pensando que era de asas que se fazia o desbravar a vida. Eu tive coragem e dei algumas pernadas, braçadas, mergulhos, nados. Dessa vez, eu escolhi seguir rumo a outras trajetórias. O começo ao fim, o fim do começo.

*“Foi uma porrada
Assim como são suas marés altas
Bateu
Doeu
Foi um afogo
Um mar de águas até vislumbrar uma beira
Foi uma porrada
Semelhantes àquelas que a vida nos dá quando bagunça a ordem das coisas
Desfez a ordem natural dos dias
Nada parecido houve antes
Não houve jeito
Não rendeu-se
Não teve como fraquejar na firmeza dos propósitos
Foi uma porrada que doeu, doeu, mas passou
Feito a ordem natural do vai e vem das águas
Do esfriar e esquentar de Guimarães Rosa
Passou
Como maré
Como desaguar junto ao oceano
Como acalanto
Passou”.*
(Silva, João, 2021)

RESUMO

A modernidade-colonialidade produziu estereótipos de inferioridade e subalternidade quanto aos não contemplados pelo ser masculino, branco, rico e europeu. Este trabalho foi desenvolvido na Amazônia amapaense e produzido a partir das vozes das amazônicas Marilda (*in memoriam*), Rejane e Sônia, protagonistas das narrativas de suas vidas. A pergunta de pesquisa fundou-se no questionamento de como a territorialidade amazônica atravessa interseccionalidades de gênero, raça e classe e particulariza a construção das histórias de vida de mulheres racializadas pertencentes à Amazônia Amapaense para buscar as (in)conclusões deste estudo. Seu objetivo consistiu em analisar, através da interseccionalidade, como as opressões da ordem de gênero, raça, classe e territorialidade se inter cruzaram nas trajetórias de vida das protagonistas a partir de suas formações sócio-históricas individuais. O texto dissertativo literário construiu-se a partir das vozes das narradoras, que me contaram suas vidas em meio a um encontro presencial com Marilda (*in memoriam*) e dois encontros virtuais com Rejane e Sônia. Por entender que a valorização da subjetividade seria imprescindível para criar uma atmosfera natural quanto aos relatos das narradoras, vislumbrei no método narrativo o instrumento possível para a fidelidade narrativa a seus olhares sobre suas histórias e o fato de viverem em um país com feridas coloniais produtoras de racismo, sexismo, preconceitos regionais etc. Na condução das entrevistas narrativas biográficas, um roteiro com temáticas que abordaram pontos desde o nascimento até suas visões de futuro foram os fios condutores para escuta e coleta de suas histórias. A interseccionalidade serviu como ferramenta analítica para projeção das subalternidades e resistências enfrentadas pelas sujeitas de pesquisas no decorrer de suas vidas. A subjetividade inerente ao estudo, pela ótica do vislumbre de que a inferioridade produzida pelo projeto colonial moderno tem na voz do subalterno a força e legitimação de sua (*r*)existência, alinhou-se a epistemologia decolonial, antirracista e feminista, a fim de, mesmo na consciência de não ser o subalterno capaz de mudar o status quo do eurocentrismo nas relações sociais e científicas de ser, saber e poder, ser necessário a denotação de maior sentido a produções acadêmicas a partir de *escrevivências* pensadas por Conceição Evaristo (2013). Teóricas como Grada Kilomba (2019), Sueli Carneiro (2011), Angela Davis (2016), Piedade Videira (2009), Zélia Amador de Deus (2020) e Catherine Walsh (2014) e autores como Quijano (2009), Dussel (2005), Vieira (2016) e Souza (2002) fizeram coro com protestos de artistas amazônicas como Gaby Amarantos (2020), Keila (2020) e Tami Martins (2020). Junto às vozes das protagonistas foi possível apresentar vivências reais em uma Amazônia fora do espectro colonial dominante, pensando esse território além de conceitos equivocados (“pulmão do mundo”, “índio” e “mato”). Foi possível, então, vislumbrar uma Amazônia urbana, encantada, pluricultural, afrofuturista, músico-instrumental... Quanto às suas (in) conclusões, perceberam-se rastros coloniais responsáveis por introjetarem na mentalidade brasileira negação e inferiorização de tudo que remeta às vivências divergentes do padrão eurocêntrico colonial de existir. *Re(x)istir* resume o que Marilda, Regina e Sônia trouxeram enquanto cernes para consolidação deste texto, responsável por eternizar suas memórias e transformá-las em fontes pedagógicas anticoloniais imprescindíveis na continuidade de lutas estratégicas contra opressões derivadas do projeto colonial europeu.

Palavras chaves: Amazônia, colonialidade, modernidade, interseccionalidade, mulheres racializadas

ABSTRACT

Coloniality modernity produced stereotypes of inferiority and subalternity for those who was not contemplated by being "me" (colonial), male, white, rich and European. This work was developed in the Amapa Amazon and produced from the racialized voices of the Amazonians Marilda (in memoriam), Rejane and Sônia. The protagonists of the narratives of their lives, the research question was based on the questioning of how the Amazonian territoriality crosses the intersectionalities of gender, race and class, and particularizes the construction of the life stories of racialized women belonging to the Amapaense Amazon, in order to seek the (in) conclusions of the study in question. The objective was to analyze, through intersectionality, how oppressions of the order of gender, race, class, and territoriality intersected in the life trajectories of the protagonists, from their individual socio-historical formations. The literary dissertation was built, in the field, from the voices of the narrators, who told me their lives in the midst of a face-to-face meeting with Marilda (in memoriam) and two virtual meetings, respectively, with Rejane and Sônia. By understanding that the valorization of subjectivity would be indispensable to create a natural atmosphere regarding the narrators' accounts, I glimpsed in the narrative method the possible instrument for the narratives to be faithful to their views about their histories, within a spectrum of living in a country with colonial wounds that produce racism, sexism, regional prejudices, etc. In conducting the biographical narrative interviews, a script with themes that approached points ranging from birth to their visions of the future were the guiding threads for listening and collecting their stories. Intersectionality served as an analytical tool for projecting the subalternities and resistances faced by the research subjects throughout their lives. The subjectivity inherent to the study, from the perspective of the glimpse that the inferiority produced by the modern colonial project has in the voice of the subaltern the strength and legitimation of its (r)existence, was aligned with the decolonial, antiracist, and feminist epistemology, in order to, even in the awareness of not being the subaltern capable of changing the status quo of eurocentrism in social and scientific relations of being, knowing and power, It is necessary to denote greater meaning to academic productions from Latin American experiences, a concept born in the light of the thought of Conceição Evaristo (2013). In closing, the voices of theoreticians such as Grada Kilomba (2019), Sueli Carneiro (2011), Angela Davis (2016), Piedade Videira (2009), Zélia Amador de Deus (2020), and Catherine Walsh (2014), and authors such as Quijano (2009), Dussel (2005), Vieira (2016), and Souza (2002), were joined by cries of protest from Amazonian artists such as Gaby Amarantos (2020), Keila (2020), and Tami Martins (2020). Together with the voices of the protagonists, it was possible to present real experiences in a different Amazon, outside of a dominant colonial spectrum of thinking about this territory beyond empty concepts such as (lung of the world, backward place, place of Indians and bush). On the contrary, a glimpse of an urban, enchanted, multicultural, contemporary, afrofuturist, musician-instrumental Amazon, etc, etc, was possible. As for its (in) conclusions, it was possible to glimpse the unveiling of colonial traces responsible for introjecting into the Brazilian social mentality a negation and inferiorization of everything that refers to the divergent experiences of a modern Eurocentric colonial standard of existence. Re(s)ist, perhaps, summarizes what Marilda, Rejane and Sônia brought as primary sources for the consolidation of this textual whole, responsible for eternalizing their memories and transforming them into anti-colonial pedagogical sources that are indispensable in the maintenance and continuity of strategic struggles against socio-structural oppressions derived from the European colonial imperialist project.

Keywords: Amazon, coloniality, modernity, intersectionality, racialized women.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| UM RETRATO SOBRE TERRA FIRME..... | 11 |
| 1 DO CAIS AO PORTO/ DO PIAUÍ AO AMAPÁ: O INÍCIO DA JORNADA..... | 22 |
| 1.1 As companheiras de viagem..... | 27 |
| 1.2 As motivações do navegar..... | 31 |
| 1.3 A estrutura da embarcação..... | 40 |
| 2 O BRASIL NÃO CONHECE O BRASIL..... | 54 |
| 2.1 Um Brasil que o Brasil não vê: a colonialidade refletida na visão sobre a Amazônia brasileira..... | 56 |
| 2.2 Amazônia, Macapá, Amapá: um mar de água doce de dimensões oceânicas..... | 67 |
| 2.3 Nossa terra, nosso reino: a decolonialidade pelo existir amazônico amapaense.... | 80 |
| 3. ELAS POR ELAS: COMANDA SUAS HISTÓRIAS, NAVEGAM POR SUAS VIDAS..... | 86 |
| 3.1 Marilda da favela: o encontro, a proximidade, o diálogo..... | 89 |
| 3.1.1 Entre rodas e rodadas: Marilda narra sua vida..... | 91 |
| 3.1.2 <i>In memoriam</i> : Marilda Silva da Costa..... | 111 |
| 3.2 Rejane, a designer: o encontro, a proximidade, o diálogo..... | 112 |
| 3.2.1 A Zwanga é Rejane, Rejane é a Zwanga..... | 117 |
| 3.3 Sônia, a jurista: o encontro, a proximidade, o diálogo..... | 138 |
| 3.3.1 Sônia e a esperança por dias melhores..... | 144 |
| 4 CRUZAM-SE, NAVEGAM UNIDAS: A INTERSECCIONALIDADE COMO CRUZAMENTO NA HISTÓRIA DAS SUJEITAS..... | 158 |
| 4.1. Cartografar, mapear, vislumbrar: aprender com a jornada..... | 161 |
| DENTRE RIOS, OCEANOS E TERRITÓRIOS: ANCORAR..... | 180 |
| REFERÊNCIAS..... | 186 |
| ANEXOS..... | 193 |

Um Retrato Sobre Terra Firme

“Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas Histórias”¹ nasceu ao tempo em que decidi migrar para a Amazônia pelo aceite do desafio de vir trabalhar na capital do Amapá. Muito mais do que ter uma tão aclamada e perquirida estabilidade financeira advinda de ser servidor público—projeto visto como de sucesso para uma maioria de indivíduos —sabia que a ideia de me manter ativo enquanto cientista social não podia ser abandonar a investigação junto a um novo passo de vida. Assim, foi preciso manter a intuição de seguir pesquisando o universo humano e suas interações socioculturais para com o meio, agora em território novo tanto para morada quanto para produção científica.

Resgate talvez seja a palavra que defina bem o processo de—em terra firme—poder olhar o que se tornou um pensamento de produzir ciência em território amazônico em meio a antítese de certeza sobre o cotidiano. Porque por mais certo que parecesse a concretização da ideia de produzir, através da história de vida de mulheres amazônicas amapaenses, um texto decolonial junto à interseccionalidade como ferramenta de análise das opressões de gênero, raça, classe e territorialidade que circundavam às vidas das narradoras deste estudo, havia a incerteza de como seria a consecução disto a partir da minha chegada nesse novo lugar ao mundo, único no país que tem sua capital cortada pela linha do equador, o que possibilita seu visitante poder firmar um pé no Norte e outro no Sul do mundo.

Há quem diga que o Amapá é o fim do mundo, mas se o marco zero da linha do equador o divide no mínimo geograficamente, pensemos nele como começo, segundo o pensamento anticolonial. Triste é pensar que esse marco imaginário representa sócio historicamente não só a divisão territorial do espaço físico, mas a classificação dos povos que são vistos como inferiores e subalternos, resultante da maior barbárie ocorrida na história da humanidade: o experimento de invasão de territórios alheios pela Europa travestida de descobrimento. O ainda não tão difundido projeto moderno colonial e seus nefastos efeitos para a humanidade será um dos pontos a ser amplamente discutido aqui como nascedouro das subalternidades classificatórias de humanos a partir de critérios físicos e biológicos.

“Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” foi vislumbrado como tentativa de não desistir de vir desbravar a Amazônia brasileira sendo um

¹ Tucuju consiste em expressão local utilizada para caracterizar a identidade do povo amapaense. A expressão é característica do Estado do Amapá, pois os povos da região Norte, apesar de divididos em estados diversos, possuem em comum a identidade regional amazônica. A terminologia da palavra deriva de etnia indígena que habitava a margem esquerda da foz do rio Amazonas, onde atualmente localiza-se a cidade Macapá, capital do Estado do Amapá (<https://www.dicio.com.br/tucuju/>)

cidadão com comprovante de endereço em uma capital desta: Macapá. Foi a mais difícil, imprevisível, corajosa e inusitada situação que ocorreu comigo durante meus 32 (trinta e dois) anos de existência, e certamente o combustível que fez renascer em mim a esperança de ainda ser possível produzir conhecimento científico com qualidade através de linguagem simples, ainda que obedecendo as normativas acadêmicas de fazer ciência.

O pensar ia longe quanto ao desenvolvimento da ideia embrião que resultou neste texto junto a empatia de sempre priorizar vozes. “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” é também um construto de vozes plurais que formam coros dentre falas de artistas amazônicos, apoios emocionais de amigos que fiz aqui e gritos de socorro quanto a dizer que o Amapá existe em meio a tragédias invisibilizadas em âmbito nacional—seria impossível não citar neste texto o apagão sofrido no estado do Amapá² no dia 3 de novembro de 2020, episódio no qual o viés capitalista de priorização do lucro acima de vidas humanas, típico do projeto neoliberal de privatização de empresas públicas, deixou 13 (treze) dos 16 (dezesesseis) municípios amapaenses sem energia elétrica por mais de 20 dias.

E a observação cotidiana de como vivia um amazônico tucuju, facilitado pelo privilégio de conviver durante 3 (três) meses na companhia da dona Fátima e família no bairro do Muca, periferia do Amapá, foi o início da constatação de como era ser um tucuju no cotidiano. Os embalos das aparelhagens aos fins de semana, as reuniões de amigos em calçadas regadas a cerveja e muito melody, calypso, brega, zouk e tecnobrega³; as numerosas famílias onde crianças brincavam sozinhas em calçadas sem vigilância ativa dos pais (em regra, moradias pequenas e compostas por vários membros familiares: irmãos, sobrinhos, enteados, etc.) e as particularidades arquitetônicas que incluíam cores vibrantes em casas de madeira coloridas entre vielas, algumas delas suspensas sobre córregos e rios⁴; casas de luz vermelha na entrada: as famosas batedeiras de açaf⁵, bares com mesas de bilhar e com rodas de jogos de azar; pequenos comércios a funcionar até onze da noite e, após as 20:00 (oito) horas, abertos “na grade”, expressão que os moradores se referiam quando o comércio permanecia aberto, porém

²<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2020/11/18/apagao-no-amapa-veja-a-cronologia-da-crise-de-energia-eletrica.ghtml>

³Melody, zouk, calipso e tecnobrega são ritmos musicais popularizados na região da Amazônia litorânea brasileira, área que compreende, dentro do Norte, as regiões do Amapá e Nordeste do Pará. O litoral amazônico brasileiro ou equatorial prolonga-se por mais de 1.500 km de extensão e para além dos dois estados antes citados, também, possui áreas no Maranhão (Sugiuo & Tessler, 1984).

⁴No Amapá, as construções nestes moldes são vulgarmente conhecidas como palafitas. As mesmas são encontradas em áreas empobrecidas do Estado que são popularmente denominadas como: áreas de ressaca, baixadas e áreas de ponte.

⁵Batedeira é o instrumento que transforma o açaf in natura em líquido para consumo. No Amapá, os locais que vendem açaf em pequena quantidade nas periferias denominam as casas sinalizadas com lâmpada vermelha na entrada como amassadeiras de açaf.

com atendimento por uma grade de ferro, foram alguns dos inúmeros elementos que facilitaram minha percepção quanto o incremento da territorialidade amazônica para particularização de uma pré-noção quanto a um existir amazônico tucuju.

Para além da dimensão prévia quanto a interferência dos rios e da floresta na forma de vida local, as constatações de territorialidade iniciais se uniram aos marcadores identitários de gênero, raça e classe para junto à interseccionalidade⁶ identificar como as opressões de tais ordens particularizaram a construção social, histórica, cultural e identitária das sujeitas de pesquisa. Ademais, minha consciência em trabalhar temática racial e feminista partia do pressuposto de me deslocar da zona de privilégio que é ser homem em um país colonizado fundado em pilares estruturais machistas, classistas e racistas, realidade oposta à das protagonistas envolvidas nesse trabalho dissertativo poético.

Outrossim, marco-me em minha raça como pessoa parda, identidade esta entendida por mim recentemente em virtude de aprofundar-me na busca sobre minhas origens étnico-ancestrais, em que descobri advir de povos indígenas, migrantes nordestinos e povos europeus com descendência cigana. Eis que durante os dois anos que me situei aqui, tempo que este texto tomou forma, amadureci a ideia de investigar melhor quem eram meus ancestrais, os quais em minha família paterna derivam de povos indígenas e povos ciganos e da família materna povos que migraram da região do Ceará para o Piauí, para fugir da maior seca da história do sertão brasileiro (seca do Quinze) no início do século XX, com suas origens ancestrais advindas de povos migrantes europeus da região de Andaluzia na Espanha e de descendentes de povos indígenas.

Em compromisso com uma postura crítica quanto às benesses que possuía por desfrutar de privilégios que são inerentes a “branquitude” (apesar de minha auto identificação como pessoa parda e da minha origem nordestina latino-americana) era na ampliação das vozes das narradoras, as quais são mulheres negras e indígenas amapaenses, que vislumbrava trazer uma perspectiva potente e não estereotipada não somente de suas narrativas individuais, mas da forma de vida de um grupo social dentro da Amazônia amapaense, sobretudo ao assinalar os estigmas coloniais subalternos que produzem uma perspectiva ilusória e fantasiosa sob aqueles

⁶ Interseccionalidade é um termo cunhado pela professora norte-americana Kimberlé Crenshaw (2002) enquanto conceito da teoria crítica da raça. Consoante Akotirene (2019) “a interseccionalidade foi pensada pelas feministas negras pela inobservância das reivindicações destas tanto pelo feminismo branco quanto pela luta antirracista” (AKOTIRENE, 2019, p. 18). Enquanto ferramenta para utilização nas pesquisas em ciências sociais, visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e heterossexismo que, combinados, intensificam as opressões em torno das mulheres pertencentes a minorias étnico-raciais.

que vivem nas cidades da Amazônia brasileira, limitando-os a imaginar realidades como moradores de florestas ou em condições precárias às margens de rios.

O cotidiano foi o principal norte para construir “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”, pois as particularidades comuns às nossas jornadas de vida—nascimento, crescimento, processos educacionais e profissionais, relacionamento afetivos e familiares, etc.—foram os fios condutores que costuraram as trajetórias de vida das narradoras a partir de uma perspectiva que fez uso da narrativa como método e das entrevistas narrativas biográficas como técnica metodológica, estas feitas na modalidade presencial—com obediência a todos os protocolos de saúde e segurança em razão da primeira entrevista ter ocorrido ao mês de setembro de 2020, na primeira flexibilização tida durante a primeira onda da pandemia de Covid – 19 (e on-line) por meio da plataforma Google Meet, fornecida pela Universidade Federal do Piauí e da interseccionalidade como ferramenta de análise das subalternidades sofridas e das resistências por estas enfrentadas durante suas vidas a partir daquilo que era comum as três narradoras: o atravessamento racial em suas vidas e o pertencimento territorial amazônico tucuju⁷.

No que confere aos objetivos do estudo, somavam-se meus dilemas e percalços de reconhecer quais também eram meus atravessamentos nesta jornada e o que tinha em mente enquanto metas para o todo textual até alcançar os encontros, diálogos e costuras interseccionais que resultaram no construto final deste processo, que tomou forma não apenas de dissertação acadêmica, mas de texto dissertativo literário, ao tempo em que reconheci a grandiosidade das histórias de Marilda, Rejane e Sônia.

Ademais, como objetivo geral, o estudo visa produzir análises interseccionais a partir dos marcadores identitários de gênero, raça, territorialidade e classe presentes nas histórias de vida de mulheres amazônicas tucujus. Como objetivos específicos, aponta, em primeiro lugar, a colonialidade enquanto elemento de sedimentação das subalternidades da modernidade; ato contínuo, averigua episódios de racismo e sexismo nas construções históricas sociais das

⁷ Por ser o Amapá um território predominante negro e sua bandeira étnico cultural, o Marabaixo, ser sua principal manifestação quanto sua apresentação ao mundo, pertencente a cultura negra amazônica tucuju, optei no processo de escolha das personagens em entrevistar duas mulheres que se auto identificassem enquanto negras e uma mulher indígena, uma vez que objetivava fazer um recorte racializado territorial contemplando expressões de subalternidades e enfrentamentos de resistências a partir de questões coloniais que subjugam grupos distintos de subalternos. Destarte, mesmo tendo o referencial teórico deste estudo, que priorizou saberes decoloniais e territoriais, tomando por base uma teoria feminista negra, as questões por ele pinceladas quanto ao gênero são contemplativas a se pensar uma mulher racializada, uma vez que as questões raciais contra as populações indígenas ainda não são tão vislumbradas ao se referir as sequelas cotidianas do racismo, que se configura em um sistema de opressão de um grupo dominante para com grupos dominados e que no decorrer desse texto será melhor explicitado.

sujeitas de pesquisa e, por fim, identifica a influência da territorialidade na produção de resistências e subalternidades específicas decorrentes de suas origens étnico-históricas.

Já enquanto objetivo acadêmico pessoal, imaginava a grandiosidade de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” como produto científico de difusão de conhecimento sobre território específico da nossa nação, localidade essa permeada de história e ancestralidade sobre a formação do povo brasileiro junto ao resgate da identidade de uma parte de nossos povos originários. Navegava, entre dores e poesias, a pensar na infinidade de humanos que esse texto poderia contemplar; imaginava, ao futuro, esse emaranhado de palavras me fazendo ir longe, assim como pensava na infinidade de sonhos que resgatava em mim, estes certamente tão grandiosos quanto a infinidade doce de águas que particularizavam a cidade ilha de Macapá – única capital brasileira banhada pelas águas do Amazonas, o maior do mundo, meu salvador, meu companheiro de não solidão, o rio mar do Brasil.

Após curto passeio sobre a proposição deste estudo, entram em cena as personagens principais, que unidas a mim e a Sueli entrelaçaram-se entre nós. Nós—pronomes—de conexões Norte Nordeste, de enfrentamento de subalternidades e produção de resistências, de invisibilidade em oitiva em campos pessoais profissionais, de união em busca de propósitos progressistas comuns. Nós—substantivos—de laços fraternos latino-americanos, de rompimento de preconceitos, nós de quebra de correntes de nossos ancestrais. Nós em histórias narradas por Marilda, Rejane e Sônia, com direcionamento teórico metodológico de Sueli e transcrição e produção textual de João. Dado os nomes das amazônicas que dividiram suas vidas comigo neste desafio poético acadêmico, passemos a entender parte do processo que culminou nos nós textuais aqui presentes.

Do vislumbre da força de Marilda, adentrando o prédio da Ordem dos Advogados do Brasil em Macapá, com suas vestimentas de marabaixeira e seu grito por pertencimento territorial em sua terra morada, ao afro futurismo⁸ de Rejane, junto ao seu contagiante sorriso, dentre as cores vibrantes de seus tecidos ao mercado central, esta embarcação navegou até o Oiapoque, ponto extremo norte do Brasil, localidade ao qual Sônia faz jus a lutar pelo seu sonho de terminar o curso de direito e defender seu povo pela sua voz. Dentre rios, navego e ancoro a pergunta que funda esse texto, parte do ser e pertencer das sujeitas de pesquisas, desaguando em um questionamento sobre como a territorialidade amazônica atravessa as interseccionalidades de gênero, raça e classe e particulariza a construção das histórias de vida

⁸ Afrofuturismo é a ideia de um futuro que nasce a partir de perspectivas negras, ou seja, um futuro onde pessoas negras existem e são diretamente responsáveis pelo mundo em que vivem (TEIXEIRA, 2018).

de mulheres racializadas pertencentes a Amazônia brasileira tucuju.

Ademais, em meio à intuição que culminou em nossos encontros nessa vida e compôs o todo humano desse projeto, que teve nas vozes de Marilda, Rejane e Sônia o reflexo interseccional de existir enquanto uma mulher da Amazônia Amapaense racializada, soma-se o referencial teórico deste trabalho, fundado em teoria decolonial, antirracista e feminista. Quem passeia pela história de luta da legitimação de vozes marginalizadas pelo projeto modernidade-colonialidade sabe que foi através de resistências produzidas por produtoras de ciência feminista, antirracista e decolonial que se conseguiu formar um campo do saber no qual fosse possível o uso de epistemologias e metodologias subjetivas que agraciassem situações específicas vivenciadas por grupos marginalizados pela história mundial.

Destarte, em um passado recente, muitos dos autores e autoras usados nesse estudo, sobretudo aquelas atinentes ao campo feminista foram descredibilizados por um padrão eurocêntrico de se pensar uma produção de saberes, sendo formas outras de conhecimento não reconhecidas enquanto tais por uma hiper valorização daquilo que o sujeito universal branco dizia ser válido e possível de ser ciência. Quanto a raiz do desvalor dado a epistemologia e metodologia que este trabalho se propôs, Patricia Hill Collins (2019) expõe quem são estes que ditam o que é saber, além de explicitar as expressões utilizadas por mulheres negras para construção de uma consciência coletiva em suas existências:

Como os homens brancos de elite controlam as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, os temas, paradigmas e epistemologias da pesquisa acadêmica tradicional são permeados por seus interesses. Tradicionalmente, a supressão das ideias das mulheres negras em instituições sociais controladas por homens brancos levou as afro-americanas a usar a música, a literatura, as conversas cotidianas e o comportamento cotidiano como dimensões importantes para a construção de uma consciência feminista negra (COLLINS, 2019, pp. 401-402)

Fazendo um passeio por exemplos de teóricas que hoje são referenciais internacionais de estudos feministas em sua autobiografia, Angela Davis (2019) conta como seu modo de agir e pensar foi considerado criminoso pelo Estado americano apenas pela sua discordância da forma pela qual este Estado governava populações pretas, latinas e minorias outras. A mesma, condenada a pena de morte pelo governo americano, após um movimento mundial que exigia sua libertação (libertem Angela Davis), conseguiu ser absolvida por unanimidade e tornou-se referência mundial na luta política feminista racializada, apesar de muitas de suas reivindicações contra o genocídio da população negra e a superlotação do sistema carcerário ainda serem problemáticas sociais profundas no seu país, assim como no Estado brasileiro⁹.

⁹ Sendo Angela Davis uma feminista negra e sendo o abolicionismo penal uma das suas principais bandeiras, há de se reconhecer que muito ainda terá de mudar para que haja a minimização dos efeitos do racismo no sistema

A nível nacional, exemplifico em Djamila Ribeiro (2018) na sua obra *Quem tem medo do feminismo negro*, um retrato de como uma série de análises de acontecimentos cotidianos em primeira pessoa e de forma subjetiva pode refletir sobre questões profundas atinentes a racialidade, feminismo e dinâmicas sociais desiguais de poder; em continuidade, ao se referir a autoras nacionais que especificam questões de mulheres racializadas brasileiras; Conceição Evaristo (2013), em suas *escrevivências*¹⁰, bem como Carolina de Jesus (2019), que em *Quarto de Despejo* fala sobre a cor e o retrato da fome nas periferias brasileiras: esse texto buscou essas vozes, perpassando não só aquelas já grafadas no cenário editorial, mas visibilizando escuta de coros amazônicos em artistas, pesquisadores e locais, porque assim como os atravessamentos interseccionais de Marilda, Rejane e Sônia as particularizavam de fato com questões singulares por serem mulheres da Amazônia amapaense, não se fazia possível vislumbrar apenas o uso de teorias que retratassem a situação de mulheres racializadas ou mesmo a teoria da modernidade colonialidade. Fazia-se insuficiente somente o escrito. Era preciso a união de vozes amazônicas locais, sem necessariamente advirem da academia, para fechar um coro coletivo que assim como a base metodológica epistêmica dessa dissertação elevou a subjetividade ao primeiro plano no modo escolhido de produção de conhecimento.

Outrossim, fatos históricos que interferiram na vida de um povo, ao tempo da produção do campo, também mereceram alusões nesse estudo, além de meus percalços pessoais até chegar na conclusão desta obra, que por muitas vezes parecia impossível. Por isso foi preciso citar o apagão no Amapá e reconhecer que era preciso fazer desse texto um documento histórico que retratasse um incidente local fruto da perversidade capitalista de priorização de dividendos a vidas; por isso foi necessário criticar a posição neofascista, genocida e tenebrosa do governo atual em banalizar vidas, ao vislumbrar mortes diárias decorrentes de negativas em adquirir vacinas, em defesa de remédios ineficazes para tratamento do COVID-19 e na negatória quanto a minimização da situação de miserabilidade atual de grande parte do povo brasileiro, fato este que, coincidentemente, foi trazido à baila pelas narradoras ao tempo das suas entrevistas autobiográficas; por isso, também, foi preciso falar sobre saúde mental e sobretudo demonstrar

mundo atual, sobretudo, quanto ao excesso de violência empregado contra a população negra. Quanto ao racismo, é na biologização dos indivíduos, fruto do projeto moderno colonial (QUIJANO, 2009), que se iniciou a classificação de humanos a partir de critérios genótipos. Por fim, a morte de George Floyd, asfixiado por um policial norte americano, ao ano de 2020, é um exemplo de como da década de 70 (setenta), quando Ângela Davis foi presa e considerada terrorista, para cá, pouco mudou no que confere a visualização do povo preto pela lente branca social dominante. <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policial-branco-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.ghtml>, acesso em 11 de junho de 2021.

¹⁰ Conceição Evaristo (2013) cunha a sua literatura o termo *escrevivência*, ao qual refere-se a maneira pelo qual expressa em sua arte suas vivências e/ou sua maneira de enfrentar o mundo.

o quanto por trás de um todo textual tem uma história de luta e superação contra fantasmas que muitas vezes são banalizados por uma sociedade que se diz empática a problemas alheios, mas que tem atitudes contrárias quanto a esperar uma eterna e rápida produção de resultados, ainda que contrária ao bem estar físico e psíquico dos indivíduos. Isso me remetia às palavras de Sueli quanto aos tempos modernos, quando em aulas de epistemologia recitava que sempre estamos em débito com nossas atividades e correndo contra o tempo diante das obrigações cotidianas impostas pela modernidade.

No avistar terra firme, os conceitos de Foucault (2014) sobre dominação e poder inerentes a todas as relações sociais foram averiguados em aspectos cotidianos da vida das personagens narradoras deste enredo. Dos seus lugares de latino americanas amazônicas racializadas foi trabalhado com Mignolo (2017) o quanto a colonialidade construiu a modernidade e não dela derivou, com Quijano (2009) sobre a destruição dos vestígios de civilização de povos americanos a partir do eurocentrismo ditando o que era moderno/civilizado, com Dussel (2005) a consecução de uma Europa civilizatória moderna inventada que se deu o poder de invadir territórios e contar a história mundial a partir de sua visão; sem discorrer sobre todos os outros autores decoloniais que contribuíram teoricamente na dissertação, é com Fanon (2008) que trabalho parte do que é a consciência deturpada de uma pessoa colonizada, vez que a noção de subalternidade perpassa por não consciência de ser o oprimido vítima de um sistema colonial opressor e com Walsh (2014), reivindico a esperança de que, ainda que não seja possível romper totalmente com o eurocentrismo acadêmico, faz-se necessária a adoção de outras epistemologias que contemplem teorias e vozes decoloniais, elevando-as a um patamar que diverge de um padrão eurocêntrico de se fazer ciência.

Quanto ao pensar a Amazônia em aspectos históricos, territoriais e socioculturais, evocar uma territorialidade brasileira foi aqui firmada mediante um processo de se firmar enquanto pesquisador morador da Amazônia amapaense, popularmente também chamada de tucuju. Falava dela por ela, ciente que suas imensidões territoriais formavam territórios completamente diferentes dentro das áreas que correspondem aos estados da região Norte do Brasil. Apresento a Amazônia tucuju como uma das *Amazônias* dentro das *Amazônias* existentes no Brasil partindo de perspectivas de análises socioculturais por autores como Little (2004) e Santos (1999), que puderam pensar em territorialidade não só como espaço físico e fronteiriço, mas como as características políticas, culturais, sociais, econômicas, religiosas que dão cara e personalidade a um indivíduo, ainda que ele não necessariamente esteja adstrito a residir em seu território de origem e/ou crescimento.

Santos (1999) agregou ao conceito de território todas as relações sociais, históricas e

culturais de um indivíduo, ao qual o imbricaria de ações, paixões, poderes, forças, fraquezas etc. Para falar de Amazônia tucuju, sobretudo, por ser o Amapá um território predominantemente negro, era preciso pensar que assim como os autores decoloniais pensaram indivíduos colonos enquanto subalternizados quando projetados a nível de não europeus, os territórios que os abrigam também se fazem extensões de espaços subalternos; mais que isso, foi preciso ampliar o campo de visão para entender o produto da subalternidade classificando também o que era moderno/civilizado e o que era atrasado/incivilizado a nível comparativo de estados brasileiros.

Em muito se confundindo os pontos de subalternidade dos 5 (cinco) componentes desse estudo, o cerne em comum que pensei imprescindível discutir era a inferioridade que nos é taxada por pertencermos ao Norte e Nordeste do Brasil, localidades que em processos históricos foram redutos de exploração econômica, pontos de chegada de pessoas pretas vindas do continente africano e genocídio de povos originários — não só em vidas mas em destruição de vestígios de civilização, cultura, além do apagamento de pessoas que daqui produziram resistências contra o experimento civilizatório moderno colonial.

Quanto às seções, procedi com a seguinte estruturação: na primeira seção, encaro a produção do texto dissertativo literário a partir de uma viagem que tem como ponto de partida a capital do Piauí e como porto de chegada a cidade de Macapá. Contextualizo a maneira pela qual mudei de tema dentro de um processo de adaptação a este novo território o qual passou a ser minha morada. Demonstro quanto o processo de pertencimento territorial amazônico tucuju se fazia palpável ao vislumbrar o existir amazônico.

Apresento, também, as companheiras principais de viagem: Marilda, Rejane e Sônia; e para além delas, faço reverências a autoras e mulheres locais que fizeram parte do percurso acadêmico que resultou neste trabalho junto à justificativa de se produzir ciência por uma perspectiva decolonial sendo um estudante nordestino averiguando questões sociais em localidade invisibilizada em território nacional; por fim, é na subjetividade que legitimo a estrutura epistêmica e metodológica da embarcação, sendo o diálogo, por meio de entrevistas narrativas biográficas, o método narrativo e o respeito ao lugar de fala das personagens as engrenagens propulsoras do estudo.

Já na segunda seção o foco foi o combate ao eurocentrismo desde seus primórdios, momento em que utilizei das ideias críticas de teóricos das ciências sociais e humanas para refletir sobre os impactos da colonização na estruturação socioespacial brasileira. Abro espaço para falar de um Brasil que o brasileiro pouco tem interesse em conhecer e desbravar: a Amazônia brasileira. É nesse momento do texto que empreendo forças para convencer o leitor

de que somos muito mais do que um pré-conceito internalizado de que a região Norte brasileira é um todo somente composto de florestas, rios, animais e populações indígenas. É nesse instante que digo muito menos do que gostaria quanto as experiências que já obtive em meu navegar pelas capitais e interiores de nossa Amazônia entre voos e andanças pelos estados do Amapá, Pará e Amazonas; ademais, faço apontamentos quanto ao território amazônico do Amapá, com maiores considerações relacionadas à Macapá, cenário de desenvolvimento da vida e obra das personagens e localidade onde me reterritorializei e entendi que a intensidade doravante vivida em outros momentos na minha história foram pequenas diante das adversidades e prazeres por aqui vivenciados. Em conseguinte, fecho a seção projetando um existir amazônico tucuju, que, entregue ao prazer de reconhecer e honrar suas origens, faz de seu movimento diário uma luta anticolonial.

A terceira seção consiste no motim do estudo: as histórias narradas pelas vozes de Marilda, Rejane e Sônia. É nela que as personagens principais são apresentadas e por suas falas se faz possível perceber o quanto cada ser humano consegue contextualizar seu tempo e espaço (passado, presente e futuro), a partir da seguinte combinação: resgate das memórias de vida mais anseios para o futuro. A essa viagem literário-acadêmica, instrumentalizada por meio da embarcação “nós” e facilitada pela adoção de método narrativo e técnica de pesquisa história de vida, coube a inclusão de elementos de fantasia, em tom narrativo, no intuito de tornar as histórias mais envolventes junto aos interlocutores, sendo flecha a atingir públicos diversos e com raio de alcance para além do recinto acadêmico.

Outrossim, a cada início de narrativa, precedo com a contextualização do nosso primeiro encontro, nossa aproximação, percalços pelo caminho e conversas iniciais— processo cientificamente nominado como coleta de dados ao campo—para a arrancada dos leitores rumo a navegar com Marilda, Rejane e Sônia pelos mares, rios e oceanos interseccionais de suas vidas. Sendo a Amazônia amapaense o cenário principal dos enredos narrativos a esta seção, assumo a escolha de antes de adentrar nas memórias das protagonistas, empreender esforços para elucidação do território amazônico em enfoque já na segunda seção, a fim de trazer conhecimento e produzir vislumbres históricos, sociais, culturais e territoriais aos leitores que não tenham pré-noção sobre a pluralidade das *Amazônias*¹¹, sejam em cenários múltiplos e/ou vivências cotidianas.

¹¹ O uso do termo *Amazônias*, por vezes no texto, serve como reforço para introjetar no pensamento dos leitores a concepção de pluralidade atinente a Amazônia enquanto espaço territorial plural e diverso, tanto em composição urbanística e humana, quanto em identidade natural territorial, o que vem a quebrar a expectativa comum de unidade florestal a ela associada fora do seu raio de delimitação geográfica.

Ainda nesta seção, apresento-me como narrador/navegador intercessor das temáticas pré-estabelecidas para nosso dialogar/navegar¹², rumo a uma produção textual dissertativa onde as interseccionalidades (ferramenta de análise deste estudo) de Marilda, Rejane e Sônia apresentem-se como parte evidente de suas existências individuais, territoriais e pertencimentos étnico ancestrais, tendo como norte a combinação dos critérios de gênero, raça, classe e territorialidade no construto de suas histórias, aos quais destoam das histórias outras-brancas-outras, em suma: eurocentradas, não latinas, sudestinas; o oposto de fábulas, contos de fadas e histórias da Disney.

Sobre a maneira como as histórias das protagonistas foram tecidas nesta seção—por suas vozes, olhares e subjetividades, nisto que foi um criar coletivo, transcrito por mim, em fidedignidade, sob orientação da professora Sueli—nada mais justo que dividir com Marilda, Rejane e Sonia a coautoria do trabalho, por serem elas não só sujeitas de pesquisas, mas construtoras de parte deste todo textual, onde a nós-todos/nós-embarcação coube navegar e sonhar; escrever e opinar; acreditar e fazer; falar e revisar. Sob imprevistos, é também nela que faço honrarias à Marilda (a precursora do navegar, a mais velha, a marinheira-mor, a única em diálogo presente) em subseção seguinte ao finalizar sua história, em virtude de sua passagem para o plano da ancestralidade (quatro meses após nosso encontro em sua residência), adendo imprevisível, simplicidade complexa, parte que nos toca (nós-embarcação), potência humana, certeza da certeza de não mais ser possível desistir dessa aventura literária acadêmica quando do seu chamado para seguir em outra dimensão.

À quarta seção, reservei-me a efetivar as análises interseccionais quanto às trajetórias de vidas das narradoras protagonistas. Primeiramente, e por breve síntese, apresento a interseccionalidade enquanto ferramenta analítica norteadora do estudo, para logo após proceder com as análises interseccionais nos pontos que as unem: I) opressões e subalternidades vividas pelas narradoras; II) enfrentamentos e resistências produzidos contra elas pela perspectiva interseccional de gênero e raça, sendo mais inferiorizadas por serem elas mulheres da Amazônia negras e/ou indígenas; pela perspectiva de classe, reconhecendo a inter-relação entre racialidade e classe econômica, pela manutenção dos privilégios “brancos” aos herdeiros coloniais, não estando elas no grupo social “branco”; e com o adendo de, especificamente, pertencerem a Amazônia Tucuju, o que as inferioriza a nível territorial local (aperfeiçoamento

¹² O roteiro foi pré estruturado com as seguintes temáticas: nascimento e infância na Amazônia, crescimento e processos educacionais, relacionamentos sociais, afetivos e constituição familiar; trajetória profissional, ancestralidade e aspectos culturais correlacionados à raça e a territorialidade amazônica, subalternidades vividas a partir dos marcadores identitários de gênero, raça, classe e territorialidade, resistências às subalternizações enfrentadas durante a vida e visão de futuro.

de opressões estruturais) quando comparadas às pessoas que vivem no eixo sul e sudeste do Brasil (eixo econômico). Em virtude da extensão textual que compõe as histórias de vida de Marilda, Rejane e Sônia, ative-me a retirar as falas principais que eram comuns em suas narrativas atinentes aos pontos interseccionais de gênero, raça, classe e territorialidade elencados nos itens I e II deste parágrafo.

Por fim, “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” fecha seu pensamento com (in) conclusões que perpassam o inconformismo em se render a um ideal moderno eurocentrado de ser, saber e poder—raiz de todos os males produtores das interseccionalidades trazidas ao longo do texto pela voz das protagonistas—a partir de um encerrar textual que não precisa de conclusões sobre as trajetórias de vida das narradoras, tendo em vista que entre começo, meios e fins, é sobre vidas e suas existências em resistências ao colonialismo e suas estruturações que devemos centrar nossa atenção. Outrossim, em busca de um ponto final, faço do “fim” textual começo a partir de convocatória direcionada aos interlocutores quanto à não rendição às armadilhas modernas implantadas pela modernidade como “bem viver”, em elucidação aos compromissos que devemos assumir em prol de um projeto de nação *Brasis*¹³ que refute a possibilidade de exclusão e diminuição ao que nós somos em nossa essência: nós-latinos americanos; nós-pluricultural; nós-racializados; nós-Brasis-outros, nós-nós.

1. Do Cais ao Porto/ Do Piauí ao Amapá/O Início da Jornada

“Um trem de ferro é uma coisa mecânica, mas atravessa a noite, a madrugada, o dia, atravessou minha vida, virou só sentimento” (Prado, Adélia, 2011).

Começo a jornada dissertativa a partir de um cais: o porto de Macapá. Mas onde esse barco começa a navegar vem de águas outras. Das águas do Parnaíba, pela chapada do Corisco, sentia-me inadequado com as togas e os palácios de justiça. Remava em direção às evidências de se pensar o outro em seus aspectos particulares como uma motivação para seguir no emaranhado de obrigações que a vida nos dá em seu decorrer. Perdido na escolha profissional precoce imposta pelo modelo educacional padrão, seguia com a formação jurídica nas costas e o peso de não reconhecer justiça pelos espaços percorridos. Tinha como certo ser a educação o motor e o combustível para mudar a rota dessa escolha que me trouxe até aqui. Algumas pós-

¹³ *Brasis* apresenta-se aqui no plural com o intuito de dimensionar sua multiplicidade território cultural diversa aos leitores, assim como o termo *Amazônias* também foi usado em algumas partes no decorrer textual para denotação de igual sentido.

graduações em educação e direitos humanos. O abandono do cargo público. O ingresso no mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Parecia que as velas do barco seguiam em direção a um outro lugar, que parecia confortável e prazeroso. O mantra de que mais valia o percurso do que a chegada parecia fazer sentido.

Como proposta de tema, pensava em etnografar a Lavanderia Comunitária do Morro da Esperança, antigo Morro do Urubu, no Bairro Por Enquanto, em Teresina, Piauí. Utilizando a interseccionalidade como ferramenta de análise para pensar a realidade das mulheres que compunham o corpo de trabalho da localidade dentre mulheres pretas, pardas e indígenas. Havia um interesse desperto em estudar as relações sociais desenvolvidas naquele espaço urbano. Escrever esse parágrafo me faz lembrar como minha orientadora pedia para apresentar as motivações de escolha do tema e o caminho até alcançar a temática escolhida, ao ano de 2019. A psicanálise mostrou-me que o inconsciente agia na escolha da temática por influência feminina familiar, que em meio a suas particularidades eram compostas por mulheres cuja luta era por autonomia.

Havia motivações pessoais que, ao meu consciente, estavam pautadas na minha trajetória enquanto estudante a frente de se pensar as questões sociais fundadas em ideais progressistas, democráticos e que não valorassem as vidas por meio de critérios coloniais. A crítica à modernidade e à colonialidade passaram a ser a base teórica epistemológica a estruturar a ideia de um projeto com uma visão decolonial sobre as lavadeiras que seriam as sujeitas de pesquisa analisadas, além do aprofundamento teórico sobre autoras feministas negras brasileiras e estrangeiras, que retratavam a situação de máxima opressão sofrida por mulheres negras, ao serem interseccionalmente oprimidas. Eis que o leitor deve estar a perguntar: como se vislumbra um porto em Macapá neste ponto de partida?

A mudança de tema ou de sua materialidade surge a partir de uma inesperada mudança de estado ocorrida em minha vida no segundo semestre de 2019, cumprindo a última disciplina obrigatória para completar os créditos exigidos para qualificação da dissertação. Inesperadamente, fui convocado em um concurso público ao final de julho de 2019, que solicitava que me apresentasse até setembro na cidade de Macapá para começar a trabalhar no Tribunal de Justiça do Estado do Amapá. Como eu, que havia planejado sair do ofício jurídico de frequentar tribunais, poderia agora retornar ao mesmo, após um novo percurso pensado e planejado? Pensar nisso, inicialmente, seria abandonar o projeto do mestrado, que muito mais que um título, chegou a mim como instrumento de libertação.

Passados alguns dias, havia em mim um medo indescritível que gerou inúmeras inseguranças e intensificou um processo ansioso que, por algumas vezes, saiu do controle

durante este trajeto acadêmico literário. No entanto, junto a isso, surgia também a coragem de ir além em busca de se pensar uma outra materialidade para o projeto de pesquisa pautado nas interseccionalidades presentes nas histórias de vida de mulheres da Amazônia amapaense, eis que era aqui minha nova morada. Era chegada a hora de conhecer novos territórios, mas diferentemente de como os colonizadores pensaram este lugar, ao qual chamaram Brasil, o conhecer científico partiria da compreensão de como histórias de vidas foram costuradas através dos ranços que a colonização e a colonialidade do poder trouxeram a vida das colaboradoras de um projeto-sonho transformado em dissertação.

Todos os caminhos levam ao mar e o novo projeto, nomeado como “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” foi motivado por histórias reais, teóricas decoloniais e propostas de texto equivalentes ao do anterior projeto. Acrescido a isso houve também o abraço das ideias da minha orientadora Maria Sueli Rodrigues, que me incentivava a trabalhar a colonialidade junto à territorialidade enquanto marcador identitário de subalternização dos indivíduos. Era preciso pensar que o existir racializado e feminino acrescido de pertencimento territorial não europeu, a nível internacional, e não sudestino e sulista, a nível nacional, era um acréscimo de opressões a ser enfrentado dentro das trajetórias de vida que vislumbrava averiguar na Amazônia Tucuju.

A consciência obtida por mim sobre como as ideias de colonização ainda eram pouco difundidas na associação do desvalor que damos a nossas raízes somou-se à pretérita caminhada de sempre pensar sobre as questões de gênero e raciais a partir de um viés em direitos humanos. A grande ficha do agir no texto presente surge a partir do viés dos problemas sócio estruturais: a colonialidade. Em mim, eclodia, aliás, explodia, o pensamento de ir além em terras amazônicas, pois assim como Grada Kilomba (2019) pensava, na relação entre o “eu” e o “outro”, o “outro” latino brasileiro não era somente o negro. O “eu” Brasil o é branco, indígena, preto, nordestino, nortista, mãe solo, etc. O “outro” do eurocentrismo em questão era não ser europeu, não saber como ser europeu e não poder ir além do que o eurocentrismo estabeleceu desde quando em 1500 (um mil e quinhentos) foi instalado o projeto exploratório colonial que formou este país Brasil.

Caso ao acaso, pouco antes do navegar inicial rumo a Macapá, a obra referência “Memórias da Plantação” de Grada Kilomba (2019), uma das companheiras principais desta aventura literária, despertou em mim a reflexão de pensar um projeto de pesquisa que refletisse histórias reais com fulcro na valorização de identidades e pertencimentos próprios e característicos de ser nacional com respeito às nossas origens e ancestralidades. Enquanto humanos que carregam marcadores identitários múltiplos—gênero, raça, classe, sexualidade,

nacionalidade—sentia que era preciso formar histórias reais sobre humanas que tinham consciência de onde vieram e prezavam pelo respeito e amor às suas raízes. O intercruzamento de tais marcadores rememorava-me a ideia desenvolvida por Carla Akotirene (2019, p.19) sobre a interseccionalidade—ferramenta de análise desse texto—capacitar a criação “de avenidas identitárias aos quais há o cruzamento e sobreposição de gênero, raça, classe, modernos aparatos coloniais atravessando a vida e identidade de mulheres racializadas”.

Caminhando pela cidade de Macapá, passava a perceber como minha identidade de gênero e territorialidade era facilmente percebida a cada troca com o outro, quando em contraste com as identidades locais; como meu sotaque me identificava como um “eu” nordestino; e como carregava hábitos que remetiam ao lugar de onde vim e saudosismos que decorria daquilo que antes era minha rotina. Remetia em mim a ideia produzida por Patricia Hill Collins (2019) ao definir as variantes de raça, gênero, classe, sexualidade e nação como elementos subjetivos de particularização dos indivíduos, os quais conjugados, produzem matrizes de dominação em graus distintos. Neste diapasão, pensava que para além dos fatores antes descritos era necessário pensar nas opressões decorrentes de variantes particulares que formavam o povo brasileiro.

Lembrava de Sueli, a orientadora deste estudo, dizendo-me sobre a necessidade de pensar que assim como as pessoas são racializadas também são seus territórios, semelhante expressão ouvida por mim também pela sumidade amazônica Zélia Amador de Deus (2017) em seus ecoares acadêmicos. Pensava-me aqui, unido à geografia política de Santos (1999), que ampliou minha visão sobre como carregamos nossas origens territoriais a partir do conjunto de características socioculturais que nos formam enquanto pertencentes a um determinado lugar. As inquietudes sobre os passos dessa jornada eram inseguras assim como me sentia ao tentar adaptar-me a esse lugar que agora era meu espaço de convivência social.

Entre semelhanças e diferenças que me produziam na Amazônia litorânea amapaense sabia que carregava em mim um traço que seria comum as pessoas daqui (pensando-me pelo viés colonial da *outridade*): ser um “outro” nordestino a produzir ciência em um território “outro” nortista (KILOMBA, 2019). As colaboradoras deste texto, que referencio como sujeitas de pesquisa/participantes ativas do tecer, se identificavam comigo na intersecção de também não existirem enquanto sudestinas e sulistas, reforçando meu compromisso em pensar um texto que atravessasse as particularidades de um “outro” Brasil, ainda imaginário e fantasioso para seus nacionais: a Amazônia. Amazônia que está para além de floresta e povos indígenas, diferente do que o pensamento social colonizado brasileiro projeta. Amazônia urbana, plural, rica em cultura, em jornadas território-individuais e em possibilidades de *reexistir*.

O barco ancorava no pedaço de terra de onde muito se escuta, mas pouco se sabe do antes e do agora. Sentia que era preciso um outro olhar para o que me propunha a produzir. Uma ótica que ia de encontro ao projeto ainda presente destrutivo moderno para a região, que se funda na exploração e depredação desenfreada, desconsiderando como sendo vida a realidade de populações amazônicas em comparativo com o que a modernidade classifica enquanto moderno e vida boa. Ao que parece, a mim pairava pensar o Amapá, que assim como seres humanos, era também fragmentado pela visão eurocentrada de ser vislumbrado enquanto localidade “ruim de morar”, à semelhança da maneira como o amazonense Souza (2005) vislumbrava os efeitos modernos coloniais atribuídos ao ser, existir e pertencer amazônico, como segue:

O Brasil é fruto de opções históricas. Evidentemente que opções erradas não são exclusivas de nossa história, mas o problema é que a elas se colam os efeitos de uma perversa dicotomia, como se o país se configurasse por um eterno embate entre áreas endemicamente pobres e áreas historicamente ricas, entre regiões intrinsecamente modernas e outras atavicamente arcaicas. Nesse falso pressuposto, o Norte e o Nordeste representam o arcaico, o atraso, um fardo que o Centro-Sul moderno precisa financiar, empurrar e suportar. Por tudo que vimos até agora, esta oposição arcaísmo modernidade não estaria sendo vista do avesso? (SOUZA, 2005, p.93)

Se como dizia Pessoa (1997, p.23) —“navegar é preciso, viver não é preciso”, também sentia que havia chegado a hora de lançar-me em águas rumo ao oceano, em busca de vivenciar e explorar a experiência de residir dentre rios e mares a desvendar um espectro “outro” de uma Amazônia ao meio do mundo, composta por 16 municípios, com residência fixa na única capital brasileira banhada pelas águas do maior rio do mundo: o Amazonas. Desterritorializava-me, sem sequer saber o que era territorializar-se e reterritorializar-se em mim. Novos passos. Nova jornada. Nova forma de pensar e produzir o texto. Construção. Tudo novo de novo, como foram algumas outras vezes nesses 32 anos de vida: de quando saí de Uruçuí (interior ao cerrado sul piauiense), aos 14 anos, para estudar em Teresina. De quando sai de Teresina (capital do Piauí), aos 17 anos, para fazer universidade em Floriano (centro sul piauiense). De quando retornei a Teresina, aos 22 anos, sem emprego, sem casa própria, sem dinheiro nenhum, filho de uma mãe solo (como tantas neste país *Brasis*), após conclusão de minha formação universitária pela Universidade Estadual do Piauí, para recomeçar a vida, abrindo mão do caminho mais fácil, que seria o retorno ao meu lar maternal. De quando me deparei, ao meio do mundo, aos 30 anos, com duas malas, muitos livros em caixas e um sonho: fazer ciência da Amazônia, pela Amazônia. O mundo é grande, João. Digo isso a mim agora e dou-me conta de como a vida também é sobre ser de onde se é e de onde se está. Territorializado no cerrado e reterritorializado

na Amazônia litorânea amapaense. Do cais ao porto: De Teresina a Macapá. O início da jornada. Próxima parada, conheçam as tripulantes.

1.1 As Companheiras de Viagem

Marilda, Grada, Ângela, Daisy, Djamila, Fátima, Socorro, Geysa, Márcia, Katya, Arlena, Janaina, Laura, Karen, Nataly, Sônia, Joyce, Bernadete, Rejane, Sueli, Zélia, Nayla, Cinthia, Carla, Debora, Isabela, Piedade, Milena, Andreia, Gil, Mariana, Raiani, Verônica, Lindalva, Lélia, Rossana, Camila, Celene, Larissa, Lívia, Aline, Liz, Keila, Delzira, Silvia, Barbarela, Marieles... Marias... Marias... Marias ... (Silva, João, 2020)

Junto a mim, tanto na chegada em Macapá quanto na partida de Teresina, tinha como certo que seria este trabalho construído a muitas vozes e mãos. Pensava na importância da elevação das narradoras a categoria de protagonistas – das suas vidas por elas narradas e do estudo vislumbrado, sendo partes fundantes do segundo – sendo suas vozes o meio pelo qual alcançaria a construção pessoal particular do pulsar do trabalho. Aliado as amazônicas que comigo faziam parte do fazer textual, quase que como a produzir uma ciranda ou uma roda de Marabaixo, o apreço à subjetividade, à oralidade, à ancestralidade e os saberes cotidianos serviam como instrumentos pedagógicos de produção de ciência anticolonial, feminista e antirracista.

Dentre pontos em comum de existir e particularidades que me trazia a certeza do quanto cada pessoa é um infinito particular, Marilda, Rejane e Sônia foram as amazônicas tucujus que aceitaram o desafio de junto a mim seguirem rumo a um navegar impreciso, com horizonte de produção de conhecimento contrário aos padrões modernos eurocêtricos de se fazer ciência. Impreciso, pois sem saber quais caminhos o texto dissertativo poético chegaria, certo era que perpassava em mim o atravessamento de marcar-me enquanto homem pertencente a uma zona de privilégios, em que minha auto identificação enquanto pessoa parda durante toda a vida não poderia eximir-me da responsabilidade de me posicionar criticamente quanto aos meus privilégios masculinos e de classe média, motivo ao qual meu alinhamento com elas teria por obrigação a partilha das benesses, o consultar cada passo da pesquisa, o revisar textual, o compartilhar informações, a atribuição de coautoria, o fazer-se junto nas lutas coletivas encampadas, nos anseios, no gozar os louros, no ouvir e tudo mais que este projeto pudesse gerar enquanto um todo textual costurado por várias mãos.

O mérito de tê-las como sujeitas de pesquisas em união com a orientadora deste estudo, o descobrir novas autoras que falavam sobre si em produções acadêmicas e artísticas na

Amazônia, o referencial teórico pensado a contemplar o feminino, o ouvir em atenção ao que mulheres tucuju tinham a falar sobre seus passos; a empolgação de vislumbrar um trabalho acadêmico tornar-se uma honraria, por reconhecer nas histórias delas trajetórias outras, sobretudo, pelo contemplar coletivo, alçado nas vozes de Marilda, Rejane e Sônia, reverberando sons, ecos, suspiros em leitores e leitoras, a reverenciar outras ao redor: mães solas, professoras, artistas, autônomas, servidoras públicas, enfermeiras, esposas, irmãs, amigas, tias, costureiras, jornalistas, cabeleireiras ... trazia me a sensação de contemplação e reverência àquelas que acreditaram na possibilidade de fazer a diferença, seja pelo ecoar de suas vozes em escritas, falares, navegares ou tão somente fazeres individuais cotidianos.

Sobre encorajamentos e fazeres individuais, pensava no desafio da viagem, a recordar o quanto a compressão sobre o que é lugar de fala (RIBEIRO, 2016) tornava-me agente contra colonial em soma a luta antirracista e feminista. Entre ir e vir em temáticas e locais de visitação e morada (navego inicial até a consecução de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”), foi na filósofa política Djamila Ribeiro (2016) que encontrei coragem e caís para pensar-me como sujeito político, falando do meu lugar social contra o colonialismo imperativo produtor das interseccionalidades presentes nas trajetórias das narradoras, e em alinhamento teórico com àquelas que vieram antes; navegando lado a lado com as protagonistas; em observação a vivência amazônica tucuju; em oitiva as pessoas que constroem esse território nacional; despertando-me sobre quem sou eu pelo viés de um Brasil que nos pertencem; sob o céu de Sueli.

Comunicar-se. A isso propunham-me em coletivo e em anseios, com “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”, a fim de que as mensagens decoloniais por nós produzidas fossem elucidativas e educativas quanto a reflexão pelos leitores sobre quem somos; sobre nossos tempos, ainda ditos “modernos”; sobre como a colonialidade e seus efeitos nefastos nos atravessa dia a dia. Comunicar-se, em união, com elas – narradoras, teóricas, integrantes diretas e indiretas da jornada—a espalhar mensagens de humanidade plena: contra o racismo, o sexismo e a xenofobia; a propor formas de reeducarmo-nos em posturas e posicionamentos cotidianos quanto ao outro; na compreensão de que a mão do Estado é punitiva e seletiva; na conscientização de que cota não é esmola e que a racialidade caminha junto a miséria; no combate à pobreza, etc.

No que confere a composição teórica, perpassar por algumas daquelas que foram aporte teórico para este trabalho sem citar Angela Davis (2016) seria quase como invisibilizar parte de um percurso acadêmico, que começou pelas leituras de suas primeiras obras traduzidas para o português brasileiro. Angela Davis foi a teórica que me introduziu em demais leituras sobre

feminismo racializado, sistema prisional e racismo como fontes de lucro do capitalismo, interseccionalidades pelos corpos de mulheres negras, trabalho doméstico etc.

Durante a escuta narrativa das sujeitas de pesquisa, recordava ela a falar sobre como a miséria e as desigualdades sociais produzidas pelo capitalismo batiam mais fortemente em mulheres racializadas. Angela Davis foi a porta de entrada para que Lélia Gonzalez (1984), bell hooks (2013), Sueli Carneiro (2011), Patricia Hill Collins (2019), Zélia Amador de Deus (2020) e outras adentrassem como companheiras de jornada nesse modo de fazer ciência anticolonial, que cada vez mais busca proximidade com autoras regionais e teóricos e teóricas latinos americanos fronteiriços.

Também tinha dimensão do quanto o poder, em sua microfísica (FOUCAULT, 2014), fazia-se presente não só nas estruturas sociais estatais e econômica inerentes a eles; similarmente, todas as relações sociais eram imbricadas de traspassamentos em que o poder é parte integrante, sendo a educação e a ciência uma das searas em que este era exercido e moldado pelos seus promotores europeus. Outrossim, por uma ótica decolonial e feminista, o combate ao poder social eurocentrado envergava-se neste trabalho por outros espectros, pelas escritas e vivências das componentes deste todo textual, sobretudo, no que confere as teóricas produtoras de estudos e discursos a partir de epistemes e métodos contra argumentativos a forma imposta moderna colonial de fazer ciência.

Elas, as companheiras de viagem, divergentes, navegando em contra fluxo. Os mapeares pretéritos em nosso atual navegar. Diferindo da norma, elas, que ao fazer o que hoje é tido como ciência feminista através de suas interseccionalidades, em um passado recente foram reduzidas a não cientistas (a não ciência), pelo desprezo as formas de pensar, ser e saber delas; elas, que tiveram que falar sobre si em primeira pessoa para relatar suas dores e dizer o quanto o modo social imposto não as contemplavam em suas aspirações e formas de pensar, pensando em todos os outros; e todas as outras, em proteção mútua e conjunta. Em retorno a fantasia de nosso navegar, era nos fatos ouvidos nas trajetórias de vida de Marilda, Rejane e Sônia que reconhecia a contemporaneidade e coletividade em uma produção de conhecimento decolonial, feminista e antirracista: elas; elas por elas, por suas vidas.

A essas três mulheres, junto à orientadora deste estudo, ao qual faço a observação de ressaltar que pertence a estatística de estar dentre os menos de 3% (três por cento) de mulheres pretas e pardas doutoras pertencentes a programas de pós-graduação neste país¹⁴ era preciso falar não apenas sobre o poder estrutural que oprime corpos com marcadores identitários

¹⁴<https://www.geledes.org.br/menos-de-3-entre-docentes-da-pos-graduacao-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia>

múltiplos, mas sobretudo, quais resistências foram possíveis para sobreviver dentro de uma sociedade colonial falocêntrica, branca e classista.

Em igual tom, assim como citei nomes soltos de mulheres que abriram caminhos para aqui chegar, as histórias narradas e não narradas das colaboradoras deste trabalho também possuíam a ressalva de uma territorialidade nortista e nordestina, que me faziam pensar nas territorialidades delas sendo estendidas enquanto inferiores por pertencerem ao norte do Brasil; as marcas de povos por denominações dos territórios estereotipados pelo olhar desdobrado em colonialidade europeizada. Pensava em uma produção de conhecimento que fosse escrita e narrada por pessoas daqui, que, com propriedade, seriam capazes de mensurar questões globais atinentes à existência interseccionalizada e em igual dimensão questões específicas de existência única. Para cada ser humano uma subjetividade, um infinito.

Ainda sobre o navegar com as integrantes principais da jornada—Marilda, Rejane e Sônia—minha mente vislumbrava um reflexo territorial de jornada pensando uma Amazônia longe da mistificação colonial produzida desde 1500 (um mil e quinhentos) e incutida no imaginário nacional enquanto lugar atrasado. Junto às histórias particulares únicas, era necessário ao todo tentar vislumbrar corpos ao cotidiano com aspirações e sonhos comuns, vivendo em espaço urbano, com sociabilidade plural, casamentos inter-raciais, mudanças de percursos profissionais, filhos e netos, e afastar-se das projeções xenofóbicas escutadas sobre os moradores do norte enquanto pessoas que vivem em aldeias, em meio a indígenas, andando nus em meio à cobras, onças e jacarés, tendo em vista que no espaço e na história: a Amazônia é muito mais que isso.

Sobre ela e com elas, gravitemos sob marés e oceanos distintos: por suas individualidades únicas, porém, em visão coletiva, decifrando aquilo que lhes foi/é comum; com bússola em direção ao norte ou ao sul, sob raios solares alaranjados e maresias decoloniais. Para cada jornada marítima, o deleite do navegar será apreciado na seção três deste todo textual; mas não sem antes iniciar minhas reverências e comunicar que sem tantas mãos, vozes e caminhos percorridos por tantas outras, essa dissertação jamais tomaria forma; muito menos, eu teria tido coragem de embarcar nesta aventura, apresentando-se em tom narrativo poético esperançoso. Tão cru, porém, sendo lapidado por elas: Marilda, Rejane, Sônia, Sueli, Grada, Angela, Socorro, Djalmila... Sob os encantos da fantasia... Em modo de fazer subjetivo, único, coletivo. Acreditando nelas ao centro. Em navegares.

1.2 As Motivações do Navegar

Mas não se esqueça, levante a cabeça, aconteça o que aconteça, o que aconteça, aconteça, continue a navegar (Quebrada, Linn da, 2017)

Tudo estava difícil, assim como são os começos e recomeços. Mas minha chegada em terras tucujus oportunizava-me a visibilizar território subalternizado no plano nacional mediante um aporte teórico construído por uma episteme decolonial e feminista, sobretudo tendo ciência que de onde eu vinha fazia-se inédita uma produção acadêmica que vislumbrasse pensar uma territorialidade amazônica a partir de particularidades ancestrais e interseccionais de mulheres da Amazônia tucuju.

Por isso, pensava sobre uma territorialidade carregada em mim advinda de um não lugar à semelhança de terras amapaenses. O Piauí ocupa um não lugar no cenário regional e nacional, e ser um estudante de ciências sociais disposto a estar na Amazônia e investigar histórias de vidas locais, ciente da necessidade que outras vozes sejam escutadas e digam: “eu sou eu e carrego meus marcadores identitários enquanto traços de um alguém que se legitima como próprio”, me custava caro, porque trazia a mim o reconhecimento de se fazer ciência onde a maioria não pensa sequer em olhar, quanto mais investigar. Eu sabia que meu lugar enquanto produtor de conhecimento dos rincões de terras mafrenses também era produto de um novo eu que dizia, nós—em referência a todos meus colegas do PPGS/UFPI—em meio a trancos e barrancos, adaptando os nossos campos e escrevendo em meio a perda de mais de 3 (três) mil pessoas por dia no Brasil, somos capazes de fazer ciência a altura de qualquer outro lugar.

Falava eu da margem. Da margem do Brasil, da margem do Nordeste, do Norte, de programas de pós-graduação em ciências humanas outros e, por não estar no centro, via-me em resistência contra vozes e vezes que disseram que fazer o que me propus aqui seria não conseguir. Em concepção a um modelo educacional latino americano, que tinha consciência da existência de uma episteme feminista, negra, indígena, nacional, anticolonial e fora do padrão esperado, pensava esse texto dissertativo com as possibilidades que bell hooks (2019) pensava que produções acadêmicas feitas em semelhança com sua proposta de pensar deveriam ocorrer.

Assim:

A margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade. A margem se configura como um espaço de abertura radical e criatividade, onde novos discursos críticos se dão. A margem é um local tanto de repressão quanto de resistência. A margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos. Ambos os locais estão sempre presentes porque onde há opressão, há resistência (HOOKS, 2019, p.69)

As motivações também advinham de saber que as personagens principais deste texto dissertativo traziam histórias peculiares interligadas por excepcionalidades que mereciam ser lidas por muitos, a fim de provar que conhecimento difere de sabedoria e que ambos precisam andar lado a lado para a construção de um projeto de país que pensem em minimização de desigualdades sociais, combate ao racismo e promoção de justiça social. Sobre a distinção entre conhecimento e sabedoria Patricia Hill Collins (2019) diz que:

Viver como uma mulher negra exige sabedoria, pois o conhecimento sobre as dinâmicas das opressões interseccionais foi essencial para a sobrevivência das mulheres negras nos Estados Unidos. As afro-americanas atribuem um alto valor à sabedoria como mecanismo de análise do conhecimento (COLLINS, 2019, p. 410).

Assim como pensava ser a história das narradoras parâmetro para demonstração das peculiaridades de se caminhar por uma linha de raciocínio que pensasse o conhecimento enquanto prática social capaz de transformar histórias de vidas em instrumento pedagógico, Patricia Hill Collins (2019) defendia a experiência pessoal e a subjetividade como critério para validação de produção de conhecimento a partir de temas que tocam questões profundas vivenciadas por pessoas oprimidas, a exemplo de racismo, sexismo, desigualdades sociais etc. Fazendo uso de estratégias para se fazer valer dos institutos tradicionais chancelados pela produção de conhecimento dominante, fazendo o contraponto de se voltar a essa forma de produção de saber quanto a referendar as questões próprias e pessoais advindas das epistemologias feministas interseccionais.

Nesse diapasão, entre passado, presente e futuro, tornar as histórias de vidas de mulheres interseccionais em território brasileiro amazônico formas de saber e produtos descritivos de opressões estruturais junto a estratégias de enfrentamento de subalternidades era uma das ideologias que me fazia acreditar no poder que tinha em mãos—diga-se, esperança—de em meio à maior crise humanitária do século XXI (pandemia de COVID-19), ainda se acreditar em dias melhores, mesmo ciente de que não havia possibilidade de novo normal, mas sim a possibilidade de produção coletiva de um novo futuro, ao tempo em que mudanças estruturais afetas à coletividade fossem difundidas e adentrassem o seio social. Eis uma das ferramentas em busca do novo futuro: a difusão de conhecimento.

Pensava, também, num trabalho que pudesse desvendar uma Amazônia longe de premissas universais às quais temos: precisamos defender as florestas, diga não ao desmatamento, somos a favor dos povos indígenas, a Amazônia é do Brasil etc. Sem diminuir a relevância de tais questões, devo citar que, enquanto tentava produzir meu campo, ao segundo semestre de 2020, a partir de contatos virtuais utilizando técnica de pesquisa que perpassava a valorização da subjetividade e o uso de metodologia de aproximação com as sujeitas de

pesquisa, ao escolher como método o recurso de entrevista narrativa biográfica, experienciei um caos social no estado do Amapá em razão de um apagão elétrico que deixou um estado quase que inteiro por mais de 20 (vinte) dias sem energia elétrica regular e sem tudo que dela depende, em bens essenciais a um mínimo do mínimo de dignidade humana.

A esse tempo, mesmo que novamente prejudicado para dar seguimento a esta pesquisa, por estar ainda em início de tratamento psíquico e por problemas graves de saúde na família, virou uma chave em mim: reconhecer que esse território precisava ser ouvido em virtude de relatos produzidos por locais amapaenses e por alguns artistas da Amazônia que gritavam por visibilidade para que a nação olhassem que aqui existia um estado quase que inteiro sem acesso a um mínimo de dignidade humana, vez que para mais de 800.000 (oitocentos) mil pessoas faltava água, alimento, sinal de internet e isso tudo dentro de uma pandemia global.

Faltava apoio da mídia, e vozes que gritam por uma Amazônia para todos se calavam diante da triste realidade do povo amapaense. Rememorava a disposição de Márcio Souza (2002) sobre a ideia de uma Amazônia produzida pelo Brasil para o brasileiro, enquanto um substrato de uma colonialidade do poder, capaz de não gerar comoção aos próprios nacionais pelo afastamento de se pensar próximo de existir como um amazônico. Segue conteúdo do autor:

Na realidade, a Amazônia foi reinventada pelo Brasil, que propôs para ela a sua própria imagem. Os moradores da Amazônia sempre se espantam ao ver que, talvez para melhor vendê-la e explorá-la, ainda apresentam sua região como habitada essencialmente por tribos indígenas, enquanto existem há muito tempo cidades, uma verdadeira vida urbana e uma população erudita que teceu laços estreitos com a Europa desde o século XIX. Não é por outro motivo que a Amazônia continua um conveniente mistério para os brasileiros. Afastando-se os entulhos promocionais, as falácias da publicidade e a manipulação dos noticiários de acordo com os interesses econômicos, nota-se que a Amazônia vem sendo quase sempre vítima, repetidamente abatida pelas simplificações, pela esterilização de suas lutas e neutralização das vozes regionais. Sem a necessária serenidade, e visão crítica da questão a partir de um projeto de sociedade nacional, os brasileiros deixam-se levar pela perplexidade quando não sucumbem definitivamente à propaganda (SOUZA, 2002 p. 35-36).

Era preciso pensar como a produção de consciência através da modernidade-colonialidade ainda perdurava nos dias atuais, retirando humanidades aos nossos semelhantes. Era necessário constatar as violências simbólicas reproduzidas por nós, enquanto experimentos de um projeto colonial contra nossos irmãos latino-americanos amazônicos, assim como Grada Kilomba (2019) trabalha a nocividade da negação da colonialidade em nosso meio, pois:

Uma sociedade que vive na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas. Nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e de conhecimento. Só quando se reconfigura as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem, também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento (KILOMBA, 2019, p.13).

Era de suma importância conhecer esse território e aprender a amá-lo, termos consciência e orgulho das nossas potencialidades naturais, culturais e humanas, e assim pensarmos que, além de marcadores identitários que nos especificavam, um construto de uma sociedade firme em direitos e conquistas permanentes passava pelo prévio conhecimento de que há *Brasis* e brasileiros reais e longe das fantasias coloniais ainda tão impregnadas em um imaginário coletivo.

Sentia a necessidade de fazer das lamentações minhas e dos meus conterrâneos amapaenses, no momento difícil do apagão, um instrumento em prol de se defender uma Amazônia urbana que pedia pela dignidade humana de seu povo, ao tempo em que não há razoabilidade de se pensar uma Amazônia para todas as pessoas se não houver preocupação alguma com a qualidade de vida dos seus habitantes. Sentindo na pele uma realidade de ausência do mínimo por um Estado inteiro, o curta metragem de Tami Martins (2020) parecia um respiro de esperança sobre as linguagens para falar de uma Amazônia real.

Volto ao lugar de me entender neste processo enquanto amplificador de falas que reverberam no meio social a possibilidade de educar através de atravessamentos decoloniais com linguagens acessíveis. Via como a diretora descrevia uma situação aparente, quase como um lamento de ver um amor ser destruído pelo não cuidar alheio. Escutamos e caro leitor, assista o vídeo linkado¹⁵ na nota de rodapé desta página, por favor. Vislumbre nas palavras dela uma forma de fazer-se vista por uma ótica amazônica despida de interesses para além da valorização e apresentação da potência desse lugar:

Sou amapaense e essa animação é sobre o Amapá que desde 03 de NOV de 2020 está sem energia elétrica, e conseqüentemente limitado acesso a água encanada. Tudo isso em meio a pandemia de COVID-19. Minha indignação é imensa, e ser amapaense sempre foi estar num dos lugares mais incríveis do planeta com a pior administração pública. Eu queria ilustrar esse sentimento para compartilhar com você. Toda a minha força e amor aos amapaenses passando por essa situação desumana e absurda. Há um ano me mudei de estado e me sinto tão impotente aqui, com meus familiares e amigos todos no Amapá. Na primeira semana, sem telefonia funcionando, eu não conseguia nem mesmo falar com minha família. Foi terrível não saber como estavam, se tinham enfrentado filas, se alguém havia se contaminado, se haviam conseguido ÁGUA... tantas preocupações. É tão, tão absurdo. As manifestações populares no AP seguem apesar da violência policial, e todos os amapaenses estão exaustos, indignados e ainda no escuro. (MARTINS, 2020)

Trazer a voz dessas pessoas dizendo de maneira crua e direta as mazelas que não são vistas como problemáticas nacionais pela subalternidade alcançada a região Norte para mim era

¹⁵ https://www.instagram.com/tv/CHvA0eppEvE/?utm_source=ig_web_copy_link
Endereço na rede social Instagram para acesso do curta: “Por que o Amapá está no escuro?”, lançado em 18 de novembro de 2020.

legitimar a diferenciação refletida acima por Patricia Hill Collins (2019) entre o que é sabedoria e o que é conhecimento em uma jornada que considere saberes denúncias. Isso vai na contramão de muitos que apresentam teorias inúmeras sobre como proteger a Amazônia, prendendo-se a ideia de que esse lugar é somente um todo com natureza e povos indígenas, esquecendo dos corpos cotidianos que constroem os cantos dessa região.

Sempre que podia e imerso num processo de me adaptar a uma nova vida ao qual experienciava vivências amazônicas amapaenses, sempre que possível, ia a Belém do Pará, pois para além do conhecimento prévio de que o Amapá foi território federal do Pará, vindo a tornar-se Estado somente com a Constituição Federal de 1988, sentia a necessidade de melhor investigar as semelhanças entre as capitais, carinhosamente chamada pelo povo amapaense de “irmã mais velha”. A relação entre as capitais Belém e Macapá, ambas situadas na Amazônia litorânea é muito forte e facilmente perceptível ao visitar os dois locais se o visitante se dispuser a repousar um olhar apurado, ao tempo em que há trânsito constante entre elas de locais de cada lugar, além do peso da ancestralidade que advêm de situar o povo daqui enquanto construtos biológicos e genéticos da região litorânea paraense.

Ainda em 2019, passei a ser um assíduo frequentador de localidades belenenses que melhor me aproximassem das vivências locais da capital do Pará. Era interessante perceber como havia similaridade entre hábitos, costumes, alimentos, festividades entre as capitais do Amapá e do Pará, apesar de suas singularidades quanto a processos históricos e características socioculturais. E apesar de sentir que a capital paraense conseguia ter uma maior expressividade quanto a projeção nacional—temos produções televisivas como a novela global “A Força do Querer”, que se passava em Belém, artistas como Gaby Amarantos, Joelma, Fafá de Belém como nomes de destaque nacional, além de festividades como o Círio de Nazaré—a realidade cotidiana do povo paraense em muito se assemelhava em preconceitos e subalternidades advindas de pertencer a um território marcado pela colonialidade.

Fazia das escutas ativas sobre vozes esquecidas correlações com teorias decoloniais sobre subalternidade, apagamento e esquecimento histórico e como motivação para pretensão em me situar neste território e poder expressar o inconformismo de alguns; via a necessidade de além de teorias, contemplar vozes de pessoas comuns, que sentiam na pele o que era ser um não-alguém por um atravessamento territorial visto como inferior. Keila (2020) fazia jus a uma voz que precisa ser ouvida, pela sua atuação artístico cultural como ativista amazônica oriunda da periferia do Guamá e expressão musical paraense que diz que é preciso reivindicar a valorização de quem faz arte na Amazônia para Amazônia, tendo em vista que não pode estar

o povo a margem de discursos que pedem pela preservação da floresta sem correlacionar esta proteção a elevação de qualidade de vida das populações residentes nestas localidades.

Keila segue como uma voz de resistência desta Amazônia invisibilizada, e em sua conta no instagram: @tremekeila, refere-se a região Norte brasileira como a margem, em voz denunciativa de sua vivência amazônica, assim como vos falo de onde escrevo, de onde venho e de onde Grada Kilomba (2019) teoriza que são os espaços tidos como às margens, vislumbrados como invisíveis pelo projeto moderno colonial, e, quase como em antítese, projetando-se como localidades resistências contra os ditados dos “eus” colonizantes. Vejamos:

O Norte sempre viveu às margens! Nossos mortos nunca fizeram diferença nenhuma para o resto do Brasil. Temos dificuldade em tudo, representatividade, lugar de fala, visibilidade. Genocídios indígenas, chacinas nas nossas periferias, desmatamentos, descasos em todos os aspectos. Saneamento, saúde, educação. Passagens caras, frete caro. Somos os últimos da fila do bônus e os primeiros da fila no ônus. O eixo financeiro nunca nos deu voz. Até festival de música com nome Amazônia sem bandas e cantores do Norte apoiado pelo Greenpeace tem. Os “colonizadores” vem aqui pegam nossa matéria prima, se apropriam de várias culturas, culinárias e músicas e ganham nossos méritos. Eu ganhei um monte de prêmio e cantei nos grandes palcos e ainda preciso ficar gritando que existo. O desmatamento sempre aconteceu, mas só foi pra mídia quando morreu um gringo ou quando a fumaça chegou em SP. Esse sentimento não é novo. Não somos INVISÍVEIS, somos INVISIBILIZADOS. Até quando vamos viver assim meus parentes? (GENTIL, K. Recurso: Instagram @tremekeila, publicado em 23 de abril de 2020)

Os trânsitos entre os estados foram combustíveis para observação das minuciosidades de se viver na Amazônia litorânea brasileira e para absorção dos costumes locais. Do navegar árduo entre rios e matas, advinha a vontade de ir além em desvendar as especificidades deste território e a dimensão da grandiosidade do que havia me proposto. Durante o processo, seria impossível não beber das fontes de Freire (2017) quanto a um atuar pedagógico que me colocasse num patamar de igualdade no que confere as trocas humanas e não humanas produzidas pelos meus percursos pela Amazônia brasileira. Ademais, colocava-me na responsabilidade de não apenas inteirar-me sobre a vida e sociabilidade das protagonistas deste estudo, mas também de saber os pormenores dos elementos sócio históricos e culturais que formavam esse povo.

Ao tempo da produção do campo, refletia sobre a prática de ensino aprendizagem de Freire (2017) no que confere aos saberes por elas a mim repassados, dentre os altos e baixos de suas vidas, marcados pela afirmação de existirem enquanto mulheres racializadas da Amazônia; em mente, vislumbrava o espectro de poder que existia comigo entre me apresentar como pesquisador em ciências sociais e como isso não poderia ser um entrave quanto a agir de forma natural no que confere a liberdade concedida a elas de não apenas serem entrevistadas, mas integrantes do processo de produção acadêmica deste texto. Atingir isso no campo, em meio às

entrevistas virtuais, às quais as proximidades dos enlaces foram prejudicadas, foi um dos trunfos desta jornada.

Lembro de como as aulas de epistemologia, disciplina ministrada pela orientadora deste navegar no PPGS-UFPI, falava sobre um ensino de humano para humano que desconsiderava saberes múltiplos advindos das comunicações desenvolvidas por pássaros em bandos, carneiros em coletivos, abelhas e seus habitats, ou mesmo de como florestas, encontro de águas e imensidões marinhas tem muito a nos ensinar enquanto organizações de seres vivos. A esse instante, retomo minha gratidão ao Amazonas (rio-mar), que me trouxe até aqui e me fez ver além: além da urbana, rotativa, plural e bucólica Macapá; todo meu amor a esse mar de água doce que me devolveu a vontade de vida, que resgatou em mim potências abandonadas e que fez eu acreditar quão os meus anseios poderiam voltar a ser do tamanho de sua imensidão oceânica.

Refiro-me ao ir além, também, lembrando da voz de Márcia Corrêa em palavras precisas de encorajamento, hoje uma querida amiga, logo após minha primeira entrevista concedida a ela no programa "Justiça no Ar". Falava a mesma sobre a intuição de querer permanecer aqui mais tempo—essa época pensava quase que diariamente em ir embora e terminar esse projeto era um dos motivos que fazia eu sentir que era preciso finalizar este ciclo—mas pensava que não teria forças para isso. Márcia se referiu ao Amapá como um lugar onde podia já ter migrado. No entanto, sentia que era preciso aqui estar justamente por entender que as problemáticas deste lugar são fruto de processos históricos de abandono e descaso público e que, para ela e sua história, abandonar essa terra próspera e potente seria culpabilizar o lugar pelo descaso alheio.

Márcia me falou sobre viver em “bolhas sociais” a partir de uma condição socioeconômica que algumas pessoas têm, referindo-se a localidades, no imaginário coletivo, de ausência de problemáticas sociais a partir também de construções de *outridade* a territórios que são vistos como dignos de residir. Porque era comum ouvir de pessoas próximas aqui expressões que elevavam existir em localidades no sul e sudeste do país, em detrimento de se morar na região norte do Brasil. Farei uma pausa sobre esse despertar para explicar um pouco sobre o conceito de *outridade*.

A origem da *outridade* tem como fundamento o racismo. Quando falamos de racismo, nos referimos a uma estrutura de poder sistêmica e não a um ato praticado de um indivíduo para com o outro. Pensar o racismo por viés políticos, culturais e institucionais, assim como Silvio de Almeida (2019) categorizou-o—enquanto estrutura—é dimensionar que os signos e construções sociais pertencentes ao mundo branco são elevados à categoria universal e dominante. Em contrapartida, aquilo que advêm de formas de vidas outras—com isso abranjo

vidas humanas e proponho o pensar a destruição incessante da natureza enquanto parte de um desprezo político sobre formas de vida não humanas, colocando o dedo na ferida de que sim, é o sistema colonial dominante branco que produz um sistema capitalista responsável pela política destrutiva ambiental global. Formas diversas desse modelo são tidas como inferiores pelo viés de que para que haja um “outro”, deve existir um “eu”. O “eu” destrutivo global é branco, produtor de *outridades* e detentor dos privilégios de existir com reserva de ocupação de estruturas de domínio e posição social em contextos macro e micro sociológicos.

A *outridade* representa um olhar subalterno, aquilo que não pertence a uma perspectiva do mundo “branco”, termo este que não denota a uma perspectiva individual de ser uma pessoa branca, e sim a um construto de poder que naturaliza pessoas brancas ocuparem quase que em exclusividade espaços sociais de privilégio e poder em contextos de Estados nos quais impera o capitalismo como modelo econômico. Grada Kilomba (2019, p.78) define-a como “a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca”.

Os aspectos da *outridade*, consequências de vivermos socialmente em um mundo racializado, são aspectos de uma estrutura colonial que assim como aduz Dussel (2005), fez a experimentação social na América de tornar indivíduos sujeitos de menor valor pelas suas origens étnicas e ancestrais. Daí era preciso rememorar que aspectos coloniais de ser como marca inerente de sermos um povo colonizado refutavam a ideia de auto amor pelo Amapá. Na verdade, a dimensão de o brasileiro amar o Brasil perpassa por questões complexas sobre quereremos quase que como anseio—enquanto povo—tornamo-nos um “outro” europeu, um “outro” branco, um “outro” que vive na praia, que mora em Santa Catarina, Curitiba, anseios estes tidos por Fanon (2008) como produtos de um inconsciente marcado pela expressão de colonialidade de se aproximar e incorporar os signos que são do “eu” europeu colonizante.

Estar no Amapá e ouvir o relato potente de Márcia era pensar na produção de consciências coletivas por um olhar colonizado, que classifica enquanto dignas ou indignas de viver pessoas e territórios por dimensão nacional. Por conseguinte, assim como corpos são condenados ao menosprezo de serem inferiores única e exclusivamente por não pertencerem a um existir “branco”, também são os territórios em que o poderio econômico capitalista atravessa um existir e pertencer.

As dualidades que geram antônimos como: “bom” e “ruim”, bem e mal, feio e bonito, tendem a generalizar as experiências sócio individuais e desconsiderar os processos múltiplos de validação de trajetórias individuais. Parte disso tem sua raiz na produção de consciências projetadas a desejar o que se encontra no polo positivo das dualidades e a rejeição daquilo que é visto como “outro”. Os desejos, anseios e expectativas de ser passam a ser objetivos

perquiridos por uma consciência marcada pela colonialidade, racismo e pela não aceitação de ser um “outro” divergente de um “eu” europeizado.

Fanon (2008) foi um dos autores a trabalhar o espectro particularizado da consciência pelo estudo dos processos interseccionais que atravessavam mentes racializadas. O autor, ao pensar que estudos médicos e psicanalíticos desenvolvidos por pessoas brancas não alcançariam mentes racializadas de colonos, tem na filosofia de Hegel (1992) o entendimento de que alguns humanos, mesmo que universalmente percebidos como indivíduos não desenvolveram a consciência de que eram humanos, pois o olhar para si não remetia a um vislumbre de se ver como vida igual às outras vidas. O ar de superioridade perdurava a partir da desumanização de humanos classificados como passíveis de condenação por não advirem dos louros coloniais da modernidade.

Foram olhares de cuidado, de atenção sobre quão incrível era poder absorver as particularidades desta localidade, além de processos de transformação e contemplação a viver como um tucuju, que reverberaram em mim a necessidade de ser uma voz ativa por uma Amazônia mais aproximada da realidade. Olhares que passaram a traçar roteiros de visitas por outras localidades amazônicas—andanças pelo Marajó, mergulhos no Rio Negro em sua maior cheia da história, velejo pelo Tapajós, hospedagem em copas de árvores em meio a reserva florestal tapajônica, finais de semana em comunidades ribeirinhas amapaenses, etc.—que criaram narrativas potentes, sobretudo dentre as vozes cotidianas de menosprezo a esse lugar, onde a perspectiva de visão partia de um olhar fora do espectro colonizante. Rememorava bell hooks (2018) a falar sobre quanto amar a nossa forma de existir era um ato revolucionário, que em coletivo de minorias étnico raciais seriam combustível para uma revolução que perpassa por aceitação, valoração positiva e cuidado.

Da decisão de vir, do navegar inicial e de uma força que nem imaginava possuir, veio o compromisso de, através das protagonistas Marilda, Rejane e Sônia, iniciar uma revolução afetiva contra uma ideia estigmatizante de pensarmos—enquanto nacionais e em quase todas as nossas esferas—que não somos menores. Somos maiores, moramos num país com a maior biodiversidade do planeta e de uma riqueza cultural única e abundante. Somos *Amazônias*. Dizem que somos o pulmão do mundo, mas somos muito mais que um estereótipo de uma floresta. De uma cidade amazônica chamada Macapá, posso dizer que valeu a pena cada noite mal dormida, cada lágrima de saudade e cada impulso de continuar, ainda quando desistir era uma opção provável. Dissertação-superação. Pés no chão, sonhos possíveis.

1.3 A Estrutura da Embarcação

O produzir acadêmico conectava-se com uma forma de pensar pela epistemologia e metodologia através de um “fazer” ciência com respeito aos atravessamentos subjetivos da embarcação. Havia escolhido escrever uma realidade a partir de um lugar que eu buscava conhecer, não só como pesquisador, mas como ser humano em suas dimensões biológicas, psíquicas e sociais. Assim, ao vislumbrar território era com Santos (1999) que projetava uma embarcação navegante por entre territórios vivos, compostos para além de terra e fronteiras.

Era imprescindível, antes de tudo, situar-me junto aos construtos simbólicos, históricos, ancestrais, naturais e culturais que produziam humanas amazônicas tucujus. Apurava o olhar experienciando uma escrita incorporada por elementos regionais e elaborados a partir de falas que retratavam “escrivências” amazônicas (EVARISTO, 2013) aos quais florestas, rios, ancestralidades, divindades e criações culturais geracionais particularizavam todo o processo de surgimento deste enredo literário acadêmico. E eu, com um esforço apurado entre experienciar com tanta verdade e sentimento isso tudo, sobrevivendo nesse espaço físico e cultural, com um olhar resistente ao meio do mundo, vivendo sob dores emocionais imensuráveis e estabelecendo diálogos e trocas a fim de alcançar um bem viver, ia a reterritorializar-me.

Em primeiro plano, era imprescindível colocar Marilda, Sônia e Rejane no patamar de sujeitas de pesquisa/participantes do processo no criar, e a todo instante perfazer um texto onde todas fossem sempre vistas sob esse prisma. Não se tratava do meu “eu” pesquisador fazendo análises interseccionais sobre a vida delas a partir de temáticas pré-definidas e sim, delas, as sujeitas de pesquisa, contado suas histórias de vida e suas palavras fazendo parte de um todo textual em que suas narrativas eram o ponto principal do estudo e as análises partiam da aplicação de técnicas e habilidades desenvolvidas por mim a partir de teóricos e teóricas e trocas metodológicas e epistêmicas com minha orientadora, mas sendo as três entrevistadas também atuantes no processo.

Sujeitas de pesquisa. Sempre referindo-me a elas enquanto sujeitas de pesquisa, resgatando a ideia distintiva que bell hooks (2019) trazia entre sujeito de estudo e objeto de estudo na proposição de uma forma educativa que priorizasse o pensar feminista racializado a partir de um lugar onde não mais cabia a elas ser tão somente objeto de análise de um mundo “branco”. Era preciso fazer das histórias que a colonialidade do poder distorce histórias contadas por vozes como de Marilda, Rejane e Sônia; histórias fora do espectro do macho eurocentrado dominante, pelo qual a objetividade de fazer ciência era propulsora da renegação

da alcunha de cientista às mulheres racializadas, definindo-as como “outras”, não protagonistas, ou reduzindo-as a meros objetos de análises dos “eus” sujeitos.

Meu olhar sociológico também não vislumbrava um modo de fazer ciência sem estar em posição de igualdade quanto à parte colaborativa de cada uma das integrantes da jornada, uma vez que os diálogos produzidos neste trabalho flertavam quase que em integralidade com saberes decoloniais, feministas e antirracistas. Destarte, não tinha como o estudo não ter nas experiências pessoais e na valorização da subjetividade como modo de fazer ciência o substrato epistêmico e metodológico da embarcação-dissertação.

A escrita em primeira pessoa como opção de apresentação textual era a porta de entrada para reconhecer e legitimar um modo de fazer ciência desprovido de fórmula única ou padrão. Eu, João Paulo da Silva, em compromisso acadêmico decolonial com uma forma genuína de fazer ciência, escrevo em primeira pessoa porque as questões interseccionais que atravessam as envolvidas neste estudo não permitiriam um modo de escrita outro, sobretudo porque havia particularidades que atravessavam as vidas das sujeitas de pesquisa de forma tão peculiar que as análises interseccionais não teriam como manter as falas narradas em dissonância com o campo teórico textual.

Logo foi necessário romper com a imparcialidade de se escrever em terceira pessoa, uma vez que percorrer biografias de vida tinha como premissa priorizar o sujeito que fala, que narra, que impõe a sua voz e seu ponto de vista, ciente de ser a experiência individual atravessada pela interseccionalidade o meio adequado para se explicitar as tramas inerentes à inferioridade e a subalternidade propagada pelo projeto moderno colonial. Em complemento ao descrito, cito Lélia Gonzalez (1984) que ao tratar de interseccionalidade e lugar aduz que:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós, o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele que habitualmente vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança se deu progressivamente a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar à questão da mulher negra em uma outra perspectiva (GONZALEZ, 1984, p.238)

Ainda em defesa de uma escrita que contemple verdades, cito Clandinin e Connelly (2011), autores que defendem o método narrativo como força de expressão para uma produção científica que perpassa histórias as quais, através de um olhar apurado quanto ao que se tem a dizer, tornam possível um construto social progressista. Muito mais que debruçar-se sobre teorias, é preciso reconhecer que a invisibilidade amazônica, seja a nível nacional quanto às suas reais faces ou a nível local no que se refere ao Amapá, como também as interfaces de

explicitar existências racializadas amapaenses, encontram no método narrativo o alcance metodológico para contextualizar as interseccionalidades e a territorialidade para além do espaço físico projetado a mentalidade da maioria dos nacionais.

Como tópico desta viagem literária acadêmica, a estrutura desta embarcação também precisou de pausas—necessárias, em virtude de percalços da vida, quem sabe fazendo alusão aos imprevistos que viagens longas dentre rios e mares em embarcações possuem. Pausas entre o navegar e o ancorar final desta embarcação. O leitor, ao se deparar com esta obra “fechada”, talvez nem imagine o quanto as pausas foram essenciais para a forma que “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” tomou; a isso, o método narrativo servia quase como causa e efeito dos acréscimos cotidianos que o texto precisava abarcar, uma vez que, ainda que ciente dos nefastos impactos advindos da pandemia de COVID-19 em um Brasil governado por um (des) presidente para a sociedade, somente com o produzir acadêmico conectado a vislumbrar histórias de vida que projetavam pensar um futuro, foi possível imaginar que por vários momentos este documento deveria frisar o tempo em que foi escrito.

Foi em meio a dor e perdas que esse texto foi escrito e em um tempo em que a minha saúde mental estava em frangalhos, de forma que sempre que olhar para esse ponto do texto lembrarei que a modernidade acadêmica é cruel quanto a exigir de você o máximo de produtividade, ainda que seu corpo e mente precisem de pausas e ainda quando estivermos vivendo um caos em saúde pública mundial; as sirenes da ambulância lá fora apitaram muitas vezes como som de fundo no meu debruçar sobre livros e computadores e não há romantismo nenhum nisso.

Por isso, também, esse texto absorveu momentos onde me peguei pensando sobre saúde mental e o quanto não falamos nela de maneira auto pessoal em nossos aclamados textos dissertativos legitimados ou desmerecidos pela academia. Você pode até pensar que foi difícil produzir isso ao ler, mas você nunca vai mensurar o que é sentir uma dor emocional e ainda assim tentar seguir adiante. Talvez eu escreva isso apenas para ter certeza de que não desisti deste texto por mim e pelo meu compromisso com o povo amazônico amapaense. O resto, inclusive obedecer a prazos que correm, são apenas meras formalidades inerentes à pressa e produtividade exigida pelos contemporâneos tempos modernos.

Esse texto, assim como o método narrativo aduz, foi pensado de uma maneira, porém, desenvolvida com o acréscimo de elementos outros, que o adentraram junto a um processo natural da vida: o passar do tempo. Era impossível para mim não rememorar como ainda ao primeiro ano de mestrado lembrava de relatos em sala de aula de pessoas que se deparavam

com circunstâncias imprevisíveis que os fizeram mudar completamente o rumo da pesquisa, atrasar seus trabalhos, desistirem do processo e, sobretudo, adoecerem mentalmente. Pensava que não seria possível muita coisa mudar a rota que tinha previsto para concluir minha pesquisa inicial, que ocorreria lá em terras mafrenses, na Lavanderia Comunitária do Morro da Esperança. Acredito que a esse instante, se você chegou até aqui nesta leitura, não precise falar muito sobre a volta de trezentos e sessenta graus que este texto junto a minha vida deu.

Ademais, fiz da permissão concedida pelo método escolhido por “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”, para apresentar-me em contextos e de tempos em tempos no enredo desta obra (em estados de espírito, adaptação e rememorar de situações ocasionais de vida), como forma de contextualizá-la entre a maneira como ela se consolidou, assim como em citações quanto a orientadora deste estudo, relatos breves dos processos vivenciados nesses três anos e meio de mestrado, escolhas e abordagens textuais assumidas etc. Quanto aos meus papéis, no que confere a escrita e ao discurso produzido no texto pelo método narrativo, Prado, Soligo e Simas (2014) dizem que:

Além do que, o registro narrativo na primeira pessoa do singular tem outra especificidade que tende a ampliar a complexidade da escrita, pois a situação é de produção de um tipo de discurso autobiográfico. Quando é assim, indiscutivelmente aquele que escreve desempenha três papéis de sujeito a um só tempo: autor, escritor e personagem protagonista. E, ainda que possa sugerir ficção literária, este tipo de registro é uma escrita de si, datada, contextualizada, nascida de uma experiência pessoal sensível. (PRADO, SOLIGO, SIMAS, 2014, p.6)

O cotidiano era o norte ou o sul do campo textual, motivo pelo qual também se fez molde para se chegar até as personagens principais desta obra. Posso dizer que o dia a dia amazônico, junto às mudanças e imprevisibilidades de um tempo presente tão incerto quanto nosso futuro político, foram o cenário deste enredo literário capaz de produzir conhecimentos novos a partir de vivências e existências em terras tucujus. Dias (1994), ao pensar em metodologia que abrace o cotidiano como fórmula de produção de saberes, traz que:

Ao investigar experiências de vida, o estudo do cotidiano nas sociedades em transformação escapa ao normativo, ao institucional, ao dado e ao prescrito, apontando para o vir a ser, para papéis informais, para o provisório e o improvisado – em geral para o vivido, o concreto, o imponderável e o não dito, sobretudo quando confrontado com regras, valores herdados e papéis prescritos. O movimento da história perpassa o cotidiano descobrindo ângulos de estudo imprevisíveis, elaborando conhecimentos novos (DIAS, 1994, p. 362)

Sobre os altos e baixos do cotidiano, que fazíamos resistir em tempos tão difíceis e de futuro improvável, moldava-se uma realidade amazônica particularizada pela adaptação de um existir novo no qual pessoas estavam isoladas em um mundo enlutado. Assim, era fidedigno nas histórias das sujeitas de pesquisa o reflexo de um tempo presente, em que, para além de

suas percepções sobre suas trajetórias de vida, havia contextos globais que remetiam a dores e superações de um todo humano, corroborada pelo passar dos dias em enfrentamento a pandemia de COVID-19 e a um governo federal descompromissado em minimizar os impactos deste caos social junto ao seu povo. A neutralidade acadêmica tão defendida pelos métodos tradicionais acadêmicos era insustentável neste estudo, uma vez que seria caminhar na contramão onde nossas vozes e escritas fazia-se “arma” contra a barbárie neofascista hoje, instalada em nosso seio.

Pensava-me enquanto pesquisador e entendia que para estudantes de ciências sociais latino-americanos não seria permissível quedar-se inerte a discursos de neutralidade, ao tempo em que mais de 500.000 (quinhentas mil) pessoas já morreram em um país de uma doença para a qual já há vacinas. Muito menos defender uma objetividade acadêmica enquanto só aumentam nossas listas de desempregados, de pessoas em situação de miserabilidade, vulnerabilidade alimentar e de desiludidos quanto a ideia de que esse país possa ter jeito.

As frases e falas ditas pelas personagens principais deste enredo acadêmico literário são por si só um grito de que não há possibilidade alguma de se pensar uma outra forma de se fazer nada, atualmente, sem se posicionar contra as barbáries vivenciadas pelo povo brasileiro, em consonância com a demanda epistemológica de Grada Kilomba (2019), na qual o pessoal e o subjetivo fazem parte de um discurso acadêmico encaixado para falar de histórias e realidades específicas de mulheres inferiorizadas pelas suas condições de gênero, raça, classe e territorialidade.

O tom poético—por inspirações dos tempos, rememorar de momentos e trajetórias das sujeitas de pesquisa—também navegava junto a epistemologia deste estudo. Porque todas as vozes aqui presentes produziram lamentos, manifestos, doçuras ou afetos a partir de suas falas e isso é uma forma de poesia. A poesia aqui existente dentre falas verbaliza-se por trechos poéticos meus; relatos de Sueli, em momentos à sala de aula ou em falas públicas, por sua militância política; no riso solto de Rejane em acreditar que há amor possível para ela e para quem consiga, antes de tudo, se amar da forma como se é; nos sonhos de Sônia em se projetar exemplo para seus irmãos indígenas; e no existir Marilda, que em sua passagem por esta vida honrou sua ancestralidade e suas raízes, quase como a força de um rapper, ao sempre afirmar que de África também vieram reis e rainhas. Há de se ter poesia em uma episteme contemplativa de sujeitas singulares em suas existências, porque parte do que foi e ainda é expressão de realidades subalternizadas instrumentaliza-se pela arte como maneira de melhor ser captada pelo todo social.

Quanto à minha parte desse todo de tentar ser cientista social na cadência de um som, uma rima, um sentir e olhar o mundo por um viés de *outridade*, trazia em palavras ritmadas: eu também escrevia de um não lugar, advindo de um não lugar, legitimando algum lugar para que alguns possam escutar o que eu tenho para dizer. Sobre poesia, eu, que já me marquei aqui nesse enredo, que me identifiquei com algumas histórias dessa embarcação, posso dizer: eu vim de longe.

Lá de onde o não lugar é menos lugar ainda. Lá do interior do Piauí. Quem é do Nordeste vai saber de onde falo, porque sente. Sabe o que é isso. Eu vim do lugar onde gente faz piada pra driblar a fome. Quem é do lugar do não lugar até se emociona em pensar que teve gente como Whinderson¹⁶ que agora voa e que veio do lugar onde comida todo dia é luxo. Eu falo por um não lugar. Eu escrevo da periferia do meu país. Se não estudo no centro, do centro não me atrevo a tão bem falar. Eu não sou lixo. Nem eu, nem meus irmãos daqui, nem os de lá. É que esses dias me disseram que Teresina e Macapá são lixo. Irmão, eu te digo, que assim como Lélia Gonzalez (1984) já falou sobre isso, se você acha que meu povo é lixo, agora mesmo é que meu povo “vai falar e numa boa” (Gonzalez, 1984, p.240).

Associado a assumir uma escrita que se fazia potente e pessoal, o encaixe do método narrativo junto a episteme decolonial, feminista e antirracista era o vislumbre da combinação perfeita para entrelaçar os nós entre as personagens principais, a orientadora e o escritor deste enredo dissertativo poético acadêmico. Muito mais do que relatar fatos ou produzir contextos a partir de entrevistas direcionadas à determinada finalidade, o estudo tinha na cadência do nascer, crescer, socializar e sonhar a base para compreensão da complexidade da experiência antropológica de viver. Para Patrícia Hill Collins (2019):

O método narrativo exige que a história seja contada, não decupada pela análise; que seja objeto de crença, não de admiração científica. A autora também aduz que a experiência como critério de significado com imagens práticas como veículo simbólico é um princípio epistemológico fundamental para os sistemas de pensamento afro-americanos (COLLINS, 2019, p. 412 e 413).

Ter no método narrativo o meio para consecução deste enredo dissertativo poético colaborativo—em que as personagens principais Marilda Silva da Costa, Rejane Ferreira Soares e Evangelina Sônia dos Santos Jeanjacque foram as vozes centrais do texto; onde o direcionamento epistêmico metodológico de Maria Sueli Rodrigues de Sousa consolidou quais pensamentos teórico autorais vibrariam em cadências anticoloniais; e onde o desembocar do

¹⁶ Whindersson, no texto, faz alusão ao humorista, ator e youtuber Whindersson Nunes que é piauiense natural da cidade de Bom Jesus (cerrado piauiense), mesma região na qual vivi minha infância e os primeiros anos da adolescência.

texto consolidou-se pela escrita pungente, autobiográfica e delirante deste entusiasta artista acadêmico foi o estopim do que usualmente meus colegas do PPGS-UFPI chamariam de afronte.

Para que haja revolução há de se ter ação; pulverizemos nossas ações com desobediências, assim como Mignolo (2009) sugere quanto a enfrentarmos o eurocentrismo em nossas desobediências a modernidade-colonialidade. Façamos de nossas pequenas grandes desobediências metodológicas epistêmicas forças para reverberar projetos como este, que tem na força dos nós o substrato de sua potência; nós esses que vem de juntos, mas também do resgate das heranças dos nossos ancestrais, que não se limitaram a nós de enlace dos nossos povos originários, nem mesmo aos nós das correntes da escravização racial. Nós, sobretudo, a partir do marco temporal pandêmico de 2020, é transgredir em espaços com configurações coloniais e rememorar a força do coletivo que faz dos nós resistências.

Por uma perspectiva epistemológica decolonial, feminista e antirracista, em Grada Kilomba (2019) figurei um aporte teórico que me levou a outras autoras, sempre atinente a observar o quanto havia de solidariedade em elevar umas às outras no que confere ao campo teórico feminista racializado. Tanto é que Collins (2019), ao justificar um pensamento feminista negro consolidado enquanto teoria, via seus primórdios em letras de canções, diários e manifestos pessoais escritos por mulheres pretas, que viam nesses recursos formas de contestarem o sistema de governo e a forma como eram tratadas e projetadas pela sociedade. Nina Simone, Billie Holiday e Sojourner Truth são parte de um universo de mulheres que foram base para o que a autora classifica enquanto modo de conhecimento contemplativo de saberes feministas racializados, que até um tempo recente ainda era visto como desvalor pelo padrão eurocêntrico de ditar o que é ciência.

Importante frisar que a subjetividade se apresenta como o elo dos pólos teóricos, epistêmicos e metodológicos do processo dissertativo literário. Em sua defesa, Patricia Hill Collins (2019) refere-se à experiência pessoal como critério para validação de produção de conhecimento a partir de temas que tocam questões profundas vivenciadas por pessoas oprimidas. É na estratégia de adentrar o campo institucional formal acadêmico, fazendo uso de epistemologias e métodos que contemplem os aspectos subjetivos de indivíduos oprimidos, que a autora pensa ser possível a popularização de epistemes e métodos que questionem um padrão único de fazer ciência e produza saberes que validem questões próprias sobre mulheres racializadas e seus atravessamentos cotidianos.

Retomo os diálogos produzidos por Kilomba (2019) quanto à descolonização do conhecimento como consequência de validar que o caminho por mim escolhido para produção

de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” tem largo campo teórico epistêmico metodológico firmado a nível internacional e nacional. Deste modo, muito mais que falar sobre nossas realidades em nossos projetos de pesquisas é preciso que descolonizemos nosso pensamento sobre os modos de produção científica enquanto pesquisadores nordestinos. As palavras da autora servem como inspiração para nossas ações humano acadêmicas. Vejamos:

Considerando que o conhecimento é colonizado, e que o colonialismo não apenas significou a imposição da autoridade ocidental sobre terras indígenas, modos indígenas de produção, leis e governos indígenas, mas também a imposição da autoridade ocidental sobre todos os aspectos dos saberes, línguas e culturas indígenas, não é somente uma imensa, mas também urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento (KILOMBA, 2019, p.53).

Ainda em sua perspectiva epistemológica, o pensamento das autoras acima descritas casa com o projeto pedagógico de Walsh (2014), que considera improvável a possibilidade de subverter por completo a ordem colonial estabelecida de produção de saberes científicos por um molde eurocêntrico. Mesmo assim, é necessário que escutemos os nossos e que consideremos a epistemologia de fronteira como forma de nos apresentarmos enquanto cientistas e educadores, visto que, se não podemos romper por total com o modelo educacional que vislumbra o mundo a partir de um eixo ocidental europeu, ao menos tomemos ciência de que temos muito a falar e produzir sobre nós não amparados pelo que falam sobre nós, mas pelo que sentimos, vivemos e somos.

São as interfaces de nossas subjetividades que nos formam enquanto alguém de algum lugar do mundo. Em defesa de uma retomada de consciência sobre quem somos, de onde viemos e, sobretudo, dos processos violentos que nos formaram enquanto povos colonizados, faz-se necessário o reconhecimento das entranhas do colonialismo em nosso seio social, figurando como aspecto importante na definição da cultura em que vivemos os aspectos territoriais regionais e locais de qual lugar do Brasil se está a pesquisar, sobretudo, pelas dimensões continentais do nosso país. Ainda em defesa da subjetividade ao campo de consciência, Hegel (1992) afirma que é ela que vai permitir a busca pela racionalidade. É preciso uma vontade interna para sair em busca de descobertas objetivas.

Situo-me em retratar o Amapá por esse percurso que sai de um território nordestino e que vez ou outra referência localidades outras nortistas, exemplifica personalidades da mídia e da academia regionais ou mesmo visibiliza uma voz onde não se projeta o rosto, justamente para que essa tomada de consciência parta da quebra de preconceitos dos nacionais pelos seus nacionais. Com a perspectiva de objetividade e subjetividade em conjunto, o modo como a

sociedade é percebida se dá a partir dos campos simbólicos (BOURDIEU, 1987), que apresentam a funcionalidade de cada campo sem deixar de apresentar como que os valores do entorno do campo penetram no seu fazer.

Não admito que digam que somos esse lugar diminuto na mesma intensidade que minhas andanças, voos e navegações pela Amazônia—que me tiraram de um lugar de conforto no Nordeste—permitiram-me admirar muito mais o melhor do nosso país: o seu povo. Permita-me, leitor, a entender que quando me refiro ao povo brasileiro uso definições de esperança àqueles brasileiros que acreditam no país *Brasis* que produz carnaval em Pernambuco, festival folclórico em Parintins, São João na Paraíba, Círio de Nazaré em Belém; que abraça o novo imigrante que aqui chega; que luta em prol de uma educação libertadora por meio da qual não apenas acumulemos coisas, e sim, passemos a entender que somos um país que tem SUS, funk, Elza Soares e Chico Buarque de Holanda; que somos países dentro de um continente Brasil, e que nos conhecermos perpassa amar-nos em nossas origens, valorizar nossos territórios e a face real do brasileiro: aquele que sobrevive na periferia, que pega condução todo dia, que sustenta uma família inteira com salário mínimo e bicos e ainda tem vontade de festejar. Eu sinto muita falta desse país diante da catástrofe política atual, mas ser brasileiro é acreditar que a esperança está nesse olhar apurado sobre o nosso melhor: a multiplicidade cultural do nosso povo.

Então, antes de passarmos para estrutura da pesquisa que moldou o campo e fez das três conversas com as personagens principais o instrumento de ânimo para construção das memórias que esse todo textual produziu, nada mais justo que convencer você de que não haverá outra forma de você começar a desconstruir seu pensamento vindo conhecer algum canto da Amazônia. Até porque eu preciso justificar que esta pesquisa também tem um viés de lhe fazer crer que a partir de hoje você vai se sentir muito privilegiado por pertencer a um país que tem mais da metade do seu território delimitado por território amazônico. Pegue um ônibus, barco ou avião e chegue em Belém, coma no Ver-o-Peso, mercado fluvial mais antigo do Brasil, passe pelo Amapá para beber gengibirra¹⁷ curtindo uma roda de Marabaixo ou passeie sem pressa pelo Largo São Sebastião, em Manaus, antes de fazer uma visita guiada pelo Teatro Amazonas. Pegue uma praia em Alter do Chão ou as margens do Rio Negro e não venha me dizer que é mais barato ir para o exterior do que para cá, porque além de ter certeza que não é, a Amazônia brasileira está cheia de estrangeiro fascinado com o que só se tem aqui, e em nenhum lugar do mundo parecido, e você pouco sabe disso. Não caia no conto do colonizador que aqui só tem

¹⁷ Bebida tradicional de gengibre produzida no Amapá. Levando-se em consideração as propriedades anti-inflamatórias do gengibre, a gengibirra é presença cativa nas rodas de Marabaixo no Amapá visto auxiliar na lubrificação da garganta daqueles que entoam os seus cantos: os famosos “ladrões” de Marabaixo.

mato. Você é latino-americano brasileiro, então ame seu país antes de achar que é lá fora que se está o melhor dos mundos. Agora que já anunciei um pouquinho do que você pode encontrar nas *Amazônias*, retomemos o tecnicismo que permitiu a produção do campo.

Como técnica de pesquisa, optei pela entrevista narrativa biográfica não diretiva para colheita das histórias de vida das personagens, uma vez que via nela a possibilidade perfeita de tornar o ambiente um espaço pertinente para que as narradoras pudessem falar sobre si sem pressa, de maneira confortável, traçando as linhas do tempo de suas vidas ao seu modo, sem o peso de sentirem que estavam a frente de um pesquisador com perguntas fechadas sobre pontos específicos de suas vidas. Enquanto defensores da técnica de pesquisa qualitativa por mim escolhida, Bauer e Gaskell (2002) trazem que:

A entrevista narrativa visa encorajar e estimular o sujeito entrevistado/"informante" a contar alguma história sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social. Ela é considerada uma forma de entrevista não estruturada, de profundidade, com características específicas. Conceitualmente, a ideia da entrevista narrativa é motivada por uma crítica do esquema pergunta-resposta da maioria das entrevistas. (BAUER, GASKELL, 2002, p.95)

Para Patricia Hill Collins (2019), é na valorização do diálogo que se perfaz uma epistemologia feminista racializada, motivo pelo qual é a conexão e não a separação um componente essencial no alcance do conhecimento. Ciente da estruturação do trabalho nas escolhas por mim assumidas, a forma como as narrativas biográficas de Marilda, Rejane e Sônia foram colhidas vislumbrou não o esquema criticado por Bauer e Gaskell (2002) de perguntas e respostas fechadas, que transparece a grosso modo uma posição impessoal quanto a retirar informações dos participantes em pesquisas em ciências sociais; ao contrário, foi no transcorrer de falas naturais, risos, pausas para cafés, emoções e sinalizações não verbais que foi possível perquirir o tipo específico de comunicação que moldou “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”: o contar e escutar histórias sobre o cotidiano.

Encontros e desencontros tornaram os diálogos com as informantes possíveis em momento e horários oportunos por elas escolhidos e mesmo com as limitações de contato físico, em virtude da pandemia de COVID-19, foi possível criar uma relação de troca e afeto entre as sujeitas de pesquisa, sem perder de vista o cerne de fazer ciência pelas premissas já defendidas quanto às contribuições positivas que a subjetividade traz em um processo acadêmico de produzir conhecimento de lugares subalternizados (Norte e Nordeste) e por humanas projetadas como “outras” pelos viés da colonialidade. Assim, antes do início do trabalho de campo e em respeito às tratativas que regulam as pesquisas realizadas com seres humanos no Brasil, o projeto de pesquisa foi submetido e aprovado pelo comitê de ética e pesquisa da Universidade

Federal do Piauí, como requisito de transparência e garantia de direitos às participantes do processo.

Sobre a importância da eticidade quanto as produções de nossos campos, sobretudo no que confere aos nossos espaços de atuação em localidades onde a vulnerabilidade faz-se presente, Débora Diniz (2008) traz que: “a aposta de que ética e pesquisa acadêmica sejam campos próximos deve ser concretizada por valores partilhados universais como são os direitos humanos, a proteção às populações vulneráveis e a promoção da ciência como bem público” (DINIZ, 2008, p.423). A autora segue comigo como espelho desde meus primeiros passos junto a um pensar e produzir acadêmico, razão que me fazia ver nela os reflexos de como mostrar as narradoras que havia um cerne de questões e proteções jurídicas e legais em suas participações neste projeto, que fora vislumbrado e estruturado para execução enquanto um fazer coletivo em consonância com os direitos humanos.

Falar sobre ética em pesquisa é outro ponto que penso ser imprescindível discorrer na estrutura desta embarcação literária dissertativa. Foi através de um pensar ético, desde o dia em que assumi o compromisso de ser um acadêmico pesquisador em ciências sociais, que se fez possível esboçar uma produção acadêmica que servisse não somente para cumprir protocolos que culminariam em um novo título.

Foi através deste preceito filosófico milenar que o navegar com Sueli, Marilda, Rejane e Sônia fez-se ontológico, ao pensar nossos lugares no mundo por nossas visões particularizadas, que se fizeram únicas em nossas trajetórias individuais e aproximadas em anseios, superações e projeções para um futuro. Acreditamos que além de nos transformar, esta obra expressa muito do que se é o real povo brasileiro. As transformações que ela trará após seu lançar-se não nos é previsível, assim como se faz o futuro incerto.

Deveras, como forma de empoderá-las quanto a sentirem se atuantes no produzir textual, fazia do início das nossas entrevistas um momento onde a função social do estudo era justificada, colocando-as não somente como colaboradoras, mas como integrantes do processo. Com linguagem acessível, apresentavam-nas os benefícios da pesquisa que consistia em: dialogar sobre a colonialidade do ser, saber e poder a visão do colonizado; trazer visibilidade ao território amazônico do Amapá na tentativa de quebrar preconceitos e estereótipos sobre os componentes das cidades da Amazônia; apresentar uma Amazônia negra que carrega traços de resistência contra a colonização; contribuir na luta antirracista ao trabalhar temática que prioriza o protagonismo negro e indígena (nesse ponto dizia ser importante nomina-las como protagonistas do estudo junto as suas histórias) e produzir conhecimento que priorizasse os

saberes regionais e locais, sobretudo, em tentativa de valorizar território brasileiro pouco conhecido à realidade nacional.

Consciente da minha mínima intervenção quanto a condução das entrevistas narrativas, para alcance de um diálogo em que o contar a vida delas ocorresse conforme o contar e escutar histórias ao cotidiano (BAUER e GASKELL, 2002), a pré-estruturação das entrevistas ocorreu por intermédio da elaboração de um roteiro não diretivo, não em forma de perguntas, mas apenas com as indicações dos pontos a serem discorridos, que foram: nascimento e infância na Amazônia, crescimento e processos educacionais, relacionamentos sociais, afetivos e constituição familiar, trajetória profissional, ancestralidade e aspectos culturais correlacionados à raça e a territorialidade amazônica, subalternidades vividas a partir dos marcadores identitários de gênero, raça, classe e territorialidade, resistências às subalternizações enfrentadas durante a vida e visão de futuro.

Ao campo, intervinha pegando o gancho quanto a passar de um tópico ao outro do roteiro, mantendo-me sempre silente e atencioso quanto a escuta delas. Como forma de quebrar o gelo, antes de ligar o gravador de voz e/ou vídeo, apresentava-me contando um pouco da minha história enquanto pessoa que chegou ao Amapá com o intuito de desenvolver a pesquisa acadêmica na qual elas aceitaram participar como voluntárias. Ato seguinte, líamos o termo de consentimento livre e esclarecido juntos (enviado semanas antes a elas), sempre perguntando ao final se pairava alguma dúvida; para retirar o tom formal de ser aquele momento uma entrevista, buscava também dizer que iria manter-me à escuta de suas trajetórias de vida quase como um alguém que observava e admirava o contar de uma história, ao tempo em que dizia que nosso diálogo seria composto por momentos aos quais fariam intervenções a fim de que atravessássemos as questões previamente elencadas no pré-roteiro que resultariam na forma como as quais vislumbravam o passar de suas histórias.

Foram duas entrevistas virtuais e uma presencial, feita com a preciosa Marilda Costa, que fechou seu ciclo de vida deixando registrado o passar dos seus 68 anos de trajetória através de sua potente voz. Marilda foi meu primeiro encontro no Amapá; escolheu a varanda da sua casa para contar sua história, em um sábado de sol, ao dia 24 de outubro de 2020, momento em que houve uma flexibilização das medidas restritivas de circulação e uma baixa nos números de casos e mortes por COVID-19 no estado. Todas as medidas de segurança e distanciamento foram tomadas, além de terem sido respeitados os pedidos da mesma quanto às pausas para beber água e tomarmos um café com bolo. Posso dizer que enquanto cientista social foi um afago ter um contato físico na produção do campo.

As entrevistas com Rejane e Sônia foram via meio remoto (videoconferência), possibilidade possível ao momento de enfrentamento de uma 2ª onda violenta da pandemia de COVID-19. Quanto a Rejane, nossa aproximação anterior, sobretudo, por ter acompanhado seu processo de recuperação de um AVC isquêmico, não fez prejudicar o bom andamento do campo na modalidade online. Em relação a Sônia, tenho considerações interessantes sobre o campo e a utilização das ferramentas virtuais.

Sônia é uma mulher indígena que reside na cidade de Oiapoque, ponto extremo Norte do Brasil. Seu aceite quanto a participar da entrevista veio a partir da indicação de um amigo de trabalho, que residiu no Oiapoque por um período quando foi professor da Universidade Federal do Amapá e a conheceu no ambiente acadêmico. A minha voluntária Dione, mulher indígena manauara¹⁸ que residia em Macapá e havia aceitado participar do processo, veio a desistir em virtude de adoecimento físico, tendo que retornar à Manaus para tratamento de saúde. Ao ver a possibilidade de ter uma participante desse processo falando de uma parte do Brasil remota, fronteira com outro país (Guiana Francesa) e tão distante da realidade até das pessoas que residem em Macapá e região metropolitana, pelo difícil acesso à localidade em virtude de ainda existir trechos de estrada sem asfalto em região com alta incidência de chuvas, vi o quanto seria enriquecedor ter alguém como Sônia neste projeto, facilitado pelo possível contato virtual, através do uso de tecnologia por videoconferência. No entanto, havia um porém.

A entrevista com Sônia teve que ser remarcada diversas vezes em virtude da falta de sinal de internet na região do Oiapoque, localidade ainda carente de recursos quanto a aquilo que temos como mínimo para a concessão de dignidade humana. No entanto, a entrevista foi possível em uma noite em que Sônia conseguiu ter acesso a internet por algum tempo sem tanta oscilação de sinal, em data que foi possível tê-la como integrante deste nós-acadêmico-literário. Faço esse adendo neste tópico justamente para mostrar quanto as reinvenções repentinas que tivemos—eu e meus colegas do PPGS—que fazer em nossos projetos de pesquisa perpassaram por questões múltiplas. Em meu caso, constatei uma quebra de estigma quanto a pensar num acesso de internet mínimo à maioria dos nacionais. Tal reflexão me fez repensar o quanto o questionar ensino aprendizagem, pelas novas formas de ensino virtuais vislumbradas ao futuro intensificadas pelo contexto pandêmico, deve ser um exercício constante para que no todo educacional seja contemplada, em primazia por mim, o pensar naqueles que se encontram em circunstâncias de vulnerabilidade social.

¹⁸ Aquele (a) que nasce em Manaus-Amazonas.

Posso afirmar que ouvir histórias tão peculiares me fez ter certeza que além de cada indivíduo conseguir contextualizar seu tempo e espaço através do simples ato de contar a sua vida, havia muito mais a ser idealizado, desvendado e reconhecido nesse pedaço de chão amazônico, que parece tão pequeno ao mapa do Brasil, mas que se faz tão imenso e potente em sua existência múltipla, ancestral e plural; além disso, amar o Amapá, elevá-lo e defendê-lo, sem se tornar míope as suas carências, aos quais são inúmeras e massacra seu povo, é ato contra colonial que ataca a premissa de que merecemos—nós—“morrer socialmente” no plano geopolítico nacional .

Nesse sentido, ser um porta voz da forma como um amazônico tucuju carrega sua territorialidade, a partir de um embrião dissertativo que pretende germinar e ramificar seus galhos, ao defender essa terra por um projeto costurado por nós decoloniais feministas, sendo a narrativa das protagonistas autoras adiante escutadas o deleite de um ser tucuju, me faz pensar a semelhança de como Guacira Lopes Louro (2019) propõe seu pensar pedagógico, que se revela “de fundamental importância para que possa contribuir para perturbar certezas, ensinar a crítica e a autocrítica e desalojar hierarquias” (LOURO, 2019, p. 128).

Atravessadas as questões que formaram o campo e em cumprimento aos objetivos perquiridos pela pesquisa, as análises interseccionais sobre as histórias de vida das sujeitas de pesquisas ocorrerão nas próximas seções, momento onde serão suas vidas, entonações, risadas, falas, emoções e perspectivas pessoais a prioridade do texto, eis que são as trajetórias destas o cerne principal da pesquisa. Como forma de não dissociar as três histórias ligadas por pontos em comum, optei por selecionar trechos¹⁹ de suas vozes que evidenciem as opressões enfrentadas e resistências produzidas por elas durante suas vidas, advindas tão somente do fato de serem humanas originárias da Amazônia amapaense e atravessadas por marcadores identitários de gênero, raça e classe. Conjugado a isso, houve embasamento teórico que permitiu reconhecer o estruturalismo social racista, sexista, xenófobo e elitista ainda fortemente presente em nosso país.

A identificação dos aspectos relevantes para formar uma parte textual voltada às análises interseccionais, por serem três histórias que se fazem únicas, porém com semelhanças em enfrentamentos comuns, ocorreu a partir da intersecção das opressões estruturais e das resistências produzidas pelas autoras, motivo pelo qual finalizo esta seção a retomar a justificativa de prevalência da subjetividade como forma de interpretação nas pesquisas em

¹⁹ Contudo, a transcrição da totalidade das entrevistas encontra-se na seção 3 deste trabalho, onde será possível acompanharmos as narradoras protagonistas participarem do processo de construção deste trabalho narrando suas vidas, a partir de seus olhares sobre suas histórias.

ciências sociais que apresentem viés semelhante a “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”, uma vez que dá espaço a novas linguagens e novos discursos que não se coadunam com uma produção de conhecimento universal de bases europeizadas; ao contrário, implica na ocorrência de análises interpretativas que caminham lado a lado com correntes teóricas anticoloniais, que se propõem a pensar formas de educar e produzir estudos por viés outros, desembocando no que parece repetitivo nesse texto, mas deve ser reiterado muito além do que essas palavras se propuseram: sermos antirracistas, pró feministas e pensarmos numa sociedade menos desigual e livre de preconceitos afins, originários do “câncer” histórico da humanidade: a construção de um mundo classificatório de indivíduos decorrente do projeto colonizatório moderno europeu.

2 O Brasil não Conhece o Brasil

O Brasil não conhece o Brasil. O Brasil nunca foi ao Brasil. O Brasil não merece o Brasil O Brasil tá matando o Brasil (Blanc, Aldir; Tapajós, Maurício, 1978)

Não me contive quanto a já introduzir no começo da segunda seção minha indignação quanto a sermos um povo que não aprendeu a amar o que é nosso. Sim, é muito fácil falar que somos um país medíocre comparando-nos a um ideal de vida em que ser um europeu ou um norte americano é o suprassumo do que podemos alcançar. Os meios de comunicação reforçam um discurso artístico de que morar em outro país é o melhor dos mundos. Somos forçados a pensar que nossos sonhos perpassam por adquirir bens de consumo duráveis, tecnologias descartáveis e alimentos processados produzidos por uma indústria que serve em demasia ao lucro do capital comparado a questões referentes à minimização de desigualdades sociais como: o combate à fome mundial, a redução de produção de lixo e de uso de agrotóxicos, o desmatamento ambiental em escala global, etc.

Temos gostos duvidosos sobre pertencer a uma localidade fora do eixo econômico do país, e sim, por muito tempo estive incluso no ideal de achar que precisaria ir para o eixo sudeste se quisesse “crescer na vida”; pensamos muito pouco sobre o futuro do nosso planeta e não conhecemos nosso próprio país, ainda que sejamos nacionais do lugar que possui o maior patrimônio ambiental do mundo e as multiculturalidades que o torna único no planeta.

Amar o Brasil faz-se um ato político e isso perpassa a valorizar nosso território, consumir nossa cultura regional, incentivar nossos próximos a desconstruir discursos que enaltecem o nosso pior e, sobretudo, termos consciência política quanto a quem nos representa

enquanto povo nos poderes Legislativo e Executivo a nível federal, estadual e municipal. Pergunte-se, agora, quanto dos rincões do seu país ou mesmo sobre as proximidades de sua região você sabe? Veja a distância entre você e a possibilidade de pertencer um pouco mais ao seu país. Comece sua revolução sobre querer que esse lugar seja melhor dando espaço para saber quem são aqueles que vivem próximos de si e que estão fora do seu eixo de convivência. É preciso saber quem somos enquanto povo, fora dos nossos ciclos sociais ou das telas de nossos eletrônicos, para pensarmos quão grandiosa é nossa pluralidade.

Nesta seção, almejo empreender diálogos sobre os traspassamentos que nos delinearam enquanto um povo colonizado. Assim, muito mais que pinceladas sobre termos sido colônia de Portugal, buscarei mostrar quanto nosso ser, saber, não pertencer e almejar é resultado de um processo histórico que passa por atrocidades acometidas contra nossos povos originários; não reparação histórica aos nossos irmãos ancestrais escravizados, que vieram do continente africano para servir a uma pequena classe econômica neste país; diminuta discussão social quanto aos males adjacentes advindos do projeto europeu moderno colonial, que resultou na escravização de povos por questões raciais e na produção de inferioridades por critérios eletivos de ser—a modernidade europeia delineou que tu és eternamente responsável pela subalternidade que te determina, seja você negro, mulher, indígena, LGBTQIAP+, pessoa com deficiência, etc. Em consequente, a perspectiva de teoria a ser debatida terá na decolonialidade seus vieses de abordagem e no território amazônico seu ponto de atuação.

A territorialidade amazônica amapaense pede passagem para o migrante nordestino do cerrado do Piauí poder falar sobre subalternidades decorrentes da colonialidade, situado na localidade onde este texto tomou forma: a cidade de Macapá. Nesta toada, haverá um falar específico sobre Macapá, sempre vislumbrando ter o combate ao eurocentrismo a rota de fuga para o alcance de um existir amazônico tucuju; ainda neste capítulo, desdobre-me em esforços para convencer o leitor de que podemos quebrar preconceitos quanto a uma região do nosso país, sobretudo na tentativa de projetar o lugar real onde eu e as personagens principais residimos, para além de um pré-conceito moderno colonial subalterno de ser nossa área amazônica um todo idealizado aos delírios de como pensaram os colonizadores em 1500 (um mil e quinhentos).

Eis que dessa fantasia abundante os invasores que aqui chegaram nomearam este território ameríndio de Brasil, em alusão a árvore que foi um dos nossos bens exterminados para servir ao interesse dos nossos algozes europeus. Ainda somos saqueados e nossa falta de consciência enquanto coletivo advém dos ranços da colonialidade do poder, uma vez que mesmo após nossa “independência” e “proclamação da República” ainda permanecemos

servindo ao interesse internacional em detrimento da concessão de melhorias ao nosso povo, sobretudo não minimizando as desigualdades sociais entre os herdeiros da corte e os subalternizados advindos do projeto moderno colonial.

É no existir amazônico amapaense que resguardo a tentativa de ver esperança em formas de amor que se projete na valorização do que é existir como um pertencente ao território da Amazônia litorânea brasileira. O último tópico da seção engrena-se com o iniciar das narrativas das personagens ao tentar demonstrar um auto amor que perpassa em valorizar suas origens, produzir a partir de referências decoloniais latino americanas, respeitar a ancestralidade e os conhecimentos plurais e cultivar a vontade de pertencer de maneira peculiar não almejando ser um “eu” da *outridade*.

Reitero a importância de, na cadência dos meus passos junto aqueles que já falaram em textos acadêmicos sobre como se dá o combate ao eurocentrismo e a colonialidade, ser possível elevar também falas e expressões artísticas que demonstrem o quanto o existir amazônico foge a um estereótipo dominante ao qual a subalternidade implica em desvalor aos territórios e as pessoas que aqui habitam. É na valorização do que é nosso replicado em conhecimento que se projete a um todo que será possível uma mudança comportamental que alcance um auto amor ao que somos e não ao que almejamos pertencer. Seremos nosso “eu” e não um “outro”.

2.1 Um Brasil que o Brasil não vê: a colonialidade refletida na visão sobre a Amazônia brasileira

Queria que a minha voz tivesse um formato de canto. Porque eu não sou da informática: eu sou da invencionática. Só uso a palavra para compor meus silêncios (Barros, Manoel de, 2020).

É preciso revisitar a história mundial para alcançar uma noção prévia de como o colonialismo não foi um fato surgido a partir de um marco temporal aos termos que a história contada pelo colonizador deduz. Primeiramente, é necessário que façamos uma reflexão sobre as semelhanças que levaram à invasão da América Latina pelos colonizadores europeus fundados num projeto onde a Europa tornou-se o eixo econômico, político e cultural do mundo. Após isso, será possível entender as particularidades que foram determinantes para a ocupação do território brasileiro, momento em chegaremos ao cerne da questão, que é entender como a colonização ocorreu na parte que corresponde a Amazônia brasileira e onde os reflexos do sistema colonial incorporaram-se na nossa projeção nacional quanto a nossa maior faixa territorial, que corresponde mais de 50% (cinquenta por cento) do nosso território.

Utilizo-me de Dussel (2005) para introjetar o pilar do construto da barbárie colonial, que se nominou modernidade e foi estruturada pela Europa antes do marco temporal tido como seu início pela história dominante eurocêntrica, que é a Revolução Industrial. Para o autor, a América Latina entra na modernidade como o experimento que deu certo quanto a invasão e exploração de riquezas:

A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca, etc, em especial por suas armas de ferro presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina. A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta. (DUSSEL, 2005, p.30)

Estando a história que a história não conta ocultada por uma sobreposição de ideias e conceitos para fazer com que não saibamos o quanto ainda somos atravessados por uma ideia mística do que foi a colonização, sobretudo em relação a ainda não nos localizarmos no cenário mundial enquanto uma ex-colônia que ainda não perdeu seu status de localidade a ser submissa e dominada ao interesse internacional leva-nos a um lugar de não compreensão de problemáticas sociais que são nossas e partem de termos sido um território destinado ao esgotamento de nossas preciosidades e recursos naturais, apagamento de nossos resquícios de civilização ameríndia e escravização de indivíduos considerados não humanos pelo projeto moderno colonial, justificado por argumentos científicos e em prol de um avanço da humanidade.

Serei claro e direto. Ao pensar em produzir esse texto queria contextualizá-lo no momento histórico, mas sem perder de vista que a história de antes ainda é a mesma de hoje quanto aos malefícios que a colonização produziu em nossa humanidade, sendo seus efeitos clarividentes e nefastos nos territórios latino-americanos, localidades estas nas quais o projeto educacional epistêmico tradicional adora nominar enquanto países subdesenvolvidos, pertencentes a um terceiro mundo, nações do sul global, etc.

Desenvolvimento, palavra tão falada para justificar violações de direitos humanos pelo Estado brasileiro contra populações vulneráveis—como exemplo de parte de inúmeras destas, cito a tomada de territórios de povos indígenas em nome de um ideal desenvolvimentista, a provocação de catástrofes ambientais por interesses escusos do capital ou até mesmo a

brutalidade policial contra pessoas periféricas em nome de uma falsa aparência de segurança social, o que resulta em taxas de homicídio elevadas praticados pela polícia brasileira—é vislumbrada como novo pseudônimo para manutenção de uma estrutura social colonial em que os privilégios de uma classe dominante sobrepõem-se à face real de um país que pede pelo mínimo de garantia de direitos humanos: existir com atendimentos das necessidades básicas de um indivíduo. A orientadora desse estudo, por sua voz de protesto, grita contra o desenvolvimento em evento público em Teresina (*show* da resistência) ao denunciar que sua raiz vem do projeto desqualificador de humanidades denominado pelo colonizador de descobrimento:

Não é de projeto de desenvolvimento que nós precisamos. Nós precisamos é viver intensamente a nossa vida com nossos parceiros e parceiras da vida. Nenhum projeto de desenvolvimento vai garantir a nossa felicidade. Nenhum deles, porque desenvolvimento é a coisa que eles chegaram aqui em 1500 (um mil e quinhentos) chamando de civilização. Depois eles chamaram de progresso. E agora eles chamam de desenvolvimento. E depois dizem é desenvolvimento solidário, sustentável, fraterno e não sei o que, não sei o que mais. Se você precisa de muitos adjetivos é o próprio substantivo que está errado. Então, o erro aí é o desenvolvimento. O que nós precisamos é olhar para as pessoas que estão perto da gente (SOUSA, 2019)

A Europa contou a história mundial à sua maneira, desconsiderando que houvesse outros horizontes e formas de civilização nos territórios os quais ocupou forçadamente, usurpou bens e provocou matanças em massa. Criou um Ocidente onde o Oriente foi visto como exótico, uma vez que houve êxito na escravização do povo oriundo do continente africano e o genocídio dos povos originários do continente americano (QUIJANO, 2009). Os argumentos europeus de desbravar o mundo em busca de catequizar, civilizar, descobrir, história esta que eu e muitos dos leitores deste estudo ouviram em sala de aula sem a criticidade devida, nada mais foi do que um artilho em que a violência em nome do lucro sobrepôs a pensar o outro não europeu enquanto indigno de humanidade. Reitere-se que o marco temporal de desumanizar pessoas tidas pela modernidade como sem valor com a ocupação das Américas foi o passo inicial para dar continuidade a um projeto de desumanizar pessoas fundado na ideia de que o ser pode justificar a aniquilação (DUSSEL, 2005).

No passado, ser judeu foi um dos argumentos para a produção de um *shoah* de indivíduos vistos como minorias advindas de um pensar a estrutura estatal pelo viés do regime nazista; uma pessoa preta a circular por um supermercado localizado onde a classe dominante reside em uma capital brasileira, na atualidade, pode ser a razão para empreendimento de uma violência policial capaz de ceifar a vida de alguém, no presente; até mesmo em um futuro próximo, o indivíduo em busca de dignidade humana por viver em um território onde sua existência é posta em risco pelo seu Estado originário, seja por crise climática ou necessidade

em virtude de contexto de guerra—leia-se movimentos e processos migratórios—pode ser impedida por países, sob argumentos de preservação de saúde pública em razão da incidência de vírus ensejadores de pandemias recentes.

Sobre as práticas violentas que produziram a modernidade e a desmistificação de seus ideais, Dussel (2005) traz que:

A “Modernidade” é justificativa de uma práxis irracional de violência. O *mito* poderia ser assim descrito: 1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2005, p.30).

A colonização europeia justificou a dominação dos povos baseada em critérios étnico-raciais pelo modelo do ocultamento dos traços positivos e inferiorização pelo traço biológico, o que atendeu a outras opressões. Em consonância com aquilo que Dussel (2005) denomina como mito da modernidade, Quijano (2015) pontua o capitalismo enquanto sistema expandido pela colonização as custas da exploração do outro assim como segue:

O capitalismo antecedeu a formação da América, mas foi a partir da sua colonização, que se fundamentou enquanto sistema da ordem global, a custas da exploração da mão de obra e extração dos bens de consumo. Desta maneira, a relação capital enquanto controle da mão de obra, com contraprestação pecuniária à Europa, não era aplicada às colônias, que ainda mantinham relações servis datadas de antes da modernidade (QUIJANO, 2015, p. 136).

O colonialismo foi a base fundante para a estruturação do capitalismo. Conforme Marx (1996), a experimentação inicial do que viria a ser o sistema econômico capitalista, que durante os processos históricos passou por crises e transformações sem perder de vista seus propósitos primários—produção de riquezas pela acumulação nas mãos da classe dominante às custas da exploração da mão de obra econômica—teve na invasão das Américas, no extermínio das suas populações indígenas e na transformação da África em um campo de caçada lucrativa o fundamento para a reconfiguração da geopolítica mundial que posicionou a Europa enquanto

centro do mundo.

Foi no século XIX que houve o firmamento do capitalismo enquanto sistema econômico, época esta que alterou as formas de trabalho e relações sociais e legitimou a diferenciação dos semelhantes por critérios biológicos. É preciso pensar que a consolidação do capitalismo gerou efeitos diferentes entre os países, pois, ao tempo em que a Europa e a Revolução Industrial consolidavam um sistema de concessão de salários em troca de jornadas de trabalho exaustivas, configuração esta que alterava as relações de trabalho servis da Idade Média para a Idade Moderna, havia nos países colonizados a experimentação dos malefícios da escravização conjugados à exploração exaustiva de indivíduos que tiveram suas humanidades renegadas, sobretudo na legitimação social de discursos cientificistas sobre inferioridade e superioridade humana.

A colonização hispânico-portuguesa gerou uma América Latina dentre singularidades e especificidades quanto aos países que a formam. O Brasil é a única nação a falar português entre os demais países do continente americano, em consequência de seus processos construtivos peculiares ao tempo de sua colonização. Popularmente, diz-se que o Brasil tem vários países dentro de sua magnitude territorial. Falar sobre colonização brasileira é reconhecer que em um país de dimensões continentais como o nosso, cada estado produziu especificidades decorrentes dos seus processos particulares de exploração econômica, conflitos territoriais entre países e composição humana, sendo em comum quanto o último item termos os descendentes de povos originários e de pessoas escravizadas enquanto base na pirâmide social, em virtude do resultado estrutural do racismo produzido pelo sistema colonial moderno.

Após apresentar uma visão geral de como se estruturou a violência colonial na América, volto atenção às questões coloniais peculiares que construíram esse lugar, que para alguns se faz místico, fantasioso e até misterioso. Com propriedade posso dizer que assim como Ivânia Maria Carneiro Vieira (2016) traz que a “Amazônia é uma das poucas porções do Planeta até hoje percebida pelo viés da não compreensão e da rejeição ao que ela é historicamente marcada pela escrita da violência, pela saga de dominação e pela vontade de atender interesses externos” (VIEIRA, 2016, p. 44), é necessário situarmos este território para além do informativo geral, e, diga-se de passagem, que muitos brasileiros não sabem dessa informação, de que a Amazônia brasileira ultrapassa as fronteiras da região Norte do Brasil. A última é composta pelos seguintes estados: Pará, Amapá, Amazonas, Roraima, Acre, Rondônia e Tocantins.

O Norte não é o Nordeste. O Nordeste não é o Norte. Eu sou do Nordeste e já me disseram coitado! Ele mora no fim do mundo, como se fim e começo fossem conceitos filosóficos surgidos por um ideal colono burguês reprodutor de pré noções produzidas pela

modernidade. Foi gente sudestina, sim. Foi nordestino que se acha, falando com meu *piaiês*. Eu não sou coitado, mano. Eu não moro no meio do nada. Eu vim de terra indígena assim como você também, brasileiro. Terra abundante em água doce. Terra de mel de urucu²⁰. Quem é você pra me chamar de coitado. Quem faz o nada não é minha origem, muito menos meu endereço. É o seu olhar de “eu”/”outro” destilando preconceitos sobre mim, sobre nós e sobre você mesmo. Mano! Respeita a minha, a sua, a nossa história. Respeita.

É chegada a hora de tocar em feridas coloniais, diálogo este que muito incomoda a quem presume ser superior, mesmo sendo filho de uma pátria que em contexto histórico e, sobretudo, no tempo atual, faz pouco caso em preservar as suas riquezas para usufruto dos seus filhos ao priorizar uma gestão neoliberal ultraconservadora que prioriza o destruir ao construir: destrói vidas humanas, não compra vacinas, corta bolsas de estudos de cientistas; passa a boiada em nossas florestas, polui os rios, aumenta o preço da energia em troca da construção de hidrelétricas; dizima populações indígenas, mata o povo do corre, da ponte, do morro, da baixada; desmonta o serviço público, dá mais pra quem já tem a mais, demais, eles querem mais, sempre mais; entrega de mão beijada nossas empresas, nosso novo ouro, nossos bens ao capital internacional. Destrói—#elenão e sua laia—destrói.

É preciso fazer da nossa indignação e talvez da minha crença utópica em continuar, dia após dia, a acreditar no poder revolucionário da ciência e da educação: o “mote” para seguir adiante. Luto por propósito e em meio ao caos não me rendo ao fazer do preconceito que me incomodava ao falar sobre meu novo lugar de morada—território esse que já apreciava antes de virar residente—meu campo de batalha rumo a um desconstruir educacional, decolonial e acadêmico, assim como Catherine Walsh (2014) pensa os processos de libertação rumo a uma pedagogia que seja decolonial associada a uma decolonialidade que seja pedagógica. É na produção de resistências contra a modernidade que se faz possível desconstruir um eurocentrismo que invalida nossas formas de existir, viver, pensar e produzir. *Rexista* latino americano, sejamos nós.

Ademais, também entendia que era preciso trazer no corpo textual elementos do que se é este todo em biodiversidade e natureza (a Amazônia enquanto cenário territorial das histórias de Marilda, Rejane e Sônia, apresentando-se quase que como um personagem onipresente desta dissertação), mas com vistas à elucidação de uma Amazônia com enfoque em sua parte litorânea

²⁰ “Uruçu é uma palavra que vem do tupi “*airu su*”, que nessa língua indígena significa “*abelha grande*”. Essa nomenclatura está relacionada com diversas abelhas do mesmo gênero, encontradas não só no Nordeste, mas também na região Norte”. Disponível:<https://www.cpt.com.br/cursos-criacaodeabelhas/artigos/abelhas-sem-ferrao-urucu-melipona-scutellaris>.

amapaense, permeada por vivências cotidianas plurais e urbanas, estas proporcionadas pela atuação conjunta e em parceria desse nós acadêmico textual entre mim, Sueli e as sujeitas de pesquisas. A trilha deste caminho insurgia como melhor maneira para ser possível quebrar estereótipos distorcidos pelo pensamento colonial dominante quanto ao residir e construir trajetórias de vida em estado amazônico, entrelaçado por suas peculiaridades, mas fora do espectro esperado pelo olhar colonial reprodutor de preconceitos e subalternidades, que transpassam o ser e alcançam suas origens territoriais.

Se há centros econômicos de desenvolvimento a nível nacional, as produções de sentidos atravessam as localidades onde os herdeiros do poder império colonial prosperam enquanto pertencentes às “terras prósperas”, as quais no nosso país centram-se no eixo sudeste e sul, o que resulta num olhar inferior às terras amazônicas e nordestinas adjetivadas como “local atrasado, sem perspectiva, de gente preguiçosa, terra de índio, lugar de negro, de mulher vulgar, onde só tem seca”, etc. É pelo olhar colonial que se observa o vislumbre de Milton Santos (1999) ao conceber vida aos territórios, por não serem somente espaços físicos delimitados por fronteiras, e sim, em seu sentido simbólico e cultural, espaços de poder que atravessam os humanos pelas experiências e históricos de formação e consolidação. Para o autor:

A territorialidade não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos. Afinal, o território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, moramos, mas também um dado simbólico, sem o qual não se pode falar de territorialidade (SANTOS, 1999, p.10).

Em semelhante perspectiva, Little (2004) traz que “um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social o que implica que todo território é um produto histórico de processos sociais e políticos” (LITTLE, 2004, p. 254); nesse diapasão, pessoas são construtos dos passos e dos espaços de onde advieram seus ancestrais junto a seus enlances constitutivos familiares. Em continuidade, por uma perspectiva social, nossas origens territoriais também nos marcam enquanto pertencentes a um grupo específico; individualmente, molda nossas referências de existir, nossos hábitos, tradições, linguagem, festividades, costumes, etc.

Pensar em região Norte enquanto Amazônia por um viés colonial, que desqualifica a existência de humanidades e territorialidades múltiplas em uma extensão territorial que hoje corresponde a mais da metade do território brasileiro é esvaziar de sentidos as pluralidades nossas que são resultantes dos saberes e tradições de nossos povos originários, junto ao povo preto que aqui estando escravizado produziu resistências contra colonizatórias. Não digo que

se faz preciso, e sim, que se faz necessário reeducarmos nossos olhares sobre quem somos, ainda que esse processo seja demorado; assim, talvez consigamos diminuir as amarras coloniais que tanto nos prejudicam enquanto todo social.

Little (2004) também traz que “a análise territorial de determinado grupo social prescinde de uma análise histórica que averigüe os contextos específicos—com suas defesas e reafirmações—que insurgiram em um território” (LITTLE, 2004, p. 253). A conduta de simplificar a Amazônia a esta fantasia de lugar selvagem que precisa modernizar-se remete à remodelagem do discurso colonial daqueles que chegaram e assim disseram: descobrimos esse lugar novo ao qual daremos o nome de Brasil. Descobrir o que era povoado? Logo após, industrializar? Modernizar para gerar emprego? Desapropriar, desmatar para desenvolver?

A esse instante, faço-me consciente na tentativa de desmistificar essa ideia inerente de que ao moderno e desenvolvido há um discurso que coaduna com a vontade de concessão de reais melhorias a nós enquanto todo social (humanos e natureza). Referencio Ivânia Maria Carneiro Vieira (2016) quanto a expressão ainda evidente do que se é essa Amazônia, infelizmente, ainda permeada por discursos coloniais que desconsideram e invisibilizam as múltiplas realidades que a formam não em unidade, porém, em multiplicidades humanas e territoriais. Assim segue:

A Amazônia, por esse imaginário, estaria condicionada aos efeitos de um determinado registro imagético da *grande paisagem* compacta a ser domada. Uma concepção ainda em sintonia com os universais configurados a partir dos relatos da conquista da América como os escritos de Cristóvão Colombo, em 25 de novembro e 16 de dezembro de 1492, que apresentam visão generalizante das coisas e do humano amazônicos (VIEIRA, 2016, p.44)

Em contrapartida a esse ideal imaginário coletivo de que a Amazônia ainda é um todo não moderno e atrasado, discurso esse replicado involuntariamente por um povo que não tem dimensão do que se é a Amazônia; o que prejudica um engajamento coletivo quanto a exigir o respeito, atenção e práticas políticas que comunguem em discutir seriamente as demandas e problemáticas comuns e atinentes a este lugar. Assim é que se legitimam práticas governamentais destrutivas contra aqueles que hoje muito mais que vivem: necessitam deste território condizente com uma oferta de dignidade humana mínima ao seu povo, uma vez que tanto populações que dependem da floresta, quanto aqueles residentes nas urbanidades desse lugar, veem-se ainda impregnados por discursos vazios quanto ao que são, e não ao que fazem, produzem ou precisam. Por esta perspectiva é que o professor amazônico Rennan Freitas Pinto (2005) traz que:

A Amazônia como um dos espaços mais característicos do Novo Mundo esteve, desde o início da construção da filosofia do mundo moderno, presente nas reflexões em torno

de temas como o surgimento da sociedade e do Estado, do reconhecimento da desigualdade entre os homens e os povos, das novas geografias, e continua a fornecer alimento para a recriação de novas polarizações, como a recriação do bom selvagem em ideias com a de “povos da floresta” e de “ribeirinhos”, portanto, de um novo romantismo social. Nessa mesma ordem de questões é possível ainda lembrar que o surgimento de algumas das novas ciências e epistemes representativas do modo de pensar moderno tem, em algum grau, relações com a incorporação do Novo Mundo e da diversidade da geografia humana aos quadros de referência inaugurais desses novos campos do pensar. Apenas para exemplificar, hoje, quando se fala em Amazônia, estamos diante da produção de um novo senso comum sustentado pelas noções de meio ambiente, biodiversidade, sociodiversidade, desenvolvimento sustentável, populações ribeirinhas, povos da floresta, que são as expressões correntes e presentes em praticamente todos os escritos que têm sido produzidos sobre a região e que frequentemente carregam consigo conteúdos de imobilismo social e conservadorismo romântico, quando se trata sobretudo de lidar com a situação e o destino das populações locais. (PINTO, 2005, p.99)

Se ocorre a idealização nacional de uma região inteira, presume-se que há uma relação de poder na qual os pertencentes a localidades tidas como “atrasadas” passam por processos locais de invisibilidade no que possuem de positivo, como também na denúncia de violações de direitos humanos. Volto a citar a ocorrência do apagão no Amapá, em novembro de 2020, como forma de sair da teoria e exemplificar como até quando ocorre o inadmissível, quanto a pensar uma situação humanitária, há uma demora de preocupação nacional pela ausência de consideração de que há vidas em territórios que desde a colonização foram projetados para serem explorados.

Ademais, há um sentido simbólico que atravessa em maior ou menor grau as estruturas sociais projetadas a fazer uma sociedade não pensar sobre algo associado a uma ideia desenvolvimentista de pensar localidades pactuadas a ferro, fogo e sangue com os males do capital. O poder que para Foucault (2014) ultrapassa a esfera econômica do Estado e contorna as relações sociais como um todo é entendido “não como um objeto natural ou uma coisa e sim como uma prática social construída historicamente” (FOUCAULT, 2014, p.12).

Nessa toada, volto minha atenção a pensar sobre como é intrínseca a associação de poder a nível regional no Brasil ao sudeste, atravessamento este que sequer define as pessoas que lá pertencem enquanto sudestinos ao modo geral, assim como eu e meus “irmãos” do norte e do nordeste somos definidos como nordestinos ou nortistas, às vezes nos localizando erroneamente até em nossas regionalidades aonde quer que pisemos no eixo sudeste e sul do Brasil. Quem é de São Paulo é de São Paulo, quem é do Rio de Janeiro é do Rio, que é de Minas Gerais é Mineiro, quem é do Espírito Santo é Capixaba, mas não projetamos essas pessoas primeiramente como sudestinas para depois as definirmos por seus territórios de origem, porque a eles reserva-se o privilégio de não haver o atravessamento da regionalidade como fator de diferenciação, fato que deve ser considerado ao falarmos de subalternidades, que derivadas da

colonialidade, também produzem preconceitos localizados em nossa nação continental a nível regional-local.

Retomo o episódio fatídico do apagão no Amapá como maneira de provocar a reflexão sobre o nosso pensar pelas nossas origens, que são latino americanas, e aprendi isso cotidianamente ao viver na Amazônia litorânea brasileira, percebendo-me enquanto um ser humano em (des) construção, que pela primeira vez sentia um existir melhor conectado aos demais países da América Latina, sobretudo por fazer a Amazônia brasileira fronteira com países latino americanos outros, a exemplo de Colômbia, Peru, Bolívia e a própria Guiana Francesa, território colonial francês ultramarino fronteiro com o Estado do Amapá, o que propiciava-me experimentar um existir brasileiro possuinte de forte influência dos intercâmbios culturais produzidos por estas latinidades que nos formam, sobretudo, nos igualando como unidade—latinos—ao sairmos do nosso país de origem para nações tidas como “desenvolvidas” pelo padrão eurocêntrico de qualificar o mundo.

Ao pensar esse projeto-sonho de dissertação junto a Sueli, foi extremamente motivador ouvir dela que era preciso falarmos de territorialidade como fator de subalternidade em nosso país, porque já antes de me instalar na capital Macapá, em muito me incomodava a expressão de “desvalor” vinda de alguns sobre meu novo lugar de morada. Sabia que havia uma missão de visibilizar este território de que também sabia pouco, mas passava a averiguá-lo por uma perspectiva anticolonial.

Em complemento a essa invisibilidade existente para com a região amazônica, senti-me contemplado sobre o que vinha a produzir e desvendar por aqui ao ouvir Gaby Amarantos expressar-se sobre esta negligência existencial contra aqueles que vivem no norte do país, e por mais difícil que possa parecer, mudar esses conceitos seculares e tão enraizados em nosso seio social são propósitos deste trabalho: as histórias de vidas das sujeitas de pesquisas adiante narradas por elas e falas como a de Gaby são instrumentos capazes de fomentar debates sobre questões essenciais para nós enquanto todo. Leia como se escutasse alguém se expressar indignado por ser sozinho em uma luta que deveria ser conjunta:

É sobre essa negligência à região NORTE que eu tanto falo, o Amapá em estado de calamidade pública e nada na mídia. Parem de tratar as pessoas lá de cima com exclusão, nos respeitem, tem uma nação potente que ã aguenta mais esse descaso. A gente faz parte desse país sudestecêntrico (AMARANTOS, G. Publicação via Twitter, 06 de novembro de 2020)²¹.

²¹ Twitter de @gabyamarantos, em 06 de novembro de 2020. Disponível em: https://twitter.com/GabyAmarantos/status/1324687191889584131?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1324687191889584131%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fd-4742336794243780580.ampproject.net%2F2107092322000%2Fframe.html Último acesso em 14 oct 2022

Afirmativas produzidas pelo colonizador, ao tempo do experimento de invasão das Américas, reduziram as pluralidades de vidas e a desumanização de existirem por um termo reducionista colonial ditado como ser a partir da biologia. Eis a justificativa da barbárie colonial e seus desdobramentos contra minorias outras na linha histórica evolutiva pelo ser; ser negro, disse o colonizador; ser índio, ele também falou; ser do que falaram ser América, falou, e depois ainda falou que não era Norte América, era Sul, Central, Latina, abaixo da linha do equador; para dizer que havia americanos e os outros; é que para eles abaixo nada presta, a não ser que seja para invadir, saquear, estuprar. Mudou de lá para cá? Será?

Opto em falar por mim, localizado ao meio, sem sequer saber se resido no Norte ou no Sul do mundo, a pensar que Macapá é cortada pela linha do equador. A essa invenção moderna não me atenho. Prefiro me apegar ao que meu conterrâneo Antônio Bispo dos Santos (2015), defensor da oralidade e dos saberes ancestrais, traz quanto a produzir contra colonizações a fim de promover resistências à estrutura colonial brasileira. Ao falar sobre os nomes pensados pelos colonizadores portugueses até chegar à eleição de Brasil²² e sobre a redução de pluralidade de vidas a uma unidade inferior, surge a domesticação, na visão do autor, como técnica colonial exploratória quanto a aquilo elegível pelo “eu” colonial como “outro”. Nessa tônica, aí reside a inferiorização territorial sob o viés de uma nação que é atravessada por ranços coloniais, os quais, além de subjugar humanos pelas vertentes interseccionais que a colonialidade produz, também reduz pluralidade de territórios a uma unidade idealizada aos moldes do colonizador, que sempre lançará um olhar exploratório sobre um todo. Repito, o Norte não é um todo imagético colonial, é um complexo de relações sociais, humanas, culturais sobre uma vastidão de territórios plurais, urbanos, mistos, peculiares etc. Sobre o assunto Antônio Bispo dos Santos (2015) traz que:

Os colonizadores, ao generalizarem índios apenas como índios, desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar (SANTOS, 2015, p.27)

Catherine Walsh (2014), assim como Antonio Bispo dos Santos (2015), dialoga quanto ao colonialismo denominando-o como invasão colonial imperial e apresenta a América por seu nome originário cultuado pelos povos que a habitavam, os quais a chamavam de terras de *Abya*

²² Antonio Bispo dos Santos (2015) traz que os povos tupis chamavam o território ao qual vivia de pindorama (terra das palmeiras), utilizando tal expressão ao se referir aos povos originários ao longo de sua obra colonização e quilombo: modos e significações como forma de afirmar o processo de se pertencer territorialmente pela força da ancestralidade.

*Yala*²³, saindo em defesa de um projeto pedagógico no qual a decolonialidade, a ancestralidade, a oralidade e o diálogo não são somente métodos epistêmicos metodológicos; são expressões cotidianas de existência; em singularidades, entre ambos, autores outros aqui citados, eu, Sueli, as personagens principais deste estudo e muitos outros e outras companheiras de jornada—são tantos que nem arrisco nominar, indo desde colegas da primeira turma da Pós Graduação em Direitos Humanos Esperança Garcia²⁴ até tocadores de caixas de Marabaixo junto a marabaxeiras em rodas festivas por Macapá—, é no olhar a vida através da lente decolonial em suas nuances cotidianas que se faz possível o (des) fazer, (des) pensar, (des) construir, (des) atar os nós coloniais que ainda não foram totalmente arrebitados em nosso país. Há muito mais nós na Amazônia do que você possa imaginar. Se você aqui chegou, continue. Veja mais do que são nós.

2. 2 Amazônia, Macapá, Amapá: um mar de água doce de dimensões oceânicas

Eu sou um corpo só, tem cor, tem corte e a história do meu lugar; eu sou a minha própria embarcação, sou minha própria sorte, nesta cidade cinza (Luna, Luedji, 2016)

Macapá é cinza. O cinza mais lindo que eu já vi. Todo piauiense ama um tempo cinza. Tem coisa mais bonita que um tempo que tá bonito pra chover? Quem é solar não entende como se vê beleza num tempo cinza, mas o piauiense vê, e como vê. Macapá tem chuva quase que todo dia até mais ou menos fim de julho, comecinho de agosto. E eu já vou ficando triste ao lembrar que minha companheira de todo dia se despede pra abrir passagem pra um sol que só não é tão quente quanto o sol de Teresina. Teresina não tem sol, tem sóis. Mas quando o verão chega Macapá virá um alaranjado sem fim e formam-se praias de água doce deliciosas para passar horas a fio somente em compromisso com a natureza.

²³ Abya Yala na língua do povo Kuna significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Último acesso em 14 oct 2022

²⁴ A Pós-Graduação em Direitos Humanos Esperança Garcia é uma pós-graduação *lato sensu* que está em sua quinta turma e é ofertada pela Faculdade Ademar Rosado, localizada na capital do Piauí. Nomeada com inspiração em Esperança Garcia, símbolo piauiense do movimento de Direitos Humanos no Brasil, esta mulher escravizada, que viveu no interior do Piauí e ao século XVIII pleiteou sua liberdade através de carta escrita por si e direcionada ao rei de Portugal – hoje reconhecida como primeira advogada pela Ordem dos Advogados do Brasil no Estado do Piauí – representa um símbolo para a promoção de direitos humanos, justiça social e conforme Sousa e Silva (2017) reflete a resistência na luta por direitos. Ademais, minha jornada acadêmica em torno de debates decoloniais iniciou-se ao pertencer a 1ª turma da especialização em comento, momento ao qual pude compreender, aprender e partilhar leituras com episteme feminista, racial, técnicas de pesquisa alternativas ao padrão eurocêntrico de fazer ciência e métodos contra coloniais (BISPO, 2015) de feitura social e acadêmica.

Adiante, ao aqui pisar, de imediato e já no avião, eu amei o Amazonas. Depois a farofa, e aí eu descobri que todas as farofas que já tinha comido na vida não eram parecidas com a farofa que vinha da farinha do Amapá. Depois eu vi crianças brincando em praças sem eletrônicos. Praças com vida, com casais de namorados de gêneros diversos, piqueniques e bandos de pássaros de todas as cores, os quais não estranhavam em seus habitats a presença de humanos. Aí, eu amei o açaí e o filhote²⁵, o que logo virou um vício gastronômico. Eu descobri que o açaí do Amapá era o melhor do Brasil antes de me dizerem que era isso mesmo. Daí eu amei o povo hospitaleiro que dizia “seja bem-vindo ao Amapá” a cada *uber* que pegava e as sonoridades, músicas e ritmos afro latino amazônicos que ouvia em bares, restaurantes, eventos públicos, festas ou até pelas vizinhanças.

Eu amei a castanha do Pará fresquinha, leitosa e todos os derivados delas, principalmente os sorvetes; e de tanto amá-los, foi inevitável não alugar o apartamento com paredes de madeira localizado em cima da melhor sorveteria da cidade; a *Samaúma*²⁶ na orla da cidade, a liberdade das mulheres em falarem de sexo sem tabus, o sorriso do José, a criança indígena mais linda que já vi na vida e que acendeu em mim uma possibilidade de quem sabe, um dia, eu desenvolver uma paternidade responsável; José, nos fins de tarde alaranjados do céu amapaense, ficava na curta calçada de sua casa junto a sua irmã Eloah, a última de uma curiosidade sem fim sobre a vida e de uma personalidade admirável quanto ao que queria e não queria.

O vai e vem dos navios que me inquietavam ao pensar: o que será que está acontecendo lá dentro? Quem será que estará ali e a fazer o quê? Será que lá tem música? Será que rola uma cerveja? Quase como uma antítese, era um maquinário tão grande e admirável andando lentamente, que observado passava a ser somente um ponto minúsculo na imensidão oceânica do rio-mar, que em suas marés baixas cria faixas de areia úmidas, que são ocupadas por jogadores de *futlama*—a famosa modalidade esportiva que se pratica nas margens do Amazonas em Macapá—praticantes de kitesurf e transeuntes a sua beira e que em suas marés altas produzem ondas que dão banho nos passantes que andam na orla.

²⁵ Trata-se de um peixe de água doce encontrado na região amazônica presente nas bacias do Araguaia e do Amazonas, sobretudo, em sua costa litorânea, sendo bastante famoso na gastronomia do Pará e do Amapá. Disponível em: <https://animais.culturamix.com/informacoes/qual-e-o-nome-do-peixe-filhote-onde-eles-vivem> Último acesso: 14 oct 2022

²⁶ Samaúma ou Sumaúma (Ceiba pentrandia) é uma árvore encontrada na Amazônia. É considerada sagrada para aos antigos povos “maia” e os que habitam as florestas. Disponível em: <https://animais.culturamix.com/informacoes/qual-e-o-nome-do-peixe-filhote-onde-eles-vivem>. Último acesso: 14 oct 2022

Continuamente, amei também os túneis verdes formados pelas inúmeras mangueiras dispostas no decorrer da avenida principal da cidade—coincidentemente meu endereço, onde ao entorno dispõem-se ao mínimo cinco mangueiras—e os barulhos produzidos pelas chuvas de mangas no começo do inverno amazônico; as calçadas floridas a formar tapetes cor de rosa abaixo dos pés de jambo, após o findar das temporadas de chuvas contínuas e perenes (entre os meses de maio, junho e julho), o tremor na boca do jambu²⁷, o tucupi²⁸ fervente, o sotaque chiado tucuju repetindo “mana, mano, mana, mano”, a beleza tucuju em tons únicos de pele nos corpos entroncados dos meninos, os sorrisos das moças afirmando suas identidades étnicas na naturalidade dos seus cabelos, os sons ecoados dos batuques, caixas e tambores, o colorido das saias, o vislumbrar das bandeiras ateadas, as rodas de samba.

Muito encantamento em curta descrição. Permissão. Permitti-me, um pouquinho, todo dia, ir amando essa Amazônia, sendo eu residente da capital do Amapá, ainda que em alguns momentos ainda fossem fortes a saudade e as vivências inerentes a minha territorialidade nordestina piauiense. Dentre ser do cerrado e percorrer uma jornada de treze anos na capital mafrense²⁹: quente, ardente e por vezes conflitante para meus ideais éticos e estéticos, a Amazônia real e seu dia a dia foram minhas parceiras de reencontro e reapreciação da beleza neste processo que culminou nesse todo textual e que me construiu um novo: humano, educador, indivíduo, cientista, profissional, adulto e artista.

O Amapá pertence à região litorânea da Amazônia brasileira. Macapá é sua capital e um dos 16 (dezesesseis) municípios que o compõe. Antes da Constituição Federal de 1988, figurava como Território Federal do Estado do Pará. É um Estado que, no imaginário nacional, ocupa uma espécie de não-lugar, vez que, por estar localizado no extremo Norte do país, situa-se longe do eixo econômico brasileiro e parece não se moldar estruturalmente àquilo que é visto como desenvolvido pelo olhar moderno capitalista. Mas o Amapá existe e eu posso provar que por uma perspectiva contra colonial ele tem muito a falar sobre o que é existir em nome de um pertencer amazônico singular, que não quer ser outro além dele mesmo, com os cuidados que um território e seu povo merecem.

²⁷ O jambu é uma planta muito comum de ser encontrada no Norte do Brasil, principalmente no estado do Pará, famosa pelo efeito de adormecer a boca, sendo suas folhas parecidas com as folhas de couve. Sua característica mais marcante é a dormência que causa na mucosa da boca. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/07/18/jambu-conheca-os-beneficios-da-erva-paraense>. Último acesso em 14 oct 2022

²⁸ O tucupi é um líquido fermentado extraído da mandioca-brava, bastante aromático. No processo de produção, a raiz é ralada e espremida, o caldo remanescente separado do amido por meio da decantação e depois cozido com temperos, até se transformar no tucupi. Disponível em: <https://revistacasaejardim.globo.com/Casa-e-Comida/Receitas/Ingredientes/noticia/2021/01/tucupi-iguaria-do-norte-brasileiro-e-receitascomingrediente.html>. Último acesso em 14 oct 2022

²⁹ Mafrense é um dos adjetivos que denomina os naturais Teresina, a capital do Piauí.

Dentro de suas diferenças, é importante salientar que na unicidade de ser tão peculiar, sobretudo por suas influências oceânicas (o maior rio do mundo que rodeia o Amapá tem sua vazão no Atlântico), fronteiriças (o Amapá faz fronteira com a Guiana Francesa e o Suriname) e amazônicas (em floresta, cultura e resistências dos povos originários unidos ao povo africano que aqui chegou), há uma pluralidade de existências diversas, relevantes e significativas. Ademais, para além disso, o Amapá representa a parte de um todo que precisa ser reverberado, não somente por ele, mas para toda a região amazônica existente, e que precisa ser reconhecido em sua multiplicidade, e não somente em relatos ou noticiários de que precisamos salvar a floresta.

Não. Eu digo não. Como eu posso pensar em salvar a floresta se eu sequer sei que não é só floresta que aqui existe? Que ordem de discurso moderna é essa que esquece que aqui tivemos povos pré-colombianos, história própria, migrações, influências culturais diversas, etc.? Qual sociedade avança pensando em proteger um bem natural para um todo sem ouvir o que o povo que sempre ali esteve sabe sobre seu lugar? Como avançar enquanto sociedade brasileira, sem sequer reconhecer que uma região inteira é composta e possui territorialidades individualizadas em formas de viver, que não se limitam a antítese de viver-se na contemporaneidade, acreditando que o desenvolvimento precisa chegar em localidades, sem sequer questionar como as pessoas daqui vivem?

Sei e sinto que assim como o Piauí no Nordeste, o Amapá no Norte sofre um pouco mais sobre ser visto como o pior do pior. O lixo de Gonzalez (1984) que precisa falar e numa boa a fim de promoção e expansão de direitos humanos. Mas também sei que quase todas as territorialidades da nossa Amazônia passam pelo crivo do não existir, do não-lugar, do desconhecido que se faz proposital a fim de perpetuar um olhar exploratório capitalista sobre um todo em que humanos não possam ser reconhecidos como sujeito de direitos em plenitude. Quanto a este parâmetro de exploração, a geógrafa brasileira Bertha Becker (2005) traz que:

A Amazônia, o Brasil, e os demais países latino-americanos são as mais antigas periferias do sistema mundial capitalista. Seu povoamento e desenvolvimento foram fundados de acordo com o paradigma de relação sociedade-natureza, que Kenneth Boulding denomina de economia de fronteira, significando com isso que o crescimento econômico é visto como linear e infinito, é baseado na contínua incorporação de terra e de recursos naturais, que são também percebidos como infinitos. Esse paradigma da economia de fronteira realmente caracteriza toda a formação latino-americana (Becker, 2005, p.72).

Lyra Filho (1984) apresenta que são nas experiências pluralistas observadas nas histórias dos locais que se expande a promoção de direitos humanos. São nas *Amazônias* humanas que as existências locais da Amazônia amapaense apresentam um leque variado de

tipos de gente. Pensando no marco jurídico da diferença e não da igualdade, Warat (1992) propõe que a forma de se pensar a diferença não deve partir de uma premissa que busque igualdade. Em nome da igualdade, elimina-se o direito à diferença e invisibilizam-se histórias e vidas, assim como a realidade do povo tucuju. É necessário lutar pela diferença a partir da ideia de pensar o outro fora do espectro colonizador dominante. Ainda sobre o autor, é imprescindível ter em mente que é no reconhecimento das diferenças que se promove justiça social, considerando as necessidades locais de um povo a partir de como este se constrói e reside.

Pelo direito de produzir outras narrativas e por entender que é na valorização da diferença que se ergue o entendimento a respeito de que é na multiculturalidade que as humanidades e seus territórios devem pautar suas formas de se entenderem, na tentativa de não se furtar a um ideal de vida que se ponha a plena obediência aos interesses modernos capitalistas, estes derivados de um sistema colonial que se encontra intrínseco em nosso pensar e agir cotidiano: dessa forma, se faz necessário não somente detectar problemas, mas elevar as qualidades locais a categoria de louváveis. Não há nada mais decolonial do que amar-se a si e aos seus territórios, ao ponto de incomodar a *outridade* que sempre espera uma correspondência de expectativas padronizadas, repetidas, não refletidas e idealizadas a um modelo de existir impregnado de colonialidade.

O Amapá foge ao processo moderno de existir dentro da perspectiva modernidade-colonialidade, processo este que ainda hoje configura as relações de poder. Para Quijano (2005), o eurocentrismo ainda é a premissa universal do que é ditado como o melhor do mundo. É cediço que o modelo educacional que conta a história do mundo pelo viés do descobrimento europeu molda-nos enquanto todo social a busca incessante daquilo que agregue a nós pertencas brancas. Se há um primeiro mundo é porque alguém elegeu humanos de menor valor a nível territorial. Se existem latinidades, inventou-se que da mesma América partiriam distinções territoriais e entre os territórios as diferenciações individuais permaneceram. Se o ser se entrelaça no pertencer, se das localidades em que nascemos molda-nos sócio, histórica e culturalmente, investiguemos melhor as raízes do Amapá.

A colonização da Amazônia não diferiu do cerne principal objetivado pelo povo europeu em demais localidades nas Américas, que consistiu na invasão e disputa de territórios, super exploração econômica e *objetificação* de indivíduos considerados não humanos pelos colonizadores. Para o historiador Nunes Filho (2009) “a fixação de núcleos coloniais objetivou a conquista e não o povoamento. Por isso, no Amapá mais de cinquenta por cento do território, durante três séculos, foi terra de disputa”. (FILHO, 2009, p.217).

A arquitetura colonial em prédios nos centros históricos das capitais do Amazonas, do Amapá e do Pará reflete as influências diversas dos povos europeus que disputavam esses territórios nos ciclos exploratórios, que são partes componentes da nossa história colonial. Hoje considerado patrimônio histórico cultural material do Amapá, a Fortaleza de São José de Macapá³⁰, única no Brasil preservada sem alteração de sua estrutura original, é o reflexo de como a política imperial portuguesa precavida-se quanto uma possível invasão de outros povos na corrida de “descoberta” e posse ilegítima de “novos mundos”.

As disputas territoriais por parte de povos europeus, à época da colonização, entre eles os franceses, foram estopim para o estabelecimento de fronteiras entre Portugal e França quanto aos limites e faixas territoriais de cada país junto ao território do atual Amapá. Sem mais delongas, e apesar de, durante o processo colonizatório tais acordos não tenham sido plenamente respeitados pelos países, o fato é que nações como o Suriname e territórios como a Guiana Francesa e Guiana Inglesa hoje demonstram como o imperialismo das navegações junto às Américas deixou seus rastros e influências determinantes na composição e formação sociocultural de um povo —que, diga-se de passagem, não são vistos como europeus pelo olhar da *outridade*—que mesmo por suas particularidades, vivem em meio a trânsitos, similaridades e trocas culturais entre Estados. Quando estivermos nas narrativas das personagens, motim central deste estudo, Sônia apresentará em sua história parte da absorção dessas influências, por residir em região fronteiriça com a Guiana Francesa, advinda de seu pertencimento étnico ancestral desta localidade.

Sob aspectos coloniais que fizeram a colonização desta parte territorial do Brasil um lugar tão singular, foi possível, no dia a dia em minhas andanças por Macapá, também reconhecer as convergências socioculturais plurais que tinham raízes em povos tradicionais e a incorporação de elementos de culturas afro diaspóricas advindas dos povos que vieram do continente africano. Associam-se a isso as influências advindas dos colonizadores europeus e os processos de migrações de povos nordestinos (FILHO, 2009) nas ondas estatais desenvolvimentista pensadas pelo Estado capitalista para a região amazônica, as quais

³⁰ A Fortaleza São José de Macapá - tombada pelo Iphan, em 1950, por sua relevância histórica e arquitetônica - foi restaurada pelo governo estadual, com tratamento paisagístico e prospecções arqueológicas e, na mesma época, também ocorreu a restauração da imagem de São José, padroeiro dessa edificação. Idealizada pelos portugueses para defender as terras do extremo norte e erguida pela mão de obra negra e indígena no século XVIII. É uma fortaleza complexa do ponto de vista da engenharia militar, além de possuir grande dimensão quando comparada a outras fortificações brasileiras. Apresenta obras externas de defesa como fosso, redente, revelim e caminho coberto. O endereço é uma das principais referências culturais do Estado e dentre várias atividades, abriga, ainda, uma sala de cinema instalada pelo projeto Cine Iphan. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/ap/pagina/detalhes/522>. Último acesso em 14 oct 2022

produziram correntes migratórias de pessoas vindo em busca de melhores oportunidades de vida para a região em períodos específicos da nossa história³¹.

Quanto às peculiaridades que excepcionam o Amapá em sua constituição social, que se faz plural e mista, Filho (2009) traz que:

A constituição da sociedade amapaense é diferente da maioria dos estados existentes na Amazônia Brasileira. Como podemos observar na formação histórica do Amapá, durante este processo ocorreram migrações de diversos grupos étnicos, como: ameríndios, ingleses, holandeses, franceses, portugueses, africanos, nordestinos, resultando em uma miscelânea de padrões e hábitos, costumes e tradições, formas de organização, diferentes formas de interação com o meio ambiente e com as pessoas (FILHO, 2009, p.226)

Em essência, porém, é manifesto que as heranças ancestrais dos povos africanos trazidos para cá foram determinantes para a consolidação das bases socioculturais amapaenses. Embora a Amazônia tucuju tenha em sua ancestralidade a influência de povos diversos e seja um território onde as migrações ainda sejam recorrentes, é notório o quanto a cultura afro diaspórica dá as caras na apresentação do Amapá para o mundo, assim como Marilda ecoa por sua voz quanto ao reconhecimento da identidade étnica do seu povo enquanto pilar da construção histórica deste lugar: “*se você tira a história do povo negro do Amapá o que sobra? Nada. Não sobra nada*”³².

Os hábitos, costumes, festividades e tradições do povo afro diaspórico estão impregnados no dia a dia do povo tucuju. Assim, ao circular por Macapá, facilmente você se deparará com um trailer a vender alimentos que foram incorporados a gastronomia do

³¹ Para Filho (2009) “os nordestinos chegaram na região durante os ciclos da borracha e na criação do Território Federal do Amapá, em 1943” (FILHO, 2009, p. 226). Em complemento ao autor, sendo essa também a causa e o motivo de ter me tornado residente da Amazônia amapaense, a elevação do Território Federal do Amapá a categoria de Estado fez com que houvesse a necessidade de estruturação de toda uma localidade com serviços públicos e privados, motivo ao qual pessoas de vários locais do Brasil passaram a residir no Amapá em virtude de aprovações em concursos públicos, oportunidades na iniciativa privada ou mesmo para empreender em setores do comércio e serviços. Atualmente, o serviço público é a principal fonte econômica do Estado, o que torna o Amapá uma localidade onde pessoas de diferentes regiões do Brasil instalaram-se aqui e assim puderam contribuir sócio economicamente. Esse pesquisador que fala tenta nesse todo textual fazer sua parte enquanto atual residente da Amazônia tucuju. Por fim, a considerar o que classifico como nova onda migratória ocorrida após a criação do Estado do Amapá, devo citar que o povo do Nordeste compõe a maioria daqueles que aqui chegaram no intuito de recomeçarem suas histórias pela expectativa de melhores oportunidades de vida. Custa-me caro falar sobre meu povo e o quanto de nós – às vezes por necessidade–somos imbuídos de uma coragem de se lançar na vida, dentre metrópoles, cidades pequenas, médias, industriais, garimpos ou rincões deste país em busca daquilo que era uma constante ouvir na minha infância no interior do Piauí: “fulano” foi embora daqui em busca de oportunidade de vida. Sei que não posso fugir muito do que me proponho neste texto, mas reservo este espaço em poucas palavras para agradecer a cada pessoa do Maranhão, do Piauí, do Ceará, do Rio Grande do Norte, da Paraíba, de Pernambuco, de Alagoas, do Sergipe e da Bahia que tiveram a audácia de sair de seus locais de origem e conseguiram recomeçar suas histórias nesta terra próspera e acolhedora da nossa Amazônia brasileira. Com uma emoção peculiar de quem sabe o que é a vida no interior do Nordeste, posso afirmar que ser nordestino é uma das coisas mais lindas que existe na vida. Para mim, a máxima das honrarias.

³² Fala retirada da história de vida da narradora Marilda Costa Soares, a qual será discutida em íntegra na próxima seção.

amazônico tucuju, a exemplo do dendê no vatapá, do quiabo no caruru e da banana da terra frita. A capoeira³³ é salvaguardada no Estado como prática cultural firme e integrante da identidade do seu povo e o Marabaixo³⁴ é a expressão máxima da representação cultural no Amapá, servindo como cartão de visita para a compreensão das raízes étnicas afro brasileiras na Amazônia tucuju; exemplo disso dispõem-se em estátuas que homenageiam personalidades icônicas do Marabaixo, além de apresentações recorrentes em pontos específicos da cidade e eventos públicos. A identidade cabocla, a qual no Amapá e no Pará se confunde com os processos históricos de formação de um povo, ultrapassa a individualidade e em perspectiva contra colonial reverte-se em identidade étnica em que a natureza amazônica brasileira integra-se como meio social compositor do modo de se perceber e de existir de um povo.

No que confere ao seu contingente populacional, o Amapá é composto em sua maioria por pessoas não brancas. Segundo dados do censo de 2010 pelo IBGE apenas 24 % (vinte e quatro por cento) da população amapaense declarava-se branca. Entre pardos, negros, indígenas e outras etnias somam-se os 78 % (setenta e oito por cento) restantes, aos quais pardos e pretos chegam ao percentual de quase 74% (setenta e quatro por cento) do todo populacional de um Estado estimado com um pouco mais de 850.000 (oitocentos e cinquenta) mil habitantes. Ultrapassando números e dados estatísticos, falemos sobre a “cor” do Amapá e as intercorrências que produz fora de um espectro colonial, o qual ainda hoje pensa as complexidades humanas e as especificidades territoriais de quem e de onde elege-se inferior a partir de uma visão unilateral subalterna, que em efeito cascata foi pensada pelo colonizador e reformulada no decorrer do processo histórico, infectando modelos educacionais, fazendo concentrar-se poder não só no sentido materialista, mas também com força para formatar ideias que reproduzidas socialmente, mantém a estrutura social semelhante a justificativa que permitiu a barbárie maior da humanidade: a escravização de povos não europeus.

³³ Reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, a 9ª Sessão do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda aprovou, em novembro de 2014, em Paris, a Roda de Capoeira, um dos símbolos do Brasil mais reconhecidos internacionalmente, como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. O reconhecimento da Roda de Capoeira, pela Unesco, é uma conquista muito importante para a cultura brasileira e expressa a história de resistência negra no Brasil, durante e após a escravidão. Originada no século XVII, em pleno período escravista, desenvolveu-se como forma de sociabilidade e solidariedade entre os africanos escravizados, estratégia para lidarem com o controle e a violência.

³⁴ Conforme informação retirada do site do Iphan, o Marabaixo é expressão cultural de devoção e resistência formado nas tradições, na organização e na identificação cultural entre as comunidades negras do Amapá, inscrita no Livro das Formas de Expressão em novembro de 2018. O nome da manifestação cultural remonta às mortes de negros escravizados em navios negreiros que eram jogados na água. Em sua homenagem, hinos de lamento eram cantados mar abaixo, mar acima. Posteriormente, o Marabaixo se integraria à vivência religiosa das comunidades negras do Amapá, que o realizavam quando, por meio de promessas, alcançavam as graças pedidas às suas entidades de devoção. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941>.

O Amapá é um território de raízes negras e mais da metade de sua população situa-se entre as cidades de Macapá e Santana. Sobre a presença do povo africano em terras tucujus, a professora Piedade Lino Videira (2009) traz que:

Os registros históricos revelam que a presença do africano no Amapá começou no início do século XVII, com escravos negros trazidos por várias ilhas de comercialização, tanto do Pará como da região setentrional da América do Sul, via Caribe. Eram adquiridos por donos de fazenda de gado, de propriedades com exploração de produtos extrativos e de agricultura ou usinas de beneficiamento, ou ainda para serviços de comércio e de construção (VIDEIRA, 2009, p. 50)

Macapá se reveste como a capital do meio do mundo, sendo a única no Brasil cujo acesso só ocorre por meio de barco ou avião. Como forma de não somente descrever sobre como é Macapá—recomendo-lhe, após ler este trabalho, colocá-la em sua rota de viagens—retomo as rédeas da decolonialidade para melhor apresentar suas potencialidades por espectros históricos culturais nos quais é possível vislumbrar resistências que a fazem *reexistir* ao seu modo e com enaltecimento de suas originalidades ancestrais. Ademais, como forma de delimitar os aspectos que serão o norte para a finalização deste tópico, apresentarei algumas representações sobre a Amazônia amapaense a partir da minha perspectiva enquanto atual residente na capital do Amapá.

E é no vai e vem das ondas do rio-mar Amazonas que se estabelecem as dinâmicas sociais correlacionadas às vivências territoriais na Amazônia amapaense. Poucos meses após minha inserção no cotidiano tucuju identificava que os endereços situados nas cidades interioranas amapaenses possuíam como referências não ruas ou pontos comerciais e sim as margens dos rios; em consequente, somente no território amazônico do Amapá, o Amazonas formava mais de uma centena de outros rios, estes principais sustentos de boa parte da população que reside em seus arredores, em que se faz possível a extração do principal alimento animal da região: o peixe.

Também é o Amazonas a rota de viagem para acesso a ilhas paraenses das quais se extrai o melhor açaí do Brasil. Navegar o rio-mar consiste no ir e vir dentre moradores que vendem produtos naturais amazônicos como o cupuaçu, a bacaba e o açaí; no caminho dos sonhos de estudantes que passam a residir em cidades amazônicas com o intuito de estudarem ou, tão somente, nos caminhos a navegar passageiros desfrutando das águas barrentas das ilhas amazônicas. De sua imensidão, é da evaporação das suas águas que se formam os lençóis aquáticos pluviais responsáveis pela formação de boa parte das nuvens carregadas de chuvas a serem distribuídas para as demais regiões do Brasil.

Ainda sobre o Amazonas, o processo de se contar a história da colonização na Amazônia tem suas águas como protagonista para a formação do Estado do Grão-Pará (nome que era conhecido o Pará na época colonial e imperial), as margens da baía do Guajará, em Belém, onde ainda vigora o mercado Ver-O-Peso, complexo cultural símbolo da cidade de Belém, detentor da maior feira livre aberta da América Latina. Na contemporaneidade, as suas margens, em Macapá, há a maior e mais viva orla da região Norte do Brasil, localidade onde dispõem se parques, feiras, bares, restaurantes, galerias de arte, quadra de esportes, academias abertas, cafés, passeio público central e um vai e vem diário de pessoas a ali circular com forte interatividade social.

Ciente de que há uma forte relação entre os elementos da natureza na composição e formação não só do Amapá e suas cidades, mas de demais localidades da nossa Amazônia brasileira, como modo de encerrar esta parte textual, em que me desdobrei em apresentar visualizações sobre a Amazônia amapaense em contextos históricos e socioculturais, apresento-os, brevemente, a mais difundida pertença sociocultural tucuju—o Marabaixo— como forma de vislumbre de um fazer afro diaspórico o qual, na Amazônia tucuju, resiste a força dos tempos modernos, transmite-se de geração em geração e vangloria a herança cultural daqueles que objetificados pelo projeto moderno colonial deixaram seus rastros humanos naquilo que o colonizador foi incapaz de colonizar: o pensamento.

Eis que na produção teórica “Marabaixo: dança afrodescendente significando a identidade étnica do negro amapaense”, Piedade Lino Videira (2009) traz que “em relação ao significado do nome Marabaixo, os depoimentos deixam claro que pouco se sabe a respeito de sua origem, muito embora possa lembra a penosa travessia dos africanos nas naus escravistas mar-a-baixo” (VIDEIRA, 2009, p.99). A junção das palavras que nomeia este que é um dos maiores patrimônios históricos culturais brasileiros—o Marabaixo—a quem o vislumbra sem vivenciá-lo reconhece-o de imediato como uma dança. Além, a quem a ele pertence vai além.

O elo. O Marabaixo é o elo a honrar os povos africanos que não completaram a travessia até terras *Brasis*. Desceram pelo Atlântico: mar abaixo. Em honraria, vivem pela entonação das vozes nos ladrões³⁵ que entoam os cantos de lamento e festejam a ancestralidade afro diaspórica junto a um modo de se construir laços familiares que vão para além da consanguinidade. Piedade Lino Videira (2009) correlaciona o Marabaixo ao campo da “construção de um território social e político pautado no desejo de seu povo e na força da tradição cultural de base africana” (VIDEIRA, 2009, p. 89).

³⁵ Ladrões são os versos que compõem as cantigas de Marabaixo (Videira, 2009, p.89).

No bordado infinito que une tempos pretéritos à contemporaneidade, os quais ainda não nos permitem viver sem as mazelas produzidas pelo sistema moderno capitalista, é imprescindível pensar na tecnologia de resistência ancestral em que o Marabaixo é, ao considerarmos que o mesmo resistiu e resiste a contracorrente da repulsa sócio dominante de elementos culturais destoantes do padrão moderno eurocêntrico. Em um país como o Brasil, no qual o racismo estrutural opera denotando efeito negativo às manifestações e territorialidades afrobrasileiras, ter um Estado na Amazônia que representa-se em grandiosidade por uma identidade cultural de raízes negras é a concretude da força advinda da luta secular e geracional de um povo que não se rende aos ditames capitalistas advindos da modernidade-colonialidade.

Ao se decretar o primeiro isolamento social, em março de 2020, motivado pela pandemia de COVID-19, veio-me o desespero de imaginar como esse projeto de pesquisa seria desenvolvido sem os sentidos os quais pudessem me aproximar de todas as vivências que dariam um sentido imagético palpável aos leitores. Lembro de pensar como seria não poder desfrutar do ciclo do Marabaixo³⁶ no meu primeiro ano aqui e como meu campo estaria prejudicado pelo distanciamento social imposto pela crise sanitária global.

Escrevo este parágrafo de setembro de 2021, já vacinado e após ter ido a uma roda de Marabaixo no espaço Sankofa, local destinado a manifestações culturais afro-brasileiras em Macapá, e reitero que apesar do intervalo de quase dois anos sem ir em uma roda assim, foi possível, com olhar mais apurado e maior arcabouço teórico, reconhecer as dinâmicas sociais envoltas não apenas no dançar e cantar pelas pessoas que ali compunha o grupo; ademais, por um viés micro sociológico, coexistia ali uma costura interseccional entre pessoas com semelhantes pertencas territoriais e identidades étnicas.

Piedade Lino Videira (2014) eleva o Marabaixo—dança de base africana—à categoria de tradição e aduz que: “dançar, na cultura negra e no Marabaixo, não significa um conjunto de gestos aleatórios, tampouco movimentar o corpo apenas para passar o tempo, e por conseguinte, distrair-se” (VIDEIRA, 2014, p. 18). O movimento circular na roda, o balançar das saias, o arrastar dos pés ao chão, o rufo dos tambores e o ecoar dos cantos—a voz, a maior arma daqueles que hoje pertencem a uma minoria étnica e lutam contra uma estruturação social

³⁶ O Marabaixo é uma tradição afro-amapaense festivo/religiosa que une ciclos geracionais num período anual chamado de Ciclo do Marabaixo, que acontece logo após os festejos religiosos da Quaresma e Semana Santa dentro da religião católica. O primeiro Marabaixo, da área urbana de Macapá, acontece no Sábado de Aleluia no bairro da Favela, e no domingo de Páscoa no bairro do Laguinho. O festejo do Marabaixo se estende por aproximadamente dois meses. Trata-se de uma festa pública, na qual é permitida a entrada de todas as pessoas que desejarem compartilhar, com a comunidade dançante, a bebida típica tradicional servida na festa de nome gengibirra, feita à base de gengibre, cachaça, cravinho, água e açúcar a gosto. E também do especial caldo à base de carne de gado e verduras diversas, denominada de cozidão (VIDEIRA, 2014 p. 19).

excludente de uma maioria—são algumas das partes aos quais compõem o todo desta manifestação artístico-cultural afroamapaense.

A energia emanada pelo exercício vivencial festivo do Marabaixo na Amazônia tucuju é o ponto de reconexão ancestral espiritual com os modos de vida tradicionais dos povos africanos e é através da transmissão destes saberes orais vislumbrados na criatividade de feitura dos ladrões de Marabaixo, no fazer manual das vestimentas e dos instrumentos musicais, na produção da cachaça de gengibre e do caldo cozido de carne e verduras e no envolvimento comunitário de todos e todas (crianças, adultos e idosos) que se capta a preservação de um modo tradicional contra-colonial de existir de um povo que hoje carrega o fardo de ter seu povo vitimado por uma experiência cruel de domesticação de indivíduos e exploração de suas riquezas para usufruto de pequena parcela de pessoas de um continente.

A dualidade entre o pagão e o cristão interseccionalizada à junção da nossa latinidade no incremento do Marabaixo enquanto cultura de raízes negras confere originalidade à sua pertença amazônica amapaense. Ainda assim, a consecução da manifestação preserva os modos de fazer ancestrais contra-coloniais, não somente no operar, mas no existir, na contramão do que foi determinado como indigno pelos colonizadores modernos. Sobre nossas manifestações culturais que resistem e refutam os ditames eurocêntricos, assim como é o Marabaixo, Bispo (2015) traz que:

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estrutura circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida (BISPO, 2015, p.41).

As vozes de mulheres racializadas em “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” simbolizam a elevação da oralidade ao patamar de instrumento de ensino e aprendizagem em uma feitura científica que não se rende às armadilhas de seguir uma propositura acadêmica filiada às formas discursivas eurocêntricas quanto ao direcionamento epistêmico de se contar a história mundial. O poder de deter o saber na mão da classe dominante é a válvula para a retroalimentação histórica de opressões estruturais as quais refutam as possibilidades de conhecimento produzidas pelos eleitos por eles como “dominados”. Já dizia o mestre da arqueologia do saber: “saber utilizar o discurso significa controlar pessoas e direcionar a história” (FOUCAULT, 2016, p.32).

Cantar as memórias, reverenciar as personalidades contra-coloniais que caminharam rumo a uma sociedade mais justa e igualitária, legitimar suas pertencas étnicas, seus territórios de morada, suas divindades e a força das interseccionalidades que atravessam os corpos é parte

do que é o rito do Marabaixo. Não há nada mais decolonial e contra-discursivo do que o ecoar de vozes oprimidas junto ao seio social. Ser a expressão máxima da cultura amapaense também é uma ordem discursiva que se propõe a revisitar processos históricos e culturais que falam sobre a identidade de um povo por si—o ecoar da nação afro amapaense reverberada em espaços plurais das cidades afirmando seu pertencer étnico amazônico—é uma vangloria em favor daqueles que para cá vieram e não se deixaram ser dominados pela brutalidade que foi o processo de invasão dos nossos territórios ameríndios.

Nada mais justo, então, reconhecer que o aquilombar-se (NASCIMENTO, 2002) para defesa e salvaguarda dos modos de vida tradicionais de um povo foi o instrumento de elevação do Marabaixo enquanto baluarte do Estado do Amapá. Hoje, o aquilombar-se figura em todo território nacional frente aos reducionismos político estatais de ignorar as existências étnicas não pactuadas com a premissa colonizador-dominante/colonizado-subordinado. No entanto, como todo processo político de resistência, serviria o Marabaixo como motriz frente a perpetuação do seu existir pela força da coletividade ciente de suas origens e identidades étnicas. Não à toa, em suas rodas lá estão elas, as crianças, simbolicamente refletindo o aprender a fazer fruto da transmissibilidade ancestral do conhecimento.

Quando me propus a falar sobre o Amapá, assumi um compromisso político comigo de não representar as dimensões de existir neste lugar por um viés negativo. Isso também perpassava em não transferir minhas dores da jornada para meu local de morada, situação recorrentemente escutada por pessoas que aqui residem e tem no desmerecimento da localidade o subterfúgio para não buscar as curas de seus fantasmas pessoais. Isso representa um otimismo exacerbado? Uma forma de alienar-se? A válvula de escape? O conformismo? Pergunto-te. Pergunto-me.

Com o permissivo das ciências humanas, talvez sim. Quem sabe não. Entre as nuances do filosofar sobre o existir apenas percebia que a totalidade dos que reclamavam pareciam inertes a assumir compromissos para além do seu bem-estar. Queriam eles morar no lugar com prélio ou resolver as questões dos seus processos de existirem nessa porrada que é sobreviver. Será demais querer que saibamos o que é o Brasil. Menos, seria demais escrever um texto implorando para deixarmos o *vira latismo* que nos é comum. Seria culpa deles? Aqui faço uso de afirmativas: não, nunca. Amar a Amazônia e suas formas de existir é ir de encontro aos propósitos da colonialidade do ser.

Pensar uma sociedade afirmada no propósito de lutar em prol de uma representação político social a qual apresente ideais em dissonância com as premissas derivadas do sistema moderno capitalista perpassa primeiro no autoconhecimento de nossas identidades originárias

e da reparação àqueles que foram eleitos como não humanos pelo olhar eurocêntrico branco e rico. Pensar sobre nossos territórios perpassa amar aquilo que desde a colonização foi taxado de ruim. O construto do desejo perpassa o universo singular do eu. Que isso me sirva para ter paciência quanto a educar quem reproduz discursos coloniais advindos do pensamento colonial. Fale mal de mim, mas não do meu Nordeste; não da nossa Amazônia. Sei que não posso mudar o sistema, porém, posso amar a Amazônia litorânea amapaense e isso já é uma revolução. Façamo-la.

2.3 Nossa terra, nosso reino: a decolonialidade pelo existir amazônico

Sinto falta do que ainda não vivi e isso fala muito sobre mim; tenho aprendido mais com pássaros do que com aviões (Silva, João, 2020)

Pensar em territorialidade brasileira é pensar em colonização e colonialidade do poder, pelas diferenças nos processos de colonização e pelas influências de colonizadores distintos dentro de territórios diversos imersos no Brasil. Ademais, temos a exploração econômica das riquezas naturais e a inferiorização dos povos colonizados como um dos pontos em comum do processo violento e usurpador de invasão dos territórios no constructo da modernidade. Na segunda metade do século XX, autores latino-americanos passaram a analisar os impactos das colonizações europeias em territórios afetados por tais processos.

A premissa de Mignolo (2017) de que “a colonialidade é constitutiva da modernidade e não derivativa” (MIGNOLO, 2017, p. 38) une-se ao fundamento de Quijano (2019) que estabelece que a classificação dos povos no período colonial europeu partia da renomeação dos territórios coloniais, com conseqüente destruição de todos os vestígios de civilização ali presentes. A colonização da América naturalizou as inferioridades sob argumentações biológicas de existir, e as marcas psicossociais disto foram reproduzidas pelos povos colonizados, mesmo após a conquista de suas autonomias políticas. Parecer-se europeu em ex-colônias latino-americanas passou a ser o critério de diferenciação de semelhantes, ao passo que os outros inferiores foram compostos pelos descendentes de povos escravizados e povos tradicionais nativos.

As imposições da colonialidade do ser são refletidas no saber e na maneira de se produzir a história. Quais pontos de vista são considerados quando se constrói o conhecimento sobre o outro? Se conhecimento é poder, a quem é reservado o exercício de escuta e reflexão quanto a processos violentos de desumanização de indivíduos? Quais fontes de saber são consideradas válidas na compreensão de processos históricos, sociais e culturais? Quanto custa a ignorância

quanto às mazelas produzidas por um sistema político e econômico derivado de um experimento no qual foi escolhido quem seria eu e quem seria outro? Quem se beneficia da seletividade informacional que traduz o capitalismo como o único sistema econômico possível e viável, em uma contemporaneidade que sinaliza o tempo inteiro que estamos a caminhar em um rumo incerto quanto a nossa sobrevivência enquanto planeta?

Na visão de Hegel (1992), quem vê o mundo em díade—o selvagem e o civilizado, o bem e o mal, o que sabe que é humano e o que não sabe—reduz a experiência plural de existir a fórmulas encaixantes ditadas por quem detém o poder do conhecimento; outrossim, pensar sobre si em território colonizado por uma perspectiva de entender que a consciência é inerente ao ser humano é fugir do espectro de dualidade esperado pela colonialidade, o qual nunca espera que aquele eleito como subalterno detenha a capacidade de pensar por si e sentir-se um humano liberto da ideia comparativa a um outro superior.

A cultura humana se explica pela filosofia da consciência: o que sabe e o que não sabe; ou talvez, o que se sabe e o que não se sabe, que rompe com a filosofia da linguagem da oralidade: esta é responsável pela construção de novos entendimentos sobre o que é a vida. O único elemento que Hegel tinha da realidade Oriental colonizada, América Latina e África era o sagrado. No entanto, estas culturas não cultuavam o sagrado humano. O sagrado para eles eram outras vidas, a que chamamos de natureza. Esse fato explica como os modos tradicionais de viver advindos de povos originários possibilitavam um existir humano mais aproximado de outras formas de vidas, sem a arrogância de distinções e/ou hierarquias entre o que era mais valor quanto ao ser humano e/ou natureza.

Pensar em existir amazônico é entender que nas terras de Abya Yala, hoje América Latina, há vestígios de civilizações avançadíssimas que detinham saberes múltiplos e plurais quanto a campos científicos diversos, a exemplo de: manuseio de ervas medicinais para cura de enfermidades—hábito ainda muito forte na Amazônia (as famosas garrafadas produzidas por mulheres manipuladoras de plantas da floresta); fabricação de armas e instrumentos de facilitação na caça, pesca e na colheita de alimentos; manuseio de técnicas de cremação e produção em argila de urnas funerárias; proteção dos componentes da natureza (solo, água, animais, árvores...) pela adoração politeísta as fontes de sustento e sobrevivência da comunidade; produção de artefatos em cerâmica com traços milenares, os quais ainda seguem como mistérios a desvendar para campos como da arqueologia, etc.

Ainda que o colonizador incuta em um imaginário social coletivo de que há subalternidade em tudo que resulte de nossas origens pré-coloniais—seja na Amazônia ou em outra região brasileira na qual a força da subalternidade seja operante, como também é no

Nordeste brasileiro—não há como negar o existir originário amazônico dotado de uma força ancestral e isso se faz aproximado de um dia a dia palpável por todos que residam dentro deste território. As raízes ancestrais que resultam na construção de uma territorialidade amazônica fortemente influenciada pelas trocas advindas entre o ser humano e a natureza, assim como eram as sociedades organizadas antes da colonização europeia, é o que dota de sentido um viver contemporâneo em que se faz evidente a força dos saberes populares vislumbrados nos aspectos sócio históricos e culturais que moldam um todo social.

Apesar da modernidade colonialidade ter influência direta na produção de desejos e sentidos que mais se aproximem do colonizador, que Quijano (1992) aponta como pedagogia do assédio e da sedução, as resistências contra coloniais vislumbradas no decorrer da nossa história pós-colonial insurgiram também pela impossibilidade de se anular toda uma rede de ensinamentos derivados da territorialidade originária de grupos sociais. Em uma relação na qual há dominantes e dominados, os segundos não se renderão facilmente quanto à entrega de suas humanidades e meios de vida—não à toa, hoje, em 2021, indígenas no Brasil³⁷ se encontram acampados na frente do Palácio do Planalto lutando pela preservação de suas terras; pessoas pretas estão resistindo contra a violência policial em protestos espalhados por localidades onde os ranços da escravidão nunca se diluíram e revoluções feministas insurgem em países árabes-muçumanos, onde mulheres sequer são vistas como humanas—em tese justificada pela indisponibilidade dos seus direitos de pensarem em existirem livremente; como também fortificado pela adoção de métodos, linguagens e estratégias advindas das tecnologias e experiências de sucesso advindas dos seus ancestrais.

A América, sua usurpação e exploração deixam de legado positivo—e infelizmente isso é pouco vislumbrado e entendido por nós—modos de se organizar e experiências de lutas significativas e históricas contra a perversidade europeia histórica colonial. O projeto europeu moderno colonial, conforme Dussel (2005), apresenta uma América Latina como experimento inicial de ocupação de territórios calcado na ideia de inferiorização das raças por parte dos colonizadores hispano-portugueses; inferiorizar o outro a partir de critérios biológicos, apagar vestígios de civilizações anteriores e justificar ocupações estrangeiras em territórios coloniais, com genocídios de povos nativos e escravização de pessoas advindas do continente africano para servirem de mão-de-obra escravizada são pilares que nos formaram e nos atravessam ainda hoje. No entanto, retomo o dito no início do parágrafo para que possamos refletir sobre o que houve de positivo do lado de quem ao ser oprimido, lutou contra um sistema tão bem arquitetado

³⁷ Ocupação de indígenas frente ao Planalto. <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/08/4945651-milhares-de-indigenas-protestam-em-brasilia-contra-marco-temporal.html>. Acesso em 16 de maio de 2021.

e planejado para a solidificação da falácia de “descobrimto do mundo”.

Quijano (2009) trabalha o eurocentrismo como instrumento de dominação de sociedades e indivíduos pelo viés da redução à inferioridade daqueles não escolhidos pelo projeto da modernidade a alcançarem o padrão estabelecido pelo modelo de vida eurocêntrico. A força de tal premissa atravessa o período de exploração econômica do imperialismo e reproduz-se em meio a colonizados libertos do colonialismo, mas presos à estrutura da colonialidade do poder. Consoante o autor:

Há uma relação clara entre a exploração e a dominação: nem toda a dominação implica exploração. Mas esta não é possível sem aquela. A dominação é, portanto, *sine qua non* de todo o poder. Esta é uma velha constante histórica. A produção de um imaginário mitológico é um dos seus mecanismos mais característicos. A ‘naturalização’ das instituições e das categorias que ordenam as relações de poder que foram impostas pelos vencedores/dominadores, tem sido, até agora, o seu procedimento específico (QUIJANO, 2019, p.112).

Ainda sobre o projeto moderno colonial imperialista advindo da Europa e aplicado nas Américas, Quijano (2009) retrata a crueldade consolidada em uma ideia de subalternidade que não mais pautava diferenças biológicas—como já ocorria na inferiorização do outro pelo sexo—e sim fundava-se em escravizar o outro por critérios fenotípicos. Condenam-se os outros pela raça; o existir biológico diferente do europeu passa a ser o critério justificante de condenação as amarras da escravização e ocupação exploratória de riquezas em territórios outros. Para o autor:

A ‘naturalização’ mitológica das categorias básicas da exploração/dominação é um instrumento de poder excepcionalmente poderoso. O exemplo mais conhecido é a produção do ‘gênero’ como se fosse idêntico a sexo. Muitos indivíduos pensam que acontece o mesmo com ‘raça’ em relação, sobretudo, à ‘cor’. Mas esta é uma confusão radical. Apesar de tudo, o sexo é realmente um atributo biológico (implica processos biológicos) e algo tem a ver com ‘gênero’. Mas a ‘cor’ é, literalmente, uma invenção eurocêntrica enquanto referência ‘natural’ ou biológica de ‘raça’, já que nada tem a ver com a biologia. E, ainda por cima, a ‘cor’ na sociedade colonial/moderna nem sempre foi o mais importante dos elementos de racialização efetiva e dos projetos de racialização, como no caso dos ‘arianos’ em relação aos outros ‘brancos’, incluindo os ‘brancos judeus’ e, mais recentemente, nos processos de ‘racialização’ das relações israelo-árabes. Estas são, se mais fosse necessário, eficientes demonstrações históricas do carácter estritamente mítico social da relação entre ‘cor’ e ‘raça’ (QUIJANO, 2019, p. 112-113).

Não apenas a nós enquanto latino-americanos, mas também aos nossos territórios colonizados, resta ainda por partes dos *eus* europeus (e a isso incluo semelhante eu norte americano, visto que sua formação calcou-se na ideia de ser povoado por colonos europeus, apesar de ter também sido replicado lá a ideia de subalternidade às ditas minorias outras) o desejo imperialista de usufruto de nossas riquezas, uma vez que na geopolítica atual tais países ainda são detentores de poderio econômico.

Com isso, abandona-se a ideia de descobrir ou industrializar. Criam-se argumentos novos que levam a pensar que é necessário desenvolver ou quem sabe ao futuro integrar um território ao outro para salvaguarda de um bem maior. Nesse jogo de interesses as posições não mudam. Continuamos, assim, como territórios outros em países no continente africano e asiático, fadados à renegação de nossas humanidades, ou ao exotismo de sermos divergentes em nossas territorialidades (modos de vida, culturas e significações). Perdemos nossas individualidades ao estarmos vinculados à territórios que, antes mesmo de chegar à dita modernidade (ao modo deles contar a história mundial, elegendo como marco a Revolução Francesa), já estavam predestinados a obediência da cartilha moderna capitalista em que se joga sempre em benefício de quem detêm o poderio econômico.

Isso certamente explica os motivos pelos quais nunca foi rompida a ideia de sobreposição de indivíduos estratificados por interseccionalidades de gênero e raça não somente a nível local, mas extensível aos países que assim como Brasil sofreram e ainda sofrem com processos de exploração colonial. Também justifica o fato de possuímos a maior floresta biotropical do mundo (Floresta Amazônica) e não a entendermos ainda hoje, ao tempo em que a destruir em prol de produzir monoculturas para exportação ser em pleno século XXI—sem discussão ou pensamento nas consequências futuras disto—o projeto desenvolvimentista visto como única opção para um todo social em nosso país. Nesta toada, questiono-os: onde está a alteração de perspectiva comparado ao nosso lugar no plano geopolítico de “colônia exploratória” ao viés do capitalismo?

Ainda que vivamos em um país onde o capitalismo é o sistema econômico que nos rege, não podemos pairar inertes quanto a desconsiderar que antes de os colonizadores determinarem que aqui seria Brasil e ditar a forma como deveríamos conduzir nossas relações sociais, haviam grupos sociais e modos de vida nas partes desse todo que eles chamaram de “conquista”. Em continuidade, houve e ainda há produções de resistências que derivam de legitimar que o eu colonial nunca terá o pleno domínio do todo, vez que ainda não se faz possível a colonização do pensamento, o que se prova a partir da reterritorialização daqueles que vieram do continente africano para cá e ainda que submersos em um sistema ao qual legitimava-se a objetificação de indivíduos somente por existirem não brancos, a formação de resistências contra coloniais para preservação de identidades étnicas e formas de vida próprias é a prova de que não se faz unilateral a obediência estrita aos comandos coloniais, a forma de pensar e sobretudo de como se conta a nossa história.

A presente tentativa estatal de extermínio de nossas populações indígenas originárias é uma realidade que ainda não cessou; outrossim, aproximar-se da compreensão de como éramos

enquanto *Brasis* originário não colonial, ou até mesmo a proposição de desvendar uma parte desse complexo social que se é a Amazônia brasileira, nos leva a ouvir, reproduzir e não desmistificar esse ideal imaginário de que estamos longe de sermos um indivíduo que tem origens étnicas amazônicas, e é nisso que retroalimenta-se o experimento inicial de criação da modernidade: a projeção de lutarmos para ser um eu eurocentrado, e não um eu originário. Isso, sobretudo, invalida a compreensão de que são os residentes das localidades que devem discutir o que é melhor para si, e não a estrutura de poder projetada por indivíduos que fogem a pensar de acordo com as premissas decoloniais sobre quem somos a partir de nossas origens.

Nos odiar enquanto nós—povo brasileiro—é a continuidade de um projeto colonial moderno de nos manter escravizados a um modelo universal de vida eurocentrada. Associado a esta ideia, Grada Kilomba (2019) apresenta um racismo moderno, que abandona a ideia de inferiorizar o outro por critérios biológicos e passa a trabalhar a diferença cultural como elemento de não aceitação e exclusão daqueles que foram condenados pela racialidade colonial. Para a teórica, “o racismo moderno é a projeção branca de informações indesejáveis no outro” (KILOMBA, 2019, p.117).

Grada Kilomba (2019) aponta também a não projeção, ao imaginário coletivo, da pessoa racializada como pertencente a um território definido como branco. Para ela, o racismo moderno colonial se reconfigura sem perder sua razão, que consiste em diminuir o outro cravado pela marca da escravização de seus ancestrais, mantendo a estrutura de poder a favorecer o conjunto de humanas/os pertencentes a branquitude. Em citação, a feminista traz que:

Aqueles que são tidos por diferentes permanecem perpetuamente incompatíveis com a nação. Nos racismos contemporâneos não há lugar para a diferença. À primeira vista a expressão não temos nada contra eles é a premissa de deslocar pessoas negras de territórios brancos, ao tempo em que o negro pertencer a um território branco é ser tido como outro. O racismo explicado em termos de territorialidade supõe uma característica quase natural da incompatibilidade de um negro ser advindo de um território branco (KILOMBA, 2019, p. 113).

Ainda no que confere ao raciocínio da autora, há a constatação de que “o racismo opera na construção da diferença; a diferença deriva da comparação com aqueles que detêm o poder de se definir como norma—a norma branca” (KILOMBA, 2019, p.75). Para que fique claro, o branco citado por Grada Kilomba nada tem a ver com o tom de pele. Por outra perspectiva, a palavra cumpre a função de definir uma normativa eurocêntrica que infelizmente ainda pauta as relações sócio-individuais a nível global, sobretudo em ex-colônias exploratórias.

Próximo do fecho desta seção, já me apresentando como narrador secundário das histórias das protagonistas, que adiante contarão suas vidas por uma perspectiva existencial atravessada por esta Amazônia Tucuju—da qual já tanto falei e que almejo poder falar mais e

mais—e por suas experiências sócio-individuais quanto aos seus atravessamentos de gênero, raça e classe, informo-os que hoje, talvez como sonho, ou aproximando-se da realidade como ideal, desejaria que uma maioria da nossa população pudesse adotar como perspectiva de vida deixar em segundo plano um modo de viver pautado em perspectivas coloniais eurocêntricas, aos quais categorizam alguns sujeitos como humanos de menor valor. Talvez assim fosse chegada a hora de valorizar quem de fato dá ao Brasil a face de *Brasis* plurais: o caboclo ribeirinho, o sertanejo, o povo da periferia, as quituteiras nordestinas, as parteiras amazônicas, os vaqueiros, nossos povos indígenas, os pescadores a beira mar, os contadores de lendas etc.

Descolonize-se! Posto que nas próximas páginas de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”, será através do deleite da leitura das histórias de vida de Marilda, Rejane e Sônia que se fará palpável um reconhecimento do existir amazônico amapaense pelo retrato cotidiano de quem aqui costurou à vida. Melhor. Decolonize-se! Para que possamos, enquanto sociedade, alcançarmos uma elevada consciência quanto às nossas origens: o que, quem, como somos; quem deve nos representar politicamente de acordo com as premissas de redução de desigualdades sociais e melhoria das condições socioeconômicas de um todo. Desalinhar nossos interesses da ordem capitalista global, que ainda nos vê a semelhança dos colonos europeus, é o começo do fim da servilidade que nos taxaram desde sempre. É chegada a hora de educar-se por vias contra coloniais. Avance! Avante!

3. Elas por elas: comandam suas histórias, navegam por suas vidas

Tudo que move é sagrado e remove as montanhas com todo cuidado meu amor (Bastos, Ronaldo; Guedes, Alberto de Castro, 1978)

Traçado um roteiro geral da forma como ocorreu o navegar decolonial, faz-se imprescindível que neste desaguear sejam Marilda, Rejane e Sônia trazidas ao comando da embarcação. Coloco-me como narrador condutor de suas memórias e me incluo na secundariedade neste ponto do texto para que elas possam falar sobre suas vidas enquanto narradoras principais deste trabalho poético acadêmico, que, pelo tom colaborativo, descritivo, terapêutico, atento aos detalhes de aperfeiçoamento, torna-nas não somente navegantes, mas marinheiras do Amazonas e dos seus afluentes.

A liberdade que o método narrativo confere para que possamos contar nossas histórias, mesmo cientes de que não serão elas capazes de romper com o eurocentrismo acadêmico, é a ferramenta metodológica que me permitiu junto às protagonistas desta dissertação uma

elevação de suas vidas à categoria de conhecimento científico aos olhos do mundo, mas por um fazer outro, com referências e inspirações de teóricas que abriram caminhos para que hoje seja aceitável trazermos nossos modos de produção científicos alinhados às nossas realidades, refletindo nossos tempos, enaltecendo nossa latino americanidade nos nossos referenciais teóricos e nas maneiras de contarmos nossas histórias.

Conectado ao que Tilly (2004) apresenta como itinerário social, o “outro” em oposição ao “eu”, ramificado naquilo que ele põe como análise social ao tempo presente, em que o pesquisador em ciências sociais opta sobre como produzir visões sobre as análises feitas ao campo: se no presente ou passado, se na prescrição ou na explicação, se na ação ou no contexto. Alinham-se a um tempo presente os “eus” de Marilda, Rejane e Sônia ao falarem sobre si com as propriedades de serem múltiplas em suas interseccionalidades, sendo estas substratos para pensarmos quantas outras Marilda, Rejane e Sônia existem no nosso país a atravessar lutas semelhantes contra uma estruturação patriarcal, machista e racista onde pessoas ainda são cotidianamente avaliadas por critérios meritórios de serem/pertencerem herdeiros do eu colonial.

Foi pelo relato de suas vivências amapaenses e suas visões particulares sobre si, nos pontos abordados pelo roteiro pré-temático composto pelos tópicos: nascimento e infância na Amazônia, crescimento e processos educacionais, relacionamentos sociais, afetivos e constituição familiar, trajetória profissional, ancestralidade e aspectos culturais correlacionados à raça e a territorialidade amazônica, subalternidades vividas a partir dos marcadores identitários de gênero, raça, classe e territorialidade, resistências às subalternizações enfrentadas durante a vida e visão de futuro, que se construiu um percurso antecessor a tecnicidade analítica, que permitiu-me identificar elos de ligação naquilo que as une em suas diferenças, momento onde suas vozes elevam-nas num fazer textual acadêmico em coautoria.

Em consequente, a prevalência de descrições e diálogos discursivos nos quais há quase que somente minha voz na primeira parte do texto foi uma opção quanto a introduzir o cenário amazônico amapaense, primeiramente, sob minha ótica forasteira como forma de apresentar aos leitores futuros deste trabalho uma Amazônia amapaense palpável de produzir retratos imagéticos junto aos processos metodológicos epistêmicos empreendidos a partir de quem aqui chegou e deparou-se com um novo mundo a ser explorado; pensei ser mais fácil, individualmente, fazer os leitores terem uma noção das questões teóricas trabalhadas, para voltarem seu olhar para as vidas destas cientes de que Marilda, Rejane e Sônia teriam relatos de uma Amazônia junto às suas interseccionalidades com a propriedade que lhes é inerente, o que já se faz perceptível no abraço inicial de suas histórias; ventura, agora é hora de debruçar-

se nas linhas da vida destas, que por suas memórias e vozes concederam-me a honra de navegarem junto a mim e Sueli, nisto que acredito ter sido um primeiro impulso marítimo rumo a um fazer ciência em terras latinas amazônicas brasileiras.

Outrossim, a dotação de sentidos que cada indivíduo sentirá com a leitura das biografias das narradoras principais tornará imagético o narrar, tal como uma projeção visual feita pela mente no deleitar-se atencioso junto a uma boa história; no entanto, faz-se necessário adiantar-se o quanto—assim como são as intenções a quem faz uso de linguagens múltiplas para se contar histórias—o alinhamento teórico e epistêmico, junto às análises interseccionais a serem empreendidas nas páginas seguintes, que congregaram esforços para dialogar sobre a colonialidade do ser, saber e poder na visão das protagonistas e trazer visibilidade ao território amazônico em comento, ao renegar a condição de periferia da periferia do Brasil e do mundo ao Amapá, na apresentação de histórias reais de gente que pertence a esse país assumindo sua identidade e etnicidade.

Assumindo o papel de contar a história junto com elas, faço um adendo para a contextualização do processo que culminou em nossos encontros e a forma como ocorreu o cumprimento dos protocolos científicos, local onde ocorreram as entrevistas, momentos e percalços enfrentados etc. Na linha do tempo, Marilda, que infelizmente fez a passagem para o plano da ancestralidade, abre os trabalhos se nomeando e trazendo suas raízes negras amazônicas amapaenses em suas primeiras falas; Rejane apresenta-se, em continuidade, e traz a força de suas origens amazônicas afro diaspóricas através do ato político de vestir-se com referências próprias—de onde veio e onde habita—em um plano geográfico onde a mesma entende-se enquanto mulher preta latina amazônica da periferia. Para fechar o círculo de protagonistas, Sônia, mulher indígena, traz na força da sua voz em um tempo no Brasil em que se renova e intensifica um ciclo colonial de tentar exterminar nossos povos originários, um grito pelo direito à educação para os seus irmãos indígenas enquanto nova estratégia de sobrevivência e enfrentamento ao genocídio dos nossos povos originários.

Protagonistas, brasileiras reais, admiráveis, sábias, imensas—quantas lágrimas de emoção vocês me tiraram; que sorte a minha tê-las neste fazer acadêmico coletivo, obrigado por tudo—que merecem todos os louros que este trabalho alcançar: falem! Eis que, mesmo nas minhas limitações durante esta jornada e ainda que não pareça, este trabalho é para vocês (vocês-povo, vocês-coletivo, vocês-semelhantes em ideais, vocês-irmãs...) e foi feito na intenção de apresentar esta Amazônia preta, periférica, indígena, contra colonial que não merece e que não vai padecer, ainda que os tempos estejam horríveis. “Existimos, a que será que se destina” Veloso (1979).

Agora é elas por elas a falar, enaltecer, tecer, honrar, tocar, mudar o estado das coisas; queria eu poder ter feito mais, elevado mais, enalticado mais, usado um referencial teórico com mais teóricas pretas e indígenas nacionais, regionais, latinas amazônicas, que de seus fazeres abriram caminhos e fincaram portos que me permitiram tamanha audácia. Queria eu ter tido muito mais que três encontros com Marilda, conhecer Sônia pessoalmente, conversar e rir sem limitação de horário com Rejane.

Por conseguinte, da ideia mensurada em 2019, maturada em 2020 e executada em 2021 e 2022, junto às dores do processo e os prazeres e privilégios aos quais lhe foram inerentes—o maior de todos tendo sido as trocas com as narradoras junto a Sueli—nasce um prumo de ciclo, que mesmo ainda não fechado, por ser esta dissertação o primeiro navegar, emana energia que reverbera e aceita acréscimos e contribuições de pessoas que queiram mudar o estado das coisas. Mudar o mundo, sim. O mundo, ainda que grande. As partes dele, as pessoas, o mundo. E ainda que tenham me dito, já nos primórdios da infância, ser isso impossível, Marilda, Rejane e Sônia provaram-me que não. Quer saber como? Ouvindo-as. Passemos ao encanto de lê-las.

3.1 Marilda da favela: o encontro, a proximidade, o diálogo

Marilda entra no meu caminho em agosto de 2019, antes mesmo de ter residência em Macapá, em minha segunda vez em solos tucuju, motivado pela obrigatoriedade de entrega da documentação exigida pelo meu atual órgão de trabalho para tomar posse e entrar em exercício público profissional. Cumprido os protocolos junto ao Tribunal de Justiça do Estado do Amapá, saí em direção a orla da cidade com o intuito de rever o rio Amazonas como válvula de escape para aliviar a insegurança, medo e desespero pelo novo que havia de vir. De onde estava para onde me dirigia havia uma proximidade e no meio do caminho o prédio da Ordem dos Advogados do Brasil anunciava que haveria uma apresentação de Marabaixo. Até então, eu, regressando ao Amapá para dessa vez tomar posse em um cargo público, ainda não sabia o que era o Marabaixo, patrimônio histórico cultural imaterial e símbolo principal do estado do Amapá (vide tópico 2.2, na seção 2 desta dissertação).

Ao ingressar na instituição, deparei-me com um grupo de pessoas pretas, em sua maioria mulheres, a aguardar a chegada dos demais. Pedi informações iniciais na recepção do órgão sobre o que ocorreria ali e obtive a resposta de que haveria uma apresentação de Marabaixo. Minutos depois, vejo Marilda adentrar o recinto vestida de branco com azul e vermelho e logo a declarar: *“quero ver dizerem agora que não sou preta; que não sou marabaixeira; que não sou quilombola. É aqui nesse prédio bonito que a gente vai se apresentar?”*. Um alívio quanto

a concretude do vislumbre de como dar-se-ia a pesquisa surgia em mim unido a esperança de poder ter Marilda comigo neste navegar; ademais, mesmo diante de tantas mudanças, ansiedades, inseguranças e medos, via em Marilda os primeiros passos rumo ao encontro das novas sujeitas de pesquisa. Era o primeiro impulso rumo a corporificação da pesquisa. O vislumbre de onde chegar. A certeza da potência humana que me depararia neste que seria meu lugar de estadia acadêmico profissional e moradia fixa.

Não tive como não logo pensar que ali seria o começo e a oportunidade de fazer do rompimento com minha rotina piauiense uma motivação para recomeçar neste lugar, com uma primeira troca junto a alguém que, mesmo sem ainda ter trocado meias palavras comigo, já me movia rumo a um fazer/acontecer algo. O algo foi explicá-la quão importante para mim seria recomeçar academicamente aqui com um “nós” científico onde Marilda seria um “eu”. Ao me aproximar daquela força humana, apresentei-me, perguntei seu nome e expliquei a ela, em resumo, que aqui estava para assumir um concurso público, que era novo na cidade, que ainda iria a Teresina, mas que, para cá retornaria e estabelecer-me-ia definitivamente para iniciar em um novo trabalho e produzir uma dissertação, vislumbrada em atuação com 3 (três) mulheres amazônicas tucujus, e que ao me deparar com ela defendendo seu pertencimento étnico cultural dentro daquele recinto, eclodia em mim o interesse de melhor conhecê-la e tê-la como uma das sujeitas de pesquisa.

Marilda escutou-me atenta, refletiu um pouco, deu-me seu telefone e em conseqüente falou: “—*Entre em contato comigo depois, já tô cansando de lutar sozinha, preciso da juventude engajada pra lutar por nós porque eu já tô há muito tempo na luta. Fale comigo depois*”. Saí do prédio histórico da Ordem dos Advogados do Brasil do Amapá com seu número de telefone e regressei ao Piauí com a compreensão de que ali havia um germinar de semente sendo Marilda energia inicial, impulso, explosão. Marilda, capitã, bendita hora que tão confuso sobre o novo com tua força deparei-me.

Adaptação, pandemia, isolamento social domiciliar, campo prejudicado, crises de ansiedade, incapacitação, pânico, primeira flexibilização, contatos por Whatsapp com Marilda, nosso potente encontro presencial, único possível mediante o contexto pandêmico. Nosso diálogo ocorreu em 24/10/2020, das 15:30 h às 18:00h, em uma tarde acalorada de sábado, data escolhida pela narradora. O local por ela eleito foi o terraço de sua residência, no bairro Boné Azul, Zona Norte de Macapá, em consonância com aquilo que havia sido disposto no termo de Consentimento Livre e Esclarecido no que confere a liberdade da entrevistada quanto a data, horário e lugar para produção do campo.

Ao tempo em que chego no horário combinado e me acomodo em seu terraço, lemos

juntos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, documento que lhe enviei antes via WhatsApp; sem dúvidas a serem sanadas, após a assinatura do documento, passamos ao início da nossa entrevista autobiográfica, a qual perpassou pelos nove tópicos por mim elencados no pré-roteiro e já descritos anteriormente; além disso, afirmo que a entrevista, ainda que presencial, obedeceu a todos os protocolos de segurança recomendados pelo Ministério da Saúde como uso de máscara por ambos, álcool gel e distanciamento entre nós de 1,5 (um metro e meio), tendo ocorrido apenas um intervalo durante a coleta da escuta da narradora, momento em que eu e ela paramos para um descanso, com direito a água, café e bolo.

Marilda autoriza o início da entrevista, tempo em que ligo o gravador de voz e peço a ela para iniciar falando seu nome completo, idade e conversando sobre seu nascimento e infância na Amazônia. Adiante, escutemos o que Marilda tem a falar sobre sua trajetória de vida enquanto uma mulher preta territorializada na Amazônia amapaense. Marilda matriarca, mãe, avó, mulher, marabaxeira, da favela. Marilda engajada, que bota fé na juventude, que luta pelo seu povo, que mete o pé na porta e logo diz a que veio. Marilda que se ama tanto quanto ama seu território. Que navegou por uma vida apaixonada por um homem só. Marilda filha de Gertrudes, que grita sua negritude e carrega em sua ancestralidade o empoderamento de não se diminuir perante uma voz masculina. Marilda que enxerga em suas descendentes sua força e coragem. Marilda educadora, que ainda trabalha, que dança marabaixo, que tem o entendimento de que seus passos vêm de longe. Marilda que vive e sempre viverá—ainda que agora pertença ao plano da espiritualidade—como símbolo e representação maior da ancestralidade afro-amazônica amapaense. Marilda, sua voz é teoria contra-colonial fácil, acessível e eternizada por este trabalho que é seu, pois por você foi construído e energizado desde o primeiro instante. Fale, fale, fale, o mundo precisa ouvir sua voz e eu nunca cansarei de lhe escutar.

3.1.1 Entre rodas e rodadas: Marilda narra sua vida

“Tira a história, então, a cultura negra do Amapá, o que tem para se falar daqui. Sobre o quê? Nada. Não sobra nada” (Costa, Marilda, 2020)

Na narrativa da sua vida, Marilda começa se apresentando pelo seu nome, sua idade e sua territorialidade. Logo após, fala do seu pertencimento étnico ancestral e do orgulho em sentir-se uma mulher preta que, advinda do espaço urbano, reverencia a força daquelas que eram originárias de localidades outras como as mulheres da zona rural. Isso fala muito sobre a sabedoria que Marilda carrega ao falar sobre si citando de imediato os pontos que a

interseccionalizam enquanto uma mulher afro-amazônica e sem esquecer que iguais a ela, há outras mulheres que partem do mesmo lugar de opressão, ainda que com suas lutas particularizadas por variantes sociais diversas. Há *dororidade*³⁸ (PIEDADE, 2017) na voz da narradora Marilda ao ecoar sobre aquelas sobre as quais ela têm ciência que a luta foi maior que a sua para existirem socialmente, ao iniciar sua narrativa dizendo:

Eu me chamo Marilda Silva da Costa, tenho 68 anos de idade, nasci em 20 de abril de 1952 e sou daqui mesmo do Estado do Amapá. Já nasci na época do Território Federal do Amapá e sempre morei e vivi aqui, embora tenha saído algumas vezes, passando períodos fora, mas a minha vida inteiramente foi aqui dentro de Macapá e na área urbana. Eu sou negra, negra de raiz mesmo, daquelas que tem orgulho da sua negritude, tem orgulho do trabalho que faz e de toda sua história de vida. E eu costumo dizer que eu sou uma negra, sou uma negra urbana mesmo, urbana, mas não é por ser urbana que a gente não sabe, não conhece, deixou ou desconhece a realidade das nossas companheiras que viveram exatamente nas comunidades interioranas, que moravam na zona rural e que com certeza encontraram muito mais barreiras do que nós, a luta foi maior, né, em função de mais uma dificuldade que tinha. Então, nasci e me criei aqui. Vivi, exatamente enquanto criança, também, e parte da minha infância em Santana³⁹, que meu pai era funcionário da ICOMI⁴⁰ e então nós residimos lá. Passamos a residir um período lá. Então, parte da minha infância aqui, eu vivi os primeiros anos ali no centro da cidade que a gente chamava até hoje, você já deve ter ouvido falar na favela, porque a gente considerava favela porque para nós a gente olhava assim, é como se fosse o fim do bairro, né, o final do bairro que já estava dando origem para um bairro novo, era o final do Central e o início de um outro bairro, então, era no final e em função dos declives que havia na rua a gente chamava favela porque a casa era lá em cima, bem no alto e muitas casas eram assim, aí a gente começou a caracterizar, fazer aquele lugar, imaginar, a gente costuma dizer que a gente tem a favela. É o sentimento que a gente tem pelo bairro, pelo final do bairro Central e início do Santa Rita, é aquele eixo, naquele eixo a gente morava e desenvolveu a nossa infância nesse período” (COSTA, MARILDA SILVA. ENTREVISTA PRESENCIAL EM 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Ao falar sobre a favela (hoje, Santa Rita), seu bairro de origem, a protagonista embarça a voz por uma emoção peculiar, em virtude da forte conexão com suas origens territoriais locais. O conceito do que é a favela dentro da cidade de Macapá na atualidade não representa a definição do espaço físico por bairros, nem mesmo projeta localidade imagética em que a favela assemelha-se a localidade com pobreza e moradias precárias; outrossim, assim como Marilda narra, os bairros Santa Rita e Central, que compõe o “ser da favela”, trata-se de pertencimento territorial que advém de um sentimento de existência de onde emergem histórias de vida de

³⁸ *Dororidade* é um conceito brasileiro desenvolvido pela autora feminista negra Vilma Piedade (2017) em que há a ressignificação da palavra sororidade, termo cunhado pelo movimento feminista não interseccional que representa o apoio entre mulheres advindos das opressões estruturais decorrentes do sexismo. Para a autora, a necessidade de denominar um termo que contemplasse suas semelhantes racializadas tem sua raiz na dor de existir enquanto mulher negra, em um país onde os impactos do racismo e do machismo conjugam entre si, sendo o termo essencial para se promover diálogos sociais quanto a necessidade de se pensar estratégias por lentes específicas e realidades sociais comuns em opressões estruturais.

³⁹ Cidade da região metropolitana de Macapá

⁴⁰ Indústria de Comércio e Minérios S.A (ICOMI) instalou-se na década de cinquenta no estado do Amapá, na cidade de Serra do Navio e atuou na extração de minérios na região.

peças unidas por laços subjetivos congregados por afinidades afetivas ancestrais, culturais, étnicos etc. A protagonista, por uma emoção que desvenda sua paixão pelas suas origens, exemplifica por sua voz as teorias de Santos (1999) quanto a territorialidade que cada um de nós carregamos, que vem imbricadas de emoções, paixões e construções sociais que vão muito além do conceito físico e geográfico de espaço.

Quando este narrador fala que há teoria contra-colonial no escutar das sujeitas de pesquisa, isso representa-se na fala da capitã amazônica Marilda, que fora do espectro social subalternizante e dominante, faz questão de definir-se como uma mulher negra urbana, afirmativa esta que quebra a expectativa inicial daquele que ao se deparar com a história de uma mulher amazônica projeta-a fora do espectro da *outridade* (KILOMBA, 2019), que em anulação a uma existência com parâmetros eurocentrados dominantes, a nível nacional pelo menosprezo e retrato imagético ficcional, projetam as pessoas que vivem na Amazônia brasileira por uma perspectiva onde não cabe dizer-se do espaço urbano, da cidade; todavia, espera-se que seja da mata, da beira do rio, da floresta, o que torna as percepções de sua jornada ainda mais interessantes e naturalmente codificadas pelo falar sobre si a partir da sua ótica de vida. Voltemos a narradora protagonista:

Bom, então, quando criança exatamente, criança, filha de negros, né, minha mãe tinha toda uma herança de ancestralidade negra, meu pai também, e então, tipicamente de família de origem negra, né. E, então, eu, quando criança, nós, exatamente foi o tempo em que trabalhamos, ficamos aqui a nível de Macapá, no meu bairro querido, é o final do centro, que até hoje nós chamamos de favela. Moramos lá, eu permaneci lá até 6 (seis) anos de idade, aí foi quando meu pai se mudou para Santana, onde ele trabalhava, que ele trabalhava naquele eixo Santana, Serra do Navio, que ele era mecânico de máquinas pesadas, e nós fomos morar para lá, para Santana, na Vila Amazonas, no primário, na Vila Primária, que era exatamente a vila das classes, teoricamente, as classes mais baixas dentro dessa escala que é a distribuição.

Então, eu fui morar para lá desde os 6 (seis) e permanecemos lá até os 12 (doze) anos, quando retornamos de novo pra Macapá. Então, o período mais de brincadeira foi mais mesmo em Santana, que eu lembro, e depois na juventude mais aqui em Macapá. Mas, assim, foi fase assim, muito, eu digo assim, você, não sei se, você, era, sei lá, era muito livre assim. Você brincava muito, as crianças, as brincadeiras de roda, as contações de história, então, eu hoje, eu fico me pensando assim, essa ausência que isso faz para gente, de se reunir, de conversar, de brincar, de contar história, de saber. Era brincar de anelzinho, pular corda e contar história, e sabe, correr, brincar, e homens, mulheres, todo mundo ali, os meninos, as meninas, não se tinha aquele despertar. Então hoje, até hoje, eu sinto muita falta disso, porque parece que o tempo perdeu isso, né, e a gente percebe, viveu sendo criança, né.

Obviamente, que em função da própria condição social teve momentos que a gente tinha que necessariamente deixar de ser criança para ajudar pai e mãe, né, na questão da subsistência, porque eu, nós, como sendo de família bem humilde, bem pobre, nós tivemos que trabalhar. A luta começou cedo. É, começou cedo, enquanto criança. A gente brincava, a gente estudava, mas a gente também, teoricamente, trabalhava ajudando os pais, né. Era levando, indo buscar uma roupa para a mãe lavar, era deixando, era ir vendendo o açaí, que sempre foi vendido, apanhado, buscado. Comprando açaí, amassava-se o açaí, a gente, a mamãe botava nos litrinhos, a gente saía vendendo, é vender banana, vender, quer dizer, a sobrevivência, para essa sobrevivência, então, a gente conhecia a parte, mas tinham os momentos de brincar, a

gente parece assim que o tempo, tudo dava certo, porque a gente tinha tempo para isso, a gente ainda tinha tempo de ser feliz, de brincar, de extravasar, apesar de trabalhar.
(COSTA, MARILDA; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A história de Marilda se assemelha a várias outras histórias de brasileiros e brasileiras que tiveram—sem desconsiderar que essa realidade ainda existe em nosso país—como marca na infância o auxiliar os pais na geração de renda para subsistência familiar a partir do trabalho. Não mais que de repente, a narradora localiza-se em sua classe social, porém por uma perspectiva particular, em que suas origens advindas de uma família pobre não lhe retiram a capacidade de enxergar saudosismo e encantamento ao vislumbrar o espaço da rua como localidade onde a liberdade fez-lhe desfrutar de uma infância feliz e permeada de boas lembranças.

Retomo a escuta de Marilda, momento em que a atijo a alçar lembranças de sua etnicidade ancestral, um tanto quanto admirado por vislumbrar nela uma emoção peculiar de quem rememora sua infância como um momento áureo da vida. Nesse instante, eclodia em mim a sensação de acerto quanto a escolha do método narrativo para fundar a pesquisa, em virtude das trocas e aprendizados alcançados ao simples exercício de escuta ativa da protagonista, a qual, de maneira afetuosa e espontânea, elegia à rua como seu principal construto de sociabilidades. Inquieto para saber mais sobre seus ancestrais, pergunto a Marilda sobre quem eram seus avós? Se ela os conheceu? Continuemos a escutá-la:

Conheci tanto avó, quanto avô. É uma tendência natural da minha família, tanto avó, quanto avô. Não conheci a bisá. Mas a avó eu conheci que era a Gertrudes, não sei se você já ouviu falar da Gertrudes. É, ela era muito ligada a questão, ela era envolvida com as causas, sabe dessas pessoas que assumia um compromisso social, ia para a luta, mas era mulher, né. Então, mulher naquela época não tinha vez, nem voz, por isso eu costumo dizer que uma característica da minha família, enquanto dentro dessa árvore genealógica é matriarcal. Sempre conhecíamos aquela mulher forte, aquela mulher que ia para a luta, que tomava a frente das decisões, a frente das coisas, não aceitava muito a voz masculina. Não imperava a voz masculina. Uma vez a minha vó, para você ver, a minha vó, mãe da minha mãe, tanto não aceitava que ela deixou o marido na época e criou os filhos sozinha, mas eram amigos. Ele ia, ele levava as coisas, alimento para os filhos dele, mas porque, porque ela não aceitava a forma como, naquela época, o casamento era: a mulher tinha que ser submissa, fazer aquilo que o homem queria e ela nunca aceitou isso. Então, a gente sempre conheceu essa mulher forte, guerreira, que ia para a luta e a minha mãe não foi diferente. O meu pai foi o segundo marido dela, exatamente, por não aceitar essa dependência do marido, meu pai já foi o segundo esposo, e o meu pai, por exemplo, eu digo, meu Deus, meu pai é um santo, porque ela que era, assumia aquele papel de líder. Ele dizia: - Maria, tal coisa assim. Ela dizia: - Tá, eu vou resolver. Eles conversavam, mas as decisões vinham dela. Quer dizer, então, dentro da história que eu conheço de vida, da minha vida, eu sempre percebi e sempre aconteceu, você observa, é observável isso. Hoje, as minhas filhas me questionam muito, mas elas também, tem uma que é assim. Eu tenho duas filhas. Uma é assim, mas a outra não. A outra é na dela, não questiona, ela é mansinha, mas a outra é que nem eu. Assim, né, determinada, vai à luta, vai atrás das coisas que quer. Mas por quê? Nós conhecemos isso na vó, nós conhecemos isso na mãe, eu conheci na mãe e hoje, minha filha vê isso em mim, entendeu. Então, às

vezes, o próprio marido diz assim: - Não, tua mãe é quem sabe. Já deixam as decisões a cargo da gente. Aí eu digo: - Sabe o que é isso? É para não assumirem responsabilidade, porque depois, se não dê certo alguma coisa, né, aí vão cobrar de quem, de quem assume.

Nós sempre fomos assim, nós sempre tivemos, buscamos esse lugar de independência. E nós temos até hoje. Permanece na nossa família. As vezes eu digo, isso é bom, mas às vezes, não é, porque de uma certa forma a gente acaba fazendo aquilo que não quer que façam com a gente, nos tolhendo, porque quem garante que não faça isso comigo, pela nossa forma de ser imediatista, a gente quer resolver as coisas logo, negócio de ficar guardando para depois de amanhã, não. Nós somos muito assim, caiu, resolveu, vamos resolver, né. É a tendência natural da minha família, e com isso, a gente vai observando. E eu observo, assim, que não sou eu. É a minha família que é assim, sou eu, é a minha irmã, meus irmãos, é a minha família que é assim. Eu digo que os irmãos homens são poucos o que a gente vê, assim, casados, são assim, pouquíssimos ou quase nada, que a gente vê assim a voz deles. As mulheres não, elas são incisivas, elas são mais firmes, mas os homens são tranquilos".(COSTA, MARILDA; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Era anestesiante ouvir Marilda falar do vanguardismo de pertencer a uma família em que a força feminina e matriarcal imperava desde tempos pretéritos. Preso na admiração pela altivez da protagonista e para melhor compreender quem são essas mulheres e esses homens que pertencem a sua família, pergunto à narradora quantos irmãos ela tem. Marilda pensa e em contagem de dedos, responde:

"Homens são cinco. Mulheres, são, nós somos seis. É porque morreram dois, morreu um homem e uma mulher, nós éramos treze, mas desses treze, um é adotivo. Porque a minha mãe quando meu pai morreu entrou numa depressão muito séria e uma das formas foi a adoção". (COSTA, MARILDA; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Em continuidade, trago o elemento de ser e viver na Amazônia como gancho para que em nosso navegar, estabeleçamos diálogos onde pareça estarmos—nós—"viajando" dentre seu mar de memórias: assim como são as boas prosas em alto mar. Tons casuais, horas a fio, balança. Do lado de cá, eu, narrador encantado, companheiro de escuta, pesquisador mirim, jovem aprendiz, observador atento aos sinais dentre o ir e vir dos momentos dela. É ela. É ela: Marilda. Ela, soberana—uma majestade tucuju a navegar pelas baías ao redor do seu reino—retoma a fala sobre sempre ter vivido na Amazônia, mas não antes de ordenar, em soberania, que se diminua o volume da televisão, pois ela precisava de silêncio, para logo depois, surpreendentemente, deliciar-se quanto a falar sobre seu território de origem: *"Sempre morei na Amazônia, no meu Amapá querido". (COSTA, MARILDA; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)*

Sua feição vibrava de alegria, e por um sorriso, sua voz adocicava. Marilda amava ser e pertencer à Amazônia amapaense. E a dimensão do seu amor era substrato para a explicitação de como as territorialidades amazônicas eram múltiplas e produtoras de diversidades sócio

espaciais, onde tão somente a palavra Amazônia não se faz suficiente em contemplar sequer a terça parte da população desse todo. Amazônias. Amazônias. Amazônias.

Amazônias que, se pensadas assim como Milton Santos (1985) teoriza quanto a produção de territórios—não como delimitação de formas fixas e organizadas dentro de um espaço geográfico, mas como unidades surgidas por elos de ligação advindos da herança cultural de um povo—serão dicionários para decifrar as memórias de Marilda no seu nascer, crescer e sublimar em seu Amapá querido. Envoltas nele, retornamos a ela: “*Aí, nós vivemos assim. Por exemplo, teve um período que nós estudamos, fizemos alguns cursos em Belém, dentro da fase de estudante. Passamos também por Manaus, mas sempre dentro da Amazônia*”. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Atento aos respiros e com norte na diferença, era no olhar para o passado pela voz da narradora que imaginava o alcance de compreensão quanto a qual infância Marilda viveu no Amapá. Ainda é comum observar nas ruas, praças e espaços públicos de Macapá muitas crianças na rua. Muitas a brincar de empinar pipa, futebol, andar de bicicleta. Outras, em parques distribuídos em locais da cidade. E, infelizmente, muitas a vender balas e produtos alimentícios na rua. Em nosso balanço, Marilda fala um pouco mais sobre si, a rememorar o passado:

Mas, por isso que eu digo, quando eu falei que a gente parece que era mais feliz. A gente tinha mais liberdade. Tinha uma liberdade porque a gente, parece assim que a gente era mais feliz, porque a gente tinha tempo de correr, a gente corria, a gente brincava, sabe, nas ruas por exemplo, era uma casa ali, a outra lá, mas, o vizinho vinha para aqui, brincava. A gente ia com o filho do vizinho, atravessava pelo quintal do outro, vinha para a rua, assim, você e os espaços. É muito espaço, né, então, você tinha liberdade. Eu digo, eu nunca me esqueço essas brincadeiras de esconde-esconde, você caçava o outro, e muitos ficavam muito tempo, porque você tinha muito espaço, eram as árvores que você subia, né, sempre tinha muita coisa que você podia se esconder. Você, eu digo, era muito feliz. O relacionamento com outras crianças. Você não se sentia. Se bem que, por exemplo, onde eu sempre morei, sempre, por exemplo, o nosso nível social era semelhante, então não tinha essa de outro olhar diferente, você não sentia isso. Sempre tinha um que era mais chatinho, mas a gente dizia, deixa ele para lá, se ele quiser brincar, ele brinca. Mas não tinha essa de deixar o coleguinha para lá. Você não tinha isso. Mas você tinha essa liberdade, meu Deus, é essa liberdade que eu digo, de correr, de você sentar na rua, você sentava assim na rua contando história, você não tinha medo, fazia aquele círculo de meninos nas ruas, sempre tinha um gritando, brincando, sempre tinha um pegando galho. Meu Deus”. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Meu Deus! Que lindo é ver o transbordar de amor de Marilda por sua terra à infância. Outrossim, é hora de avançar, pois se a vida pede passagem e as águas do Amazonas mudam seus fluxos, é preciso navegar pelo itinerário da jornada da narradora. Em evolução, chegamos ao ponto onde Marilda fala sobre como foram seus processos educacionais e de ingresso no mercado de trabalho. E como capitã, segue em fluxo interseccional, onde raça e classe voltam

a ser bússola educativa, ainda que de imediato, possa tão somente parecer uma retomada de navego, mudança de rumo ou ato simples de contar uma história. Sobre Marilda e capitãs, também não esqueça, não há rumo sem prumo, não há ponto sem nó. Atentemo-nos:

Olha, a gente, eu, por exemplo, particularmente, a gente começa a sentir, muito embora a gente nem perceba pela inocência que se tinha. Hoje, você já vê, quando alguém já faz uma relação exatamente vendo a questão dessas diferenças que fazia em função da própria condição, cor. Hoje, você já percebe, até talvez, no momento em que a gente, a gente passava por isso numa boa. Ah, mamãe, fulano fez tal coisa. Olha, se alguém fizer alguma coisa eu vou lá, porque vocês estão ... e era assim mesmo. Por isso que eu digo que a gente é muito neste sentido. E a gente ia buscar, a mamãe também, a gente ia buscar o porquê dessa diferença. Porque tratou seu filho assim. É por isso que eu digo, existia, existia, mas talvez pela inocência que se tinha a gente nem talvez percebesse tanto, e quanto se tinha essa percepção a gente corria atrás, a gente não aceitava não, não ficava calada. Por isso que digo, a minha mãe foi assim. Ela pegou isso vindo da mãe dela. Ela dizia assim: meus filhos é meus filhos, eu não aceito. Uma vez, eu me lembro, nitidamente, uma arengazinha⁴¹ que teve, que meu pai ficou muito tempo chateado com uma irmã dele exatamente por causa de briga de criança, em função disso. A princípio, logo que a mamãe foi para o segundo casamento, ela não foi muito bem aceita pela família do marido dela porque era separada. Então, a princípio, ela não foi muito bem aceita, muito embora eles tenham se resolvido e isso tenha passado. Até por causa desse negócio de papagaio⁴², meu irmão cortou o papagaio do outro. Ao irem dizer para o papai ele falou que isso era briga de moleque e que eles que se resolvessem para lá. Aí, ela usou uma expressão que até hoje, a gente, ainda hoje tem gente que usa isso, fez com que o papai, isso, muitos anos, fez ele ficar chateado com essa irmã dele. Foi preciso a mamãe trabalhar muito com ele. Ela usou a seguinte expressão: - Filhos da minha irmã, meus sobrinhos são e do meu irmão serão ou não. Aí, quer dizer. Ela botando em dúvida a fidelidade da minha mãe em relação ao meu pai. Só sei que isso... por isso, às vezes, a gente sentia assim da própria família. A gente sentia assim, mas como criança, ela perpassa por isso que até né, talvez os adultos sintam mais e façam mais, faça que a gente sinta mais isso né, mas a gente nem Talvez nem percebesse muito, nem levasse para a frente". (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda fala sobre a não percepção das diferenciações e agressões provocadas pelo racismo no olhar para seu passado, ainda quando criança, pela ingenuidade e imaturidade inerente à condição de ser criança. Fala em primeira pessoa contemplados os nós (os seus semelhantes). Neste percurso transatlântico, academicamente, muito já foi falado sobre a dualidade da modernidade e sua eletividade, contrapondo o sujeito não branco à condição de outro. Mas na história narrada de Marilda, sua gramática se faz interpretativa e peculiar, assim como são as vidas do cotidiano. No alto dos seus mais de sessenta anos, termos ditos por ela como “inocência”, “botando em dúvida”, “fulano fez tal coisa”, se referindo as suas memórias quando fala sobre seu eu infantil—trazendo os nós—revela entrelinhas de proteção, instinto, cuidado e revolta de pais e mães não somente por tensões entre crianças, mas pela percepção das diferenciações e violências pelas quais desde sempre o racismo acarretava no dia a dia.

⁴¹ Expressão popular que significa confusão, briga, indisposição.

⁴² Pipa.

Em seu navegar, Marilda navegava em círculos e transitava por todos os caminhos. Em nosso ir e vir, revelava suas interseccionalidades por camadas. Ria, ordenava, tomava um café, refletia, pedia parada, mudava a rota, esquecia, lembrava, às vezes chegava a um porto e atrasava o navegar porque guiava-se pelo não-cronológico. Ansiosos por natureza moderna (incluo-me), apenas calma. A narradora já mostrou que suas ancestrais foram as precursoras do caminho (em adjetivos, mulheres que não se calam, de ir para cima, de resolver, de ir para luta). Atente-se a este detalhe, pois nesta embarcação nós, Marilda é a primeira amazônica a ecoar o coro de sigamos juntos; adjunto, a larga experiência no enfrentar marés e adversidades inerentes a condição imprevisível da água em seu estado rio-mar—rio-mar; inerentes a condição que se é, também, a vida. Em meio ao circular, rio-mar—rio-mar—oceano, acompanhem-na em sua trajetória profissional:

A minha formação é professora. Na verdade, eu fiz até a especialização, planejamento em educação pela Fundação Getúlio Vargas. Eu estudei aqui, mas fiz cursos, geralmente, três meses, seis meses, às vezes de férias, era assim cursos em etapas. Eram etapas, módulos. Mas de graduação, minha graduação foi toda aqui, pela Universidade Federal do Pará porque o Amapá era território ainda. Eu fiz Licenciatura em Pedagogia. Eu fiz tudo por aqui. Fundamental e Médio. O Fundamental I foi em Santana que fiz, já o Fundamental II foi por aqui. Na verdade, foi o ensino primário, de primeiro era o ensino primário, que era do primeiro ao quinto ano primário, e depois fazia o exame de admissão e depois vinha o ginásio ou o normal. Eu fiz o normal no caso, porque, o viés lá em casa, a minha mãe sempre dizia que o filho de pobre tinha que ser professor porque era a forma mais prática e mais rápida de se conseguir emprego, aí eu fiz Normal Regional no Instituto de Educação. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Quando falava de nós quanto a Marilda ser a representação de forças e formas de viver de muitas, entendia seu saber como algo obtido em seu existir enquanto uma mulher preta, periférica, amazônica tucuju, rodeada de tantas outras que a produziram (famílias, parentes, amigos, amigas, parceiras). Ela e eu, embarcados. Eu, na sintonia do curioso, buscando revelar as camadas da narradora, narrando. Eu e ela, frente a frente. Ela e eu.

Ao pensar em educação para além do ensino regular, escolar, catedrático, premissa esta que acolhia a história de Marilda como um modo de saber, torno o nosso viajar um processo onde o fazer narrado acarreta um perguntar, um refletir, um completar, um falar. O fazer narrado produzindo saberes. Saberes nossos, feitos ao nosso modo, em consonância com uma embarcação que se propôs vivenciada por nossas histórias. Pelas memórias das protagonistas. Pelas latinidades que nos moldam, para quem sabe assim poder mudar um pouco o modo de fazer, pois assim como aduz bell hooks (2019) “apenas mudando coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos e para o mundo é que podemos mudar como somos vistos” (hooks, 2019, p.39). Retornemos a narradora:

Na verdade, eu costumo dizer assim, que a universidade, a graduação, ela só abriu, assim, mas ela não dá elementos para gente, quando você vai fazendo outras coisas, fora que você vai percebendo o acumular. É o despertar só. Eu digo que a universidade é o despertar, eu digo que ela é o processo de alfabetização para gente. Então, como minha mãe sempre foi assim, foi de luta, a minha mãe e meu pai, ela trabalhava, meu pai trabalhava de dia para Icomi, ela ia para o Sesi, estudava no Sesi, porque ela não conseguiu estudar mais, só estudou o primário. Fez, concluiu, foi para o projeto Minerva I, Minerva II, tudo batalhando, estudando, ia para o Antônio João. Ela sempre colocou para gente assim que a forma da gente levantar, sobreviver, era através disso, se não fosse por isso a gente ia morrer vendendo banana na rua. Então, a forma de a gente sair daquela situação era estudando. Daí eu acabei sendo professora, ajudando aqui com os mais novos. Então, eu fiz o normal, depois fiz outros, tudo aqui. Mas eu fazia assim, por exemplo, algum curso complementar, eu passava, por exemplo, dois meses em Manaus, aí vinha, voltava, fazia outra etapa, e após fiz o superior. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Um infinito à vista. Dois presentes. O contato. A empolgação. O contar. O clímax. A trajetória. Nós. Ela. A trajetória. O trabalho. A inerência. A condição. O capital. A força vendida. O trabalho. Ela e o trabalho:

Eu comecei a trabalhar com 17 (dezessete), com 17 (dezessete) anos, já como professora, porque eu já tinha o normal, o tal do normal regional, eu já tinha o 4º ano do normal, o antigo IETA. Aí, a gente, tinha uma espécie, como sempre teve na escola, esse tal de contrato, espécie de contrato, convênio, e a gente ia. Por exemplo, na Secretaria de Educação, eu trabalhei dois anos na escola, no Veiga Cabral, e depois, eles passaram assim a botar as pessoas contratadas para o interior, e eu estudava e trabalhava, aí teve um ano que eu fique sem trabalhar, fiquei um ano sem trabalhar porque me mandaram para uma região muito longe. Não era por não querer, tinha uma relação lá com seu nome e a escola para onde você ia. Hoje não, hoje eu tô bem aqui na escola Calçoene. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

O falar sobre saberes para além do formal concatenado a história de Marilda trazia à baila o quanto a educação foi uma ferramenta estratégica para que ela e seu núcleo familiar tivessem acesso a um mínimo de dignidade humana e o quanto essa ideia era fruto da sabedoria advinda de sua mãe em não desejar que seus filhos continuassem a mercê na ocupação de subempregos.

Outrossim, pela história de Marilda, há a exemplificação do quanto a educação—que tanto escutamos falar em nosso cotidiano como instrumento de transformação social e que nos tempos atuais tanto é atacada e destruída pelo governo—reverte-se de ferramenta estratégica para redução de desigualdades sociais e construção de outras possibilidades de futuro. Igual a história da marinheira Marilda, as histórias das outras entrevistadas deste trabalho e de milhares de outras pessoas neste país perpassam pelo apego à educação como solução e possibilidade de reverter opressões estruturais de gênero, raça e classe.

Navegar com Marilda, lado a lado, fazia-se potente. Vislumbrar sua voz, gestos e expressões faciais e sua força era divino. Vê-la falar sobre tantas por si, sem perder a reverência

àquelas que vieram antes dela, era a centralidade de um viver contra colonial que abraça o antes e o agora. Marilda não se rende as armadilhas coloniais que usam da pedagogia do assédio e da sedução (QUIJANO, 1992) como tentativa de domesticar a única coisa que eles (colonizadores) não conseguiram (o domínio do pensamento da totalidade dos indivíduos eleitos colonos). Porque Marilda é corpo inquieto e para a continuidade do seu legado—que não começou, muito menos encerrar-se-á nela—sua rota cruza-se com os ditos da Professora Zélia Amador de Deus (2020) ao eleger o corpo racializado que se mostra “como instrumento de afirmação de identidades no embate com os opressores em um processo de tomada de consciência” (DEUS, 2020, p.39).

O ano era 2020 e Marilda era a personificação de um respiro profundo para seguir, em meio a um Brasil estatal seco, árido e armado para retirada de direitos e não promoção de cidadania ao seu povo. Ouvi-la, e tão somente isso, levava-me a produção de consciências quanto ao privilégio do encontro e das possibilidades de fazer, ao amanhã, junto a Sueli, Sônia, Rejane e a quem mais queria ingressar nessa viagem, a tão sonhada mudança do mundo. Marilda, professora. Marilda, educadora. Marilda retoma o navegar, fala do ofício que permeou sua trajetória, e mais uma vez ensina a partir do ato simples de falar sobre si. Escutemo-la:

Eu sou professora, e só fui professora mesmo. Eu cheguei a me aposentar pelo antigo Território Federal, nos anos 90 (noventa), mas eu não sou mulher de ficar em casa. Eu não sou mulher de cozinha. De ficar em beira de fogão esquentando panela. Eu não gosto. Como te falei: a minha família, por ser matriarcal, sempre foi de mulheres que gostavam de sair, de ir para a luta, de ir atrás dos seus direitos. Minha mãe era assim, minha vó era assim e eu vejo que minhas filhas são assim. Daí, quando o Amapá virou Estado, eu fiz um outro concurso e passei. É o emprego que eu estou até hoje no Estado. Há mais de 20 (vinte) anos.

Às vezes eu penso em me aposentar e parar de trabalhar, mas assim, a gente perde umas vantagens e aqui depende ainda de mim. A minha neta mora aqui comigo. Ela herdou também essa vontade de estudar. Ela estuda dia e noite. Ela quer fazer medicina. Às vezes eu falo para ela sair, se divertir, porque tem que ser jovem também. Mas ela fica estudando. É o jeito dela. Ela gosta de estudar. Quando ela era mais nova ela ficava chateada quando não tirava boa nota. Então, daí, penso que é bom também eu não parar de trabalhar.

Talvez eu pare daqui uns dois anos por conta de disse me disse, fofquinha. Uma vez disseram que iam me tirar aqui da escola perto daqui de casa. Lá se foi eu na Secretaria de Educação brigar. Que eu sou de briga. Eu não aguento as coisas calada. Fui eu dizer que tinha quase 30 (trinta) anos de educação para eles me jogarem em outra escola. Porque quando a gente assume o concurso a prioridade é quem tá a mais tempo, é, ficar na escola que já tá e quem entrar agora começar lá por baixo. Às vezes, começa no interior. Então, daí, por essas coisas, eu penso que não tenho mais vontade de me aborrecer com isso. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A protagonista sugere um intervalo para descanso, beber água e fazer um lanche. Pauso o gravador. Ela me convida a entrar em sua cozinha, momento em que tomamos café juntos, comemos bolo e ela, espontaneamente, fala sobre como sente ser o Amapá uma terra

acolhedora, onde as pessoas sempre têm algo a oferecer ao outro. Retornamos ao seu terraço. A naturalidade com que flui nossa troca faz com que retomemos o navegar tal como dois parceiros que conversam de maneira não linear sobre a vida por uma estrada. Ela em primazia, a falar. Eu, a ouvir e intervir, quando das trocas. E todos os sentimentos possíveis alinhados e expressos neste construto. No meu intervir, para retomada do navegar, ponho em xeque o Amapá, sua feminilidade e suas negritudes. Marilda no falar, retoma as rédeas da embarcação nós:

As pessoas aqui, assim. Aqui é uma terra acolhedora. O Amapá é diferente e essa é a diferença. Embora tudo seja Amazônia, mas você não sente isso em Belém. Eu não senti. Também não senti em Manaus. Embora eu fosse lá esporadicamente, por períodos, eu não sentia isso. Aqui você se sente acolhido, as pessoas parecem que tem aquele prazer de receber, de abraçar, sabe, tomar um café. Nós fazemos muito isso, de você fazer sua comida e levar o pratinho para o vizinho. Esse acolhimento, esse aconchego, você não sente em outros lugares como aqui. Aqui, você acolhe a pessoa para vir para dentro da sua casa. Minha casa é assim aberta, todo mundo vem, todo mundo entra, a gente tem esse chamego. Minha mãe dizia, a gente tem esse chamego e isso é característico da gente. A gente tem aquele prazer de receber o outro, de servir o outro. Você faz as coisas com carinho, faz as coisas com prazer, você tem a alegria de servir, e as vezes a pessoa acaba até lhe usando sem que você saiba, algumas pessoas que tenha uma certa maldade, entendeu. E você não percebe por que você não tem aquela malícia, você não consegue perceber isso, e é nisso que eu digo que a gente, muita das vezes, quando a gente descobre isso, a gente se revolta. Porque você pensa. Poxa! Mas eu tô fazendo papel de boba, tão me fazendo de besta, e é nisso que a gente se revolta. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A esse momento, Marilda bate na mesa e se marca em sua raça:

Então, dentro desse negócio de mulheres que são, são... mulher negra aguerrida. Ela é mulher de luta, de ir para cima, de ir atrás, de ajudar, de contribuir, de buscar aquilo que ela quer. E, muitas vezes, por muitos anos, ela ficou sem vez e sem voz, mas ela nunca engoliu a fala, a sua fala. Eu vejo, eu sinto isso dentro da minha família, dentro da minha história. Às vezes, você é até mal interpretado, porque lhe interpretam como falta de educação. Ah! É mal-educada, tá entendendo, por quê? Porque você não aceita determinadas coisas e você se posiciona, e além de você se posicionar, eu costumo dizer que os valores, os valores com os quais você foi criado permanecem. Exatamente, você foi criado com determinados princípios e valores que você não aceita, por exemplo. A minha mãe dizia que mentira só se para a gente se livrar de alguma morte ou de uma coisa muito grave. Ela dizia: - vocês podem fazer qualquer coisa, mas vocês me contem a verdade, vocês não me contem mentira. Então, de certa forma, a gente não gosta de ver as coisas escamoteadas. Quando a gente começa a perceber que as coisas estão escamoteadas a gente ah, vai lá, como diz o outro, joga a coisa no ventilador, espalha e isso gera conflitos. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda se referia a si em uso de expressão abrangente. O uso do “a gente” por sua voz remetia a um falar sobre si e sobre outras que iguais a ela, em suas interseccionalidades, iam em busca de condições de enfrentamento ao racismo e ao sexismo, que são condições modernas de subalternidades inerentes a toda e qualquer sociedade fundada em premissas coloniais. O

corpo de Marilda falava à semelhança de como a amazônica paraense Zélia Amador de Deus (2020) lia o corpo daqueles que estigmatizados pelo racismo, retomavam a produção de consciências contra o colonizador a partir de corporeidades que afirmam suas identidades e etnicidades. As gramáticas corporais trazidas pela professora Zélia eram marcas na trajetória de Marilda em suas falas, expressões e percepções sobre o mundo, no alto dos seus mais de 60 (sessenta) anos. Marilda tinha consciência de quão plurais e atravessadas são as consciências das pessoas pretas desse país, e do quanto nesta construção, o entendimento primordial para nós, enquanto todo social, é que cada indivíduo racializado performará a partir de uma experiência única quanto a maneira como construiu-se socialmente.

Sendo cada pessoa um universo de sentidos únicos, voltemos a escutar Marilda falando sobre a pluralidade de ser negro no Brasil, atentos à ideia de que muito mais que reduzirmos as pessoas pretas e indígenas a uma concepção colonial unitária de ser, aprendamos a entender que as complexidades que nos formam dentro do nosso lugar social, por nossas opressões ou privilégios também particularizam cada pessoa preta e indígena nesse país por suas opressões e privilégios. Retomemos a sua escuta internalizando a premissa do “somos todos humanos” a partir do marcador da diferença, em que alguns são tidos como completamente humanos, enquanto outros coexistem em meio a um Estado e uma sociedade totalmente adversa a plenitude de suas humanidades. A essa altura em nosso navegar não há mais a necessidade de reafirmar quem são os primeiros e quem são segundos. A esse momento, retomemos nossa escuta por Marilda:

Na verdade, eu costumo dizer o seguinte: que até pela nossa ancestralidade, pelas nossas origens, que a gente não consegue. Eu digo assim, que como negro é difícil você chegar na sua árvore genealógica, lá de onde mesmo você veio. Na sua origem primeira. Eu acho muito difícil chegar. Eu digo assim: negros também tiveram reis e rainhas. Então, você tem determinadas, eu digo assim, são comportamentos que você manifesta, que são comportamentos diferentes, mas não deixam de ter a mesma garra, né. Não tem aquela mesma história de luta, mas tem aqueles que mesmo diferentes, também lutam, de alguma forma. Eu costumo dizer assim, tem negros que são mais politizados em sua luta. Eu digo assim, tem aquele que é, e tem aquele que é mais politizado, ele tem mais, é. Como que é a palavra... é. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda buscava a melhor palavra para tentar explicar que nem todas as pessoas pretas que lutavam por direitos estavam vinculadas a um padrão de comportamento esperado socialmente de militância ativa em rua ou integração e participação em movimentos sociais. Outrossim, o retrato midiático projetado a grande massa de que aqueles que lutam contra o racismo são pessoas pretas conflituosas, agressivas, ou em neologismo contemporâneo, *mimizentas*. Isto nada mais é que, como dito anteriormente, a desumanização daqueles que

colonizados, têm sempre estereótipos e padrões de comportamentos projetados e esperados por uma sociedade estruturada em premissas eurocêntricas patriarcais brancas.

Fanon (2008) em alusão à teoria hegeliana quanto a consciência de si, em si e para si, traz que se “o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido, enquanto ele não é reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação” (FANON, 2018, p.180). Sendo o outro do/da eu negro/a o/a eu branco/a, a correspondência das expectativas e a sobrevivência das pessoas pretas no Brasil parte de um ideal branco de ser, na mesma proporção dos julgamentos e cobranças sociais advindas da ‘branquitude’ para com o ser preto, o qual só se individualiza em seus aspectos negativos (erros pretos são imperdoáveis e atingem o todo). Marilda buscava a melhor palavra para expressar o não julgamento aos modos de comportamentos dos seus semelhantes, dialogando com o psiquiatra da Martinica, ao individualizar o modo de ser das pessoas pretas frente a modos de lutar e/ou sobreviver em meio a um país afundado em ser, saber e poder colonial. Humanizar pessoas em tom narrativo: que forte isso! Marilda depois de é, é, navegando em sua gramática corporal, usa determinação. Voltemos nossos ouvidos a ela:

É, em termos de determinação. Eles são os mesmos. São muito determinados. Só que tem uns, eu costumo dizer que, a bandeira deles também é a mesma, de respeito, de reconhecimento, de direito de gozar da verdadeira liberdade. Porque o preconceito, ele não tá só naquele, na classe social aqui embaixo, ele tá em qualquer classe social. Tá aí, a sociedade tá aí pra mostrar. Quais são os negros que estão no poder? Quais são os negros que estão nos cargos e funções, por exemplo, de gestão? Onda estamos nós no legislativo? Quantos têm?

Se você for estabelecer, se você for analisar o índice populacional porque tem mais, mais, entre aspas, mais brancos no poder do que nós negros. Não cursaram, às vezes, as mesmas escolas. Fizeram as mesmas universidades. Você entra nas universidades aí, de 50 (cinquenta) pessoas, tem 2 (dois), 3 (três) negros lá. Os secretários dos órgãos públicos, 1 (um), 2 (dois) negros. Mas a maioria da população é parda. É negra. Por que? (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Embarcado com Marilda neste trecho do percurso, silêncio e concentração. No ecoar de sua voz, denúncia: somos um país racista. Se nossa população é de maioria preta e parda, porque não estamos nos espaços de poder e comando? Marilda questiona quase como dizendo: é óbvio. São os ranços do colonialismo. São as sequelas da escravidão. Isso é ausência de reparação histórica. Também é alimentação de privilégios sociais atinentes àqueles aos quais os louros do colonialismo foram ofertados como merecimento e/ou sorte. E que difícil se fazer entendível, em tempos atuais, repetindo o óbvio. Alfabetizando adultos quanto à exclusão social de pessoas pretas e indígenas por todo um processo social histórico. No presente, sem o mínimo amparo de um Estado que insiste em não problematizar como solução a questão racial no Brasil. Na narrativa de sua história, Marilda se faz ligeiramente compreensível em porquês. Retomando a

direção da embarcação nós, lança mais um:

Se o Amapá é um estado predominantemente negro, porque nós negros não estamos nesses lugares? Eu vejo que é questão de oportunidade. As oportunidades para os negros ainda são poucas. Então, tem uns que têm mais oportunidades. Eles se politizam mais. Às vezes, outros estudam e quando chega lá naquele lugar, até para não sofrer, se cala. Eu vejo muitos assim e sei que está aí a diferença. Eu vejo que uma das diferenças está no não querer sofrer. Esses que ficam escondidos, às vezes é para não sentir o quanto dói e o quanto fere a discriminação, o preconceito, o racismo. Ele se aquieta ali. Ele não tá sentido e ali ele vai.

Ontem mesmo eu vi uma, muito rapidamente, eu vi uma fala que tentaram andar criticando o Pelé exatamente por essa falta de posicionamento dessa questão da negritude. É isso. Eu digo assim: é uma forma de não sofrer. Eu tenho uma que não sofre isso. Mas eu tenho outra que sofre. Mas a história de uma é diferente da outra. Por que? (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda entra nos seus processos familiares, repentinamente, a partir de um fio condutor pretérito, em que falar sobre raça partia de uma perspectiva mais enviesada a questões sociais públicas, estatais e com maior amplitude por diálogos contemporâneos. Marilda fala de suas filhas com o uso dos porquês seguidos de respostas imediatas, gravitando entre esferas distintas do que, em classificação sociológica, taxar-se-ia de temática atinente ao campo da micro e da macro sociologia.

Marilda faz uso de técnica própria e particular para conduzir a embarcação-nós sobre sua ótica, escolhendo por onde quer passar, por quanto tempo permanecerá, e até mesmo voltando a portos já passados em busca de resgates e memórias. Junto a ela, tão somente, cabia-me seguir nessa viagem, a qual se fazia a cada instante fascinante. Quanto a auto resposta ao último porquê, entre linhas, escutemo-la⁴³: “*Essa que eu digo que é minha ... que ...*” Instantaneamente, Marilda baixa o tom de voz e continua a falar: “*Que é do coração, é porque ela tem relação de sangue com meu marido. Ela é sobrinha dele. Mas ela não sofre por que?*” Marilda responde por gesto. Marilda aponta para seu antebraço e em continuidade fala:

Por causa da pigmentação da pele, né. Marúcia tem pigmentação clara. Francimar não, é negona. Ela é que sente na pele. Os filhos dela é que sentem na pele. A Francimar sente com os filhos dela. O pessoal pergunta para ela: esse menino é teu filho? Ela diz:

—É.

—Mas ele é teu filho feito?

E ela diz:

—Feito, parido e criado.

—Então, porque, por causa que ele, por causa... (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Nesse instante, a narradora não completa a fala, dando a entender pelo contexto que o filho da Francimar tem a tonalidade de pele mais clara que a dela. Em continuidade, a narradora

⁴³ (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

diz: “E a Francimar diz assim: —Mamãe, a Marucia, ela não sofre, porque se esconde, ela se aquieta ali. Você não vê a Marucia, a minha filha...”⁴⁴

Mais uma vez, Marilda não completa a fala:

Você não vê a Marucia ser como a Francimar, mas é porque tem a questão dela não sofrer tanto. Não quer dizer que ela não pense como eu. Mas, mas, muitas vezes, a pessoa faz assim não porque não pense como outras pessoas que estão na luta, mas para se proteger das críticas da sociedade. Do racismo. Daí eu penso que a Francimar já puxou isso de mim. De ser aguerrida. De ir à luta. Agora mesmo, hoje, ela tá fazendo uma mudança. Ela vai. Ela vem. Ela quem dirige. Tinha uma geladeira aqui para pôr no carro. Ela mesmo pôs. Ela não espera ninguém. Nem marido, nem outros da família. Ela mesmo vai e bota força e faz. A gente é assim. Se é para resolver é para resolver. Enquanto não resolve, a gente não se aquieta. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Capitã entusiasmada a montar sua jornada, indo e vindo, conversando, ensinando, trazendo esperança e beleza em nosso navegar por suas memórias. Era interessante perceber quantas pessoas circundam Marilda em sua trajetória e como—ainda que junto a mim, Sueli, Rejane e Sônia—era ela ali, tão somente a única produtora de sua história, e, ao mesmo tempo, o reflexo da vida de muitos outros e outras nesse país. Marilda fala sobre sua perspectiva individual de existir e isso reverbera muito além de sua individualidade humana, pois é por sua voz que a teoria científica acadêmica proposta neste trabalho consagra-se como uma exemplificação palpável de quão plurais somos e de como, por muitas vezes, ao nosso lado, há tanta sabedoria tida como sem valor na figura de humanos admiráveis como ela. Porém, ainda impregnados pelas marcas da colonialidade, não damos a devida atenção a quem de fato merece atenção nesse país.

Chegávamos ao clímax da viagem. Ela solta e sem pressa a circundar dentre suas memórias de maneira limpa e singular: a jornada de uma sábia a mostrar que é navegando que se faz o caminho. Eu, um tanto quanto emocionado, pela expectativa superada de estar ali sendo a ponte para que a capitã Marilda pudesse se fazer ouvida, lida, interpretada e entendida por outros: o eterno aprender do aprendiz, o afluyente da eterna Marilda. Sob seu comando, habilitava-me constantemente a ser passageiro, a fim de que sua voz ecoasse de dentro para fora: da Amazônia para a Amazônia; da Amazônia para o mundo. Entusiasmado sob tão sagrada condução, dentre atenção e admiração de tamanha imensidão ao redor, tais como as águas do Amazonas rio-mar, peço a Marilda que conduza a embarcação nós rumo às suas origens ancestrais amazônicas tucujus. Sem se fazer de rogada e interrogativa, Marilda direciona-se rumo a reflexão sobre seu Amapá querido: “Eu falo, tem uma frase que eu gosto de dizer quando

⁴⁴ idem

eu quero falar do Amapá que é assim: ‘—Se você tirar a história do negro no Amapá o que que sobra?’ ’ (COSTA, MARILDA S., 2020)

Marilda me devolve a pergunta, repetindo mais uma vez a frase: “—Se você tirar a história do negro no Amapá, o quê que sobra? ” (idem)

Fico sem entender, mas mantenho-me silente, a aguardar a resposta de Marilda em sua técnica de auto responder-se de forma tão precisa. E que continuem os questionamentos:

Tira a história, então, a cultura negra do Amapá, o que tem para se falar daqui. Sobre o quê? Nada. Não sobra nada. O que a gente tem para falar daqui que não entre na história da negritude. Qual a história que se tem para dizer que não tenha que fala do povo negro que aqui veio e que aqui vive. Como já disse. Da África também vieram reis, rainhas, príncipes e princesas. Mas o que é a cultura negra no Amapá? Onde está a cultura negra no Amapá? Não tá nos livros de história. Eu penso que tinha que ter um reconhecimento maior da cultura negra aqui. Porque até quando se fala do que é nosso parece que é uma coisa só. É como se aqui a cultura negra no Amapá fosse só o Laguinho e o Curiaú. E não é. Tem a favela também. Tem outros grupos de Marabaixo que acaba não sendo tão conhecidos porque não se fala deles como teria que ser. Não sei. Parece que mesmo quando tentam falar sobre a nossa cultura só é uma coisa só. E não é assim. Eu sou da favela. Eu tenho vontade de que a minha favela seja mais reconhecida no meu Estado. Que se fale mais sobre a favela. Não quero dizer que as outras histórias sejam menos importantes, mas não pode ser uma coisa só. A Mangueira, a Mangueira, a escola de samba, fez um enredo falando de não ter uma história única e é assim que eu penso. Se vem uma pessoa de fora para cá, para o Amapá, ela não se interessa em saber da nossa história. Mas por quê? Porque não tem à vontade. Não tem a vontade dos governantes de mostrar, de contar a nossa história real. Fala uma coisa ali, como se fosse um faz de conta para dizer que valoriza. Quando falo da favela, que nós aqui no Amapá também temos a favela, é para que até quem vive no Amapá possa saber que tem mais coisas da nossa cultura negra aqui. Você é de fora, tá estudando aqui, fazendo teu trabalho. Daí quando fala na história da negritude do Amapá é como se só tivesse o Laguinho e o Curiaú. Resume a isso. Não fala da gente. Tem a favela. Tem a festa de São Tiago. Tem os outros grupos de Marabaixo. A cultura negra é tudo aqui.

Eu até já pensei. Eu queria que alguém fizesse algo pela favela. Contasse mais nossa história. Tem um professor que estuda o Laguinho, que estuda o Marabaixo, ele é da universidade, é jovem. Ele falou que ia fazer uma história da favela. Eu tô animada. Então, parece, parece não, eu vejo, eu vejo os jovens, que, a juventude, ela tá mais interessada hoje. Nas reuniões, nos ensaios, eles tão, eles vão, eles participam, menino, menina, parece que a juventude hoje se preocupa mais em não deixa morrer a nossa cultura do Marabaixo. Eu falo assim: que o tempo passa muito rápido. Da mãe da minha mãe para minha mãe, da minha avó, não passou muito tempo. É como se a nossa cultura não tivesse demorado para chegar até ela. Da minha mãe para mim também não. Agora de mim para minhas filhas demorou mais. É como se tivesse passado um tempo longo entre eu e minhas filhas que não foi a mesma coisa da minha vó para minha mãe e da minha mãe para mim. E daí a gente achava que não ia chegar, que ia acabar muitas coisas da nossa cultura, porque não tinha assim o interesse das pessoas. Tinha as reuniões, lá na UNA, a União dos Negros do Amapá. Sempre teve. Mas por muito tempo eram as mesmas pessoas. A gente podia até não ser próximo um do outro assim de tá junto sempre. Mas um sabia do outro. Eu até já te falei que eu sempre fui de tá metida com movimento, que era de sair, de ir pra rua, de lutar, mas parecia que ficava só entre a gente. Daí agora não, é como se essa geração não precisasse assim de um lugar sabe. Eles vão, eles se organizam. Eu até falo que eu já lutei demais e que eu preciso que outros lutem, porque não é fácil, não foi fácil. Eles tão aí para continuar uma luta que é nossa. Eu amo minha favela e é bom saber que a gente não vai deixar ela morrer. Tem uma juventude aí para lutar por ela. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Para a narradora, amar e mudar as coisas lhe interessa mais. É de suspirar a fé de Marilda em um mundo melhor. É louvável seu depósito de confiança na juventude, sobretudo, em tempos tão difíceis para sonhadores. Marilda navega em tom esperançoso sobre a vida, seja olhando para o passado, pilotando o presente ou projetando o futuro. E no embalo de esperar como verbo, já se preparando para o ancorar em porto final, incita reflexões sobre estratégias e enfrentamentos as opressões que carregam em sua pele:

Eu digo que a gente que é negro sempre tem que tá lutando. Uns mais, outro menos. Mas a nossa luta é todo dia. Eu percebia que às vezes eu chegava em alguma secretaria e tinha aqueles olhares. A gente que é negro percebe quando olham para a gente assim, como se tivessem estranhando. Mas daí vem o que eu te falei lá no começo. Eu vim de um lar matriarcal onde as mulheres não baixam a cabeça. Elas vão para a luta. E não sou só eu assim: é a minha família. Minha mãe sempre dizia para a gente não baixar a cabeça e como falei, as vezes a gente não percebia, mas o preconceito sempre existiu e existe até hoje. A gente que é negro enfrenta preconceito todo dia. Nos jornais passa direto. A Thais Araújo mesmo, pelo tempo que tá na televisão, fez novela e as pessoas vão lá, xingam ela, chamam de macaca. Por que? Porque não dá para esconder. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda aponta para seu braço, sendo ela uma negra retinta, e continua a falar: “*Não dá para esconder nossa cor, nossa pele. Quando você tem a pele mais clarinha você pode fingir, disfarçar, até mesmo negar, mas sofre. Outro dia eu vi aquela menina que canta, jovem, qual o nome dela?*” Fico silente. “*Aquela que ...*” (COSTA, 2020)

Penso ser improvável acertar a quem ela se refere, mas também imagino que ela poderia estar se referindo a cantora Ludmilla, uma vez que no contexto da nossa conversa, rememoro que não há muito tempo saiu nos jornais que a cantora havia se dirigido a uma delegacia de crimes virtuais na cidade do Rio de Janeiro para denunciar ataques racistas sofridos em suas redes sociais. A construção textual ali surgida, ao ver Marilda questionar-se com perguntas e logo após responder-se, foi alterada por mim no instante em que percebi o incômodo da protagonista em não saber o nome da pessoa ao qual se referia e seu esforço em tentar citar a pessoa que tentava nominar. Respondo:

—A Ludmilla?

Ela diz:

Sim, a Ludmila! Passou no jornal. Disse que ela foi xingada na internet. Eu não sei mexer nessas coisas de internet, mas daí eu vi na televisão e minha neta comentou depois, ela viu também, me falou quem era ela. Para você vê: cantora rica, famosa, morando nos melhores bairros do Rio de Janeiro, mas sofre, sofre o racismo. Como eu digo, não tem como esconder, não no caso dela. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A referência da narradora ao falar sobre como a condição social da cantora Ludmila ou

a posição social da atriz Taís Araújo não as isentam de sofrerem os impactos do racismo no cotidiano, concatenado com a sua consciência quanto ao fardo maior no existir de mulheres pretas de pele mais escura, tendo ela a vivência de ser uma mulher preta retinta e possuir duas filhas pretas com distintas tonalidades de pele entre elas (uma mais clara e a outra mais escura), transportava-nos aos diálogos produzidos pela nossa majestosa Sueli Carneiro (2011) quanto às questões da manipulação da identidade do povo preto brasileiro por um critério branco de ser, reverberando o quanto a identidade étnica e racial no Brasil, a partir de um ideal de embranquecimento de sua população construiu e destruiu imaginários de aceitação e repulsa as negritudes plurais no nosso país. Para a autora:

Vem dos tempos da escravidão a manipulação da identidade do negro de pele clara como paradigma de um estágio mais avançado de ideal estético humano; acreditava-se que todo negro de pele escura deveria perseguir diferentes mecanismos de embranquecimento. Aqui, aprendemos a não saber o que somos e, sobretudo, o que devemos querer ser (CARNEIRO, 2011, p. 64)

Retomemos à narradora:

No jornal a gente vê o próprio presidente falando da gente. Dizendo que quilombola não tem que ter terra. Mas não é culpa só de uma pessoa. É fulano que é assim. Não. A sociedade que é assim e não assume. Que olha torto, que se incomoda quando a gente tá numa secretaria e aí vai. Aqui no Amapá mesmo, tem mais pretos do que brancos e não era para ser assim porque nós somos maiorias, mas a gente é olhado, observado, porque é a sociedade que já tem aquele olhar de que o negro não é pra tá ali. É como se fosse para a gente tá só nos lugares que são vistos como nossos. Nas cozinhas. Cuidando de casa. Catando lixo.

Eu fui do começo do movimento negro aqui. Anos 60 (sessenta), ali no Laguinho, onde tem a UNA. Mas isso porque eu já via a minha mãe ser assim. Daí teve períodos mais fracos. Mas assim, sempre teve aquelas pessoas que ficava na linha de frente e eram sempre as mesmas pessoas que tavam ali, sempre à frente, organizando reunião, na luta. A gente até já sabia que quando tinha algo que era relacionado ao movimento quem ia tá para participar, para ir atrás de melhorias para a nossa gente, para a nossa cultura. Como já falei, eu acredito na juventude. Eu tô querendo que essa moçada agora me ajude porque já é muito tempo de luta e a gente precisa continuar a lutar. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL. CONCEDIDA EM 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Cais à vista. Horas a fio. Banzeiro. Entardecer. Tempo de chegada propício a falar sobre afetos. Os ares matriarcais de Marilda e sua reverência às suas ancestrais comungavam de um olhar afetuoso sobre suas crias, e entre prosas e navego, um falar sobre seu amor romântico. Um falar sobre ele: o pai de suas filhas, seu único esposo. Em quase conclusão de sua trajetória, a narradora apresenta-se como mulher de um homem só. De uma história de amor longa. Faz-se breve, sem haver necessidade de delongas, eis, uma mulher amada. Traz o amor a quase desembarque de suas memórias, em quase atraque em porto tucuju. O amor de 40 (quarenta) anos. Escutemo-la:

Só tive ele. É ele. Só foi com ele mesmo. Eu só tive um casamento e lá se vão mais de

40 (quarenta) anos. Quando a gente começou, ele também era de família humilde lá do Marajó. É que antigamente era tudo Pará. Foi difícil porque diferente de mim ele não tinha assim um emprego fixo como eu que sempre fui professora. Mas ele fazia uma coisa aqui, outra ali e a gente viveu e vive até hoje. Nós tivemos só uma filha, no caso eu e ele, porque a outra é nossa filha também, mas é do coração. É interessante que a minha família tem isso de ter poucos filhos e também de adotar filhos. As mulheres e os homens também. Não tem assim ninguém dos filhos da mamãe que tenha tido muitos filhos. Isso é uma coisa que é nossa, da nossa família, de ter os nossos filhos e de ter os filhos do coração. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Entre conversas e memórias, Marilda navegava por sua vida em tom grave e firme, transparecendo uma força e coragem singular. Passaria horas a fio a escutando, silente, atencioso, admirado, viajando em suas aventuras, desvendando suas minúcias, mas pelo transcorrer do tempo, fazia-se preciso, após o navegar, que sua voz finalizasse sua perspectiva de futuro sobre a vida. Para cada vislumbre de ponto final, o concluir da história passava pela indagação de após lembrar passado e presente, Marilda pudesse olhar para o futuro e vislumbrar algo. Era chegada a hora da embarcação nós com a capitã Marilda desembarcar.

A sensação que experimentava na condução e narração da vida de Marilda era de estar exatamente como ainda me sinto aqui: como um jovem pesquisador que está a desvendar este território amazônico, deslumbrado com as trocas cotidianas aqui empreendidas e com as pessoas que aqui habitam, e com um imenso orgulho de poder viver neste território. Permito-me, antes da finalização da história de vida da protagonista, trazer a premissa dita e repetida por Sueli em algumas ocasiões, marinheira expedicionária e visionária deste construto terapêutico literário: de que precisamos muito mais dos envolvimento do que dos desenvolvimentos.

Pronto para o ancorar, vislumbrei a imersão que o envolvimento de escutá-la, remetendo a um retrato imagético ao qual de um lado, eu aprendia, e do outro, Marilda ensinava-me, assim como deduz a oralidade defendida neste texto quanto a empreender pesquisas como a proposta em “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”; assim como aprendemos hábitos particulares e temos dons específicos oriundos dos nossos ancestrais. E, daí então, após tantos porquês com auto respostas de Marilda, em nossa despedida, eis as perguntas finais: Marilda, quais suas aspirações para o futuro? Quais seus sonhos? Qual sua visão de futuro?

A minha favela. Ver a minha favela ser mais reconhecida. Porque não tem só o Laguinho. Tem a favela também. Eu sonho de ver a minha favela ter o reconhecimento que ela merece. Eu dizia assim, que achava que as pessoas não davam o reconhecimento que a favela merece. As próprias pessoas da favela há uns anos atrás não tinha mais aquele amor, aquela força de lutar pela nossa cultura. Mas hoje, quando eu chego na favela e vejo aquela meninada toda lá, reunida, defendendo nossa cultura, defendendo o Marabaixo, não deixando ele morrer, isso enche meu coração

de ânimo. É a juventude que vai fazer com que a nossa cultura não morra e permaneça forte, viva. Eu acredito na juventude. A meninada hoje é mais ativa. Desde novo eles já vão para cima. Eles tão aí na rua. Se organizam. Eles sabem o que tá acontecendo e tão com interesse em manter viva a nossa cultura. Eu ainda sonho em ver minha favela ter o valor que ela merece no estado do Amapá. Que as pessoas vejam que a cultura negra no Amapá não é só o Laguinho. Que a favela também faz parte da história do Amapá. Esse é meu sonho para o futuro. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda finaliza seu navegar trazendo o amor a sua identidade amazônica amapaense e ao seu território unido a um clamor de: não deixem nossa cultura à margem; Estado, sociedade, mídia hegemônica, poderes públicos: valorizem a história do povo preto nessa terra amazônica. De uma sapiência sem fronteiras, Marilda clama para que dentro de um estado majoritariamente negro como o Amapá, haja um esforço político e social em reconhecer, visibilizar e investir na elevação e valorização de suas multiculturalidades negras, a fim de que as negritudes em movimentos (movimentos históricos de resistência dos povos racializados frente a tentativa de aniquilação, dizimação e apagamento de vestígios empreendida pelo colonizador), recitados pela professora Zélia Amador de Deus (2017), transformem-se em movimentos de negritudes (movimentos de valorização e orgulho daquilo que, tendo sido ou ainda sendo movimentos de resistências de grupos colonizados, passem a ser expressão máxima da cultura e identidade de um povo).

Ecoando apitos de chegada e ancorando em porto macapaense, com a firmeza do propósito de durante sua existência ter sido mapa para facilitação de caminhos aguerridos de luta e coragem, a narradora protagonista pede que se construa um olhar amplo sobre as pluralidades culturais negras amapaenses, expressando seu amor por sua comunidade política cultural—a favela—em desejo para que ela e todos os outros movimentos de negritudes/negritudes em movimento na Amazônia tucuju tenham tratamento igualitário em reconhecimento público, valorização no seio social e importância sócio histórico cultural na construção de um Estado e de seu povo.

Chegávamos ao porto final, frente a mais um pôr do sol amazônico, as margens do maior rio do mundo; e antes que a noite chegasse, Marilda despedia-se de forma única, assim como cada dia encerra-se aqui, visto que na inter-relação com as fases da lua, o majestoso Amazonas comunica-se em volumes de marés com aquela, fazendo com que seu volume de água aumente ou diminua, impactando diretamente na forma como adequa-se à paisagem mediante o adormecer do sol. Em nosso até breve, restava-me tão somente dizer à ela, por mais uma vez: obrigado! E desejar que sua voz ecoasse, junto a esta embarcação, primeira e primordialmente, entre os nós amazônicos tucujus—eis que seus sonhos também perfaziam desejos e aspirações

de uma coletividade—para depois servir de rota aonde quer que ela quisesse ir, voltar, vir ou atracar. Saudações à capitã Marilda: luz, orgulho e revolução para o Amapá. Não cansarei de dizer-lhe: Obrigado, obrigado, e mais uma vez, obrigado.

3.1.2. *In Memoriam*: Marilda Silva da Costa

Ao dia 28 de fevereiro de 2021, as 09:30 h, num dia ensolarado em frente ao mar, fui surpreendido com a triste notícia que a mestra Marilda Silva da Costa deixou essa existência material para ser luz em algum outro plano. Saio em direção à praia aos prantos, sem saber lidar com todos os sentimentos que naquele instante sentia, em razão de tamanha perda para o povo amapaense. Choro sozinho o tempo necessário para poder contar para a minha companheira de viagem e de vida, ao qual viajava comigo pelo interior de Alagoas aquela data, que havia perdido uma das pessoas amapaenses que mais havia despertado em mim a força e esperança de luta pelos dias melhores.

Rumo ao Amapá, já em retorno de férias, dentro do avião, sinto a necessidade de, em honra e glória à Marilda Silva da Costa, filha de Dona Gertrudes, abrir um tópico pós costura de sua vida por sua voz neste texto, como forma de louvar a resistência ancestral daquela que dentre inúmeras camadas, enormes lutas e uma trajetória sexagenária admirável, ainda emanava esperança em dias melhores no ato simplório de crer na juventude, no amor às suas raízes, na luta pelo sustento e pela dignidade humana ancestral quanto aqueles os quais a circundavam.

Quão difícil, Marilda, saber que você não poderá mais emanar sua voz nos próximos passos do que isso se tornará. Em algum momento, no passado, eu cheguei ao Amapá assustadíssimo com a mudança repentina que incorreu em minha vida e, no dia que entreguei a documentação necessária que permitiu-me assumir o emprego público no qual ainda hoje me encontro, ter te encontrado e sido tocado pela sua força naquele prédio foi um combustível para aqui retornar com a certeza de que por mais difícil que fosse ser a jornada—e ela foi—o resultado seria compensatório.

Perder você me custa caro, Marilda. Porém, reforça meu compromisso em poder acreditar naquilo que às vezes se acha distante, mas uma hora chegará para o nosso povo amazônico brasileiro: os dias melhores. Em nosso último contato, desejamos feliz ano novo um ao outro por meio de WhatsApp e você desejou que em 2021 pudéssemos realizar nossos sonhos. Estar contigo nesse processo foi quase que a certeza de que, mesmo diante de tantas incertezas, havia muita esperança nos dias melhores e muito a se espelhar para continuar firme por aqui, ainda que o mundo estivesse desmoronando sobre minha cabeça e pouco ainda

soubesse do que havia de vir de dor e de glória.

Dois contatos pessoais transformaram-se na memória mais linda que pude concretizar nesse processo. Muitas e muitas vezes me emocionei ao rememorar suas falas e suas histórias. Lágrimas de emoção, de aprendizado, de orgulho e de tantas coisas mais que de sentimentos transformaram-se em tantas outras coisas em forma de letras, versos, poemas. As bandeiras de todos os grupos de Marabaixo baixam suas guardas pela memória e os tambores, caixas e ladrões clamam pela sua passagem. Seus passos vieram de tão longe e felizmente sua partida não ocorreu mar abaixo pelo Atlântico. Você completou a travessia, legitimou a força e potência de dona Gertrudes e facilitou os passos de toda uma nova geração que poderá fazer jus ao seu nome referenciando sua memória. Perdeu o Amapá, a Amazônia, esse país Brasil, que ainda engatinha na valorização de pessoas como você. Obrigado por tudo, falo por mim e por muitos outros que te amam. Seja luz.

3.2 Rejane, a designer: o encontro, a proximidade, o diálogo

Era janeiro de 2020. Ainda se podia aglomerar em eventos públicos. Retornava à Amazônia amapaense com desejo de recomeço. Já possuía um quarto sala o qual se tornou meu lar, com paredes, tetos de madeira e artesanatos amazônicos, assim como o imaginava, localizado no centro da cidade e próximo às margens urbanas do rio Amazonas. Ainda sem ter amizades sólidas, o vizinho que me deu um norte em minha mudança, ainda nas primeiras semanas em meu novo lar, convidou-me para a inauguração do mercado central, o qual passou por um processo de revitalização. Ai, os mercados! Mercados são meus apreços. Desde pequeno, e ainda no cerrado piauiense, via-me fascinado em andar por entre os mercados, que por algum tempo deixaram de ser prioridade com a chegada dos primeiros supermercados na cidade, mas que resistem e ainda lá existem.

Sobre os mercados, em muito pesam as ancestralidades as quais carrego, sendo neto de comerciantes, um deles assíduo frequentador de feiras ao interior do Piauí, ao seu tempo montou seu império. Seu Moreira, eternizado na história com suas Casas Moreiras no sertão piauiense. Seu Getúlio, o comerciante mais velho do cerrado piauiense, aposentou-se aos 90 anos, o único ainda vivo, resistindo com seu comércio aos seus moldes. Ele e seu comércio, patrimônio histórico-cultural do cerrado piauiense. E há de se reconhecer a ancestralidade do pai biológico da minha mãe, Seu Casado, que faleceu quando ela tinha apenas 15 anos de idade. A ele, que não tive oportunidade de conhecer por sequer existir, reverencio a ancestralidade que me veio forte e intensa ao pisar em Belém do Pará a primeira vez, no ano de 2019 e em busca de entender

de onde vinha o amor por aquele lugar, descobri ter sido ele garimpeiro neste território: no Pará/Amapá, antes de 1988, ainda quando o Amapá era pertencente ao Pará e um ano antes do meu nascimento.

Havia tanta desordem em meu novo lar, associada a uma necessidade de tentar pôr em ordem aquele que seria meu novo recinto, que quase vacilei em negar o pedido. No entanto, a vontade de ver o mercado central da cidade reinaugurado, o qual estava tão próximo de mim, foi mais forte. Era final de tarde na capital do meio do mundo e lá fui eu descer os cinco quarteirões que me levavam até o mercado central, localizado à frente da Fortaleza de São José de Macapá, às margens do Amazonas, para conhecer as novas instalações do mesmo. Samba a tocar, iluminação em tons múltiplos, pessoas a subir e descer as escadas do local, se territorializando naquele que era mais um novo espaço de sociabilidade da cidade, e eu a observar as convivências e particularidades naquela que parecia uma noite especial para o povo amazônico amapaense.

Um hábito comum na Amazônia amapaense quando ocorrem eventos públicos é o fechamento parcial de ruas para que haja apresentações artísticas culturais e promoção da economia municipal com venda de produtos produzidos por microempreendedores locais. Reencontro meu vizinho após andar pelos recantos da localidade, cumprimento-o, e, logo após, vou à feira. Iria ao Piauí no começo de fevereiro, e sempre quando lá vou, levo lembranças amazônicas para os próximos (açai, castanha do Pará, artesanatos, pescados etc). Eis que percebo quão diferentes e bonitos são as peças a serem vendidas no estande de Rejane, denominado Zwanga. Pergunto, inicialmente, o preço de algumas peças, pensando no que poderia levar para Sueli quando tivesse orientações presenciais. Minutos depois, vislumbrava em Rejane uma potência humana capaz de navegar junto a mim e a Marilda na aventura de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”.

Papo inicial, apresento-me enquanto novo na cidade e pergunto se podemos trocar telefone, para quem sabe ela ser voluntária em uma pesquisa de mestrado que estava a desenvolver no Amapá com enfoque em como a territorialidade amazônica atravessava em interseccionalidades a vida de mulheres racializadas tucujus. Ela se mostra disposta, me passa seu telefone, ao qual anoto em um pedaço de papel por não ter levado celular comigo. Às vezes, cultivo o hábito de sair sem o telefone justamente para apreciar melhor a natureza da capital amapaense e melhor conectar-me com a força das águas que por todos os lados me rodeiam aqui. Ah! O imperioso. O imperioso Amazonas e suas águas norteadoras das dinâmicas da cidade. É ele, ele é quem manda. Mas voltando a Rejane, haveria ainda de ter pormenores até o nosso segundo encontro, que ocorreu nos novos tempos via telas.

Poucos dias após o encontro com Rejane, fui ao Piauí visitar familiares e amigos (ainda permanecia em mim um processo de adaptação a minha nova morada, ainda que houvesse um total encantamento pela cidade de Macapá). Pouco tempo depois, seguia o rito de festejar carnaval e, ao retornar ao Amapá, em março de 2020, decretou-se o início oficial da pandemia de COVID-19 no Brasil (foram seis meses indo apenas na esquina, sozinho no quarto sala e afastado do Amazonas por questões de saúde pública e pelo risco ainda não sabido das formas de contágio e prevenção contra o vírus). Eu estava no Amapá há cinco meses, e seis meses depois, após o contato com Rejane, restava-me de todo o Amapá, somente, o supermercado à esquina do recente lar. E o tempo, ah! Esse transcorria ao instante em que foi preciso e seguro “retomar” a vida para além dos 300 (trezentos) metros entre meu recanto e o supermercado. Mas também era preciso muito mais, mais do que a minha vã filosofia poderia imaginar: reterritorializar-me, cuidar do emocional, enfrentar situações de vulnerabilidade, nas quais o poder hierárquico prevaleceu sobre mim da pior forma possível, e também retomar o contato com Rejane, de quem já não possuía mais o número de telefone. Restou buscá-la pelas redes sociais, em que descobri que a mesma havia sofrido um Acidente Vascular Cerebral junto à sua imagem legendada sobre ser a cadeira de rodas—seu meio de locomoção à época—seu novo trono. Rainha, né!

Encontro seu telefone, aguardo mais um tempo para poder retomar o segundo contato, ocasião em que envio mensagens de melhoras e de disponibilidade para auxílio. Ainda pelas redes sociais averiguo mais sobre quem é Rejane no Amapá e quem é a Zwanga—vocês ainda escutarão bastante sobre ela pela voz da protagonista—e de acordo com a passagem do tempo, (sim, ele mesmo) afunilamos nossa proximidade por conversas virtuais. Nesse instante, já não pensava mais em seu nome como sujeita de pesquisa, por não saber os pormenores do seu adoecimento, sobretudo pelo teor dos nossos diálogos transitarem muito mais em torno de amenidades e desejos de bem-estar.

A pandemia sinalizava um período de melhora após agosto de 2020. O cronograma de execução da pesquisa já havia sido alterado e programava-me, no mês de outubro, para iniciar o campo de pesquisa por entender que havia o transcorrer dos prazos. Despretensiosamente, em contato com a protagonista, pergunto-lhe se ainda havia interesse daquela em participar da pesquisa, ao que sou surpreendido por um sim festivo e empolgado, daqueles que enchem a alma e o coração de encanto. Tudo parecia acertar-se para a consecução da construção da narrativa de Rejane ainda em 2020, ao mês de novembro, pela modalidade virtual (opção daquela) e um possível novo planejamento e renovação de esperanças. Insurgiu nesse navegar

acadêmico literário empurrado pelo levante de Marilda com sua narrativa colhida há dias anteriores. Era final de outubro.

Ah! O tempo: senhor dos destinos e dono das surpresas. A empolgação de outubro deu passagem a um início de novembro fatídico para a população amapaense. Depois de muito navegar, nova turbulência: o Amapá entra no processo histórico nacional como vítima de um apagão elétrico no qual 14 (quatorze) dos seus 16 (dezesesseis) municípios sofreram por mais de 20 (vinte) dias sem os bens essenciais mínimos custeados pela população em razão do pagamento de tarifas de eletricidade, água, internet etc. No início de uma nova onda de COVID-19, a população amapaense não tinha acesso à energia elétrica, água, comunicação eletrônica. Comerciantes da área de alimentação perdiam todo seu alimento perecível. Aeroportos e shoppings transformavam-se em redutos onde milhares de pessoas aglomeravam-se para ter aparelhos eletrônicos carregados. Vela, água potável, alimentos da cesta básica aumentavam seus preços. Fome, desespero, cenário de guerra etc. Pagávamos, mais uma vez, o preço da invisibilidade estatal no plano nacional e regional pelo descaso em conferir dignidade humana a quem aqui vive, pelo não pensar na humanidade de quem aqui está em prol da manutenção de lucros em mãos de poucos.

Entre o findar catastrófico de 2020—com a ressalva de ter sido infectado pela COVID-19 dentro do período de apagão no Amapá, e, felizmente, encontrando-me na cidade de Teresina- Piauí e ter sido tratado fora do caos ao qual meu local de morada achava-se—e o iniciar de 2021, com as promessas e expectativas aos quais alimentamo-nos nesse ressurgir letivo, estávamos nós—eu e Rejane—dispostos a recomeçar. Entre conversas virtuais e expectativas quanto ao nosso reencontro possível, marcamos na primeira semana de 2021 nossa reunião virtual, mais especificamente na segunda semana de janeiro, pela plataforma Google Meet, às 20:30h, com link criado através da conta institucional a qual a Universidade Federal do Piauí disponibilizou aos seus alunos.

Uma pandemia, um apagão, uma coleção da Zwanga adiada, mais uma queda rumo a um começar de novo neste todo textual que emergia a todo instante como um propósito de vida que assim como eu, não poderia desistir. Eu e Rejane interligados por histórias recentes mesmo após um encontro presencial. Rejane estava ainda a recuperar-se de um AVC isquêmico. Eu, a enfrentar um adoecimento psíquico: por muitas vezes o desistir apareceu como possibilidade pela solidão ao qual deparava-me (em algum momento, em outra ocasião, em novo texto, em um futuro, eu possa ter menos receio em falar sobre como o assédio moral pode destruir a vida de alguém). O marco temporal, janeiro de 2021, sendo o levante para seguir em busca de modos

de fazer tão intuitivos e significantes, que em suas individualidades são capazes até de mudar o mundo. A Rejane da Zwanga. O João da Amazônia. A estilista. O poeta.

Estou aqui a imaginar: seríamos nós vanguardistas em pensar quanto o agir afetiva e intuitivamente, ainda que por entre redes e telas, pode transformar minimamente a mente e o coração de quem se abre a trocas reais? Quanto de alma pôde Rejane ser, antes de se mostrar ao vivo em tela? Volto ao texto. Reflito, já em introdução no final desta seção, para passar a ela o comando da narrativa de sua vida, agora, por sua voz; e ainda que nós, vislumbrados por entre telas, ao dia 12 de janeiro de 2021, pudéssemos projetarmo-nos impessoais em nosso contato, quase que fadados a não nos entrelaçarmos para além dos objetivos da pesquisa acadêmica, assim como dita os métodos objetivos de fazer pesquisa em ciências sociais, não foi esse o ocorrido. Ao contrário, da troca empreendida em quase 1 (uma) hora e meia de diálogo contínuo, guiado pelo roteiro pré-temático citado acima, estagnou esta embarcação nós em pontos de virada, em que parte dos sonhos adormecidos por eventualidades em 2020, puderam seguir o natural curso das águas. Estas, que em algum momento, após enfrentar adversidades no transcurso, vem a desembocar dentre mares e/ou oceanos.

Posso dizer que Rejane virou uma chave em mim de acreditar nesse texto para além dos critérios de resultados perquiridos pela academia. Afirmo, também, que com Rejane pude aprender como o riso e o humor ainda são os melhores antídotos para alcance da resiliência e obtenção de coragem. Rejane revolução, amazônica, preta, periférica, afrofuturista, entusiasta da possibilidade de criação de rotas e alternativas outras não só para si, mas para suas semelhantes. Rejane que faz de limão, além de limonada, alimento para aperfeiçoar a maneira ao qual também se toma açaí. Rejane, uma das 50 (cinquenta) brasileiras eleitas como agente multiplicadora da criatividade no Brasil⁴⁵ que impacta o nosso tempo ao ano de 2021, é hora de reduzir-me a meu papel de narrador pesquisador secundário para dar oitiva a sua linda história de vida, narrada por sua contagiante voz.

—*Podemos começar?*

—*Sim*

Vou ligar o botão para começar a gravar entrevista.

—*Podemos começar, Rejane?*

—*Vamos lá, João.*

⁴⁵ Wired: 50 nomes multiplicadores da criatividade no Brasil - Wired | Informações (globo.com), a revista em comento, após pesquisa por todas as regiões do Brasil, elegeu a amazônica amapaense protagonista deste estudo como uma das 50 (cinquenta) brasileiras contemporâneas que em suas atuações estão a mudar o país a partir de ideias transformadoras da realidade social. Junto a elas nomes como Lázaro Ramos, Itamar Vieira Junior, Tukumã Pataxó e Duda Beat também figuram entre a lista.

3.2.1. A Zwanga é Rejane, Rejane é a Zwanga

“No círculo do marabaixo a vida realmente dá volta em torno de coisas que são nossas” (Soares, Rejane, 2021)

A marinheira Rejane adentra a embarcação nos trazendo, antes de qualquer comunicação verbal, o sorriso como signo de fé na vida. Logo depois, sua voz enuncia o início de uma aventura transcendental a ser percorrida quando, ainda no embarque, seu olhar manifesta uma certeza em relação aos locais onde almeja alcançar. Adereços, fitas, turbantes. Cores afro amazônicas, maquinário ao redor, música latina caribenha. Espaço de acolhida, ação, revolução. Amores, desamores, amor. Elza Soares. Pinturas, sol, vento. Tecidos, agulhas, linhas. Costurar, cortar, criar. Inventar, tecer, crer. Ser, ser, ser.

Vislumbrar Rejane em teoria científica social é reconhecer em sua potência humana a efervescência do afrofuturismo, conceito desenvolvido “no início da década de 1990 por Mark Dery para caracterizar as criações artísticas que exploram futuros possíveis para as populações negras por meio da ficção especulativa” (FREITAS e MESSIAS, 2018, p. 405). Entretanto, defini-la enquanto tal apresenta-se um tanto quanto incompleto, em virtude de suas complexidades e particularidades transporta-lhe a uma dimensão interseccional, onde sua racialidade interliga-se a territorialidades latino americanas e amazônicas capazes de particularizar sua realidade ao ponto de projetarmos em seu viver o desenvolver de uma teoria outra/nova.

Longe das concepções estadunidenses de ser, tanto ela quanto nós, naveguemos com Rejane tendo em mente ser ela umas das exemplificações de existência fora do espectro dominante de almejar ser um outro europeizado. Afrofuturismo? Não! Amazônia futurista: pois olhar para o passado, no presente, imaginado um futuro possível e outro as populações coloniais da Amazônia apresenta-se tão particular que pensar tão somente em afrofuturismo é reduzir um viver e agir diminuto quando comparado às interseccionalidades, feitos e resistências da narradora.

Assim sendo, se é por e pela Amazônia que Rejane está a pensar em um futuro possível e divergente para os seus, é sobre um futurismo amazônico que navegará a embarcação nós ao seu comando, sobretudo pela insistência em reiterar que partimos de uma outra realidade na construção dos nossos “eus”—realidades brasileiras, amazônicas, latino americanas, do sul global etc.—assim como se faz importante que em um navegar pela Amazônia, seja ela o substrato e potência para a construção de uma teoria social que tome por base o afrofuturismo, mas que pense além e alcance mais, assim como Rejane é; assim como Rejane faz. A jornada

está lançada. E nossa navegadora futurista inicia sua trajetória apresentando-se ao mundo.

Sigamos aos seus encantos:

42 (quarente e dois) anos de história, meu Deus! Vamos fazer a linha do tempo, né. Meu nome é Rejane Soares e aqui no Amapá as pessoas carinhosamente me deram o codinome de negra linda, porque eu sempre acreditei que a beleza da população negra precisa ser exaltada, porque uma das primeiras coisas que o racismo tira da gente é o direito de ter beleza com o nariz que a gente tem, com a boca que a gente tem, com a pele, com o cabelo. E aí, eu sempre digo que dá para reafirmar através de quem nós somos que a beleza é fundamental, então me deram esse codinome de negra linda. Eu tenho 42 (quarenta e dois) anos, sou mãe de 3 (três) filhos, a Vitória, o Lucas e o Gabriel. Sou mãe solo, né. Criei meus filhos sozinha. Há um pouco mais de ano eu iniciei um relacionamento. Hoje, eu tenho uma união estável. Na verdade, eu quero ver se eu engano ele, se ele casa comigo, porque é difícil casar e ele ainda não caiu no meu papo, mas eu tenho fé. Brasileiro é resistente. E aí, eu nasci na Serra do Navio, que é um município daqui do Estado do Amapá. É um município onde a economia lá foi gerada de uma forma bem-organizada, que é a questão da exploração do minério e meu pai foi trabalhar lá, e a gente é de lá, então eu sou de lá, da Serra do Navio. Depois eu vim pra Macapá, para estudar, porque lá tinha as limitações de estudos, por isso eu vim para cá e depois daqui eu fui estudar fora, para poder ter acesso à educação como queria, porque aqui não tinha o que eu queria. E mesmo assim eu ainda não fui fazer o que eu queria. Depois é que eu fui. Então, eu sempre digo que quando eu começo contar a minha história, eu preciso contar ela do momento que eu ouvi na aula de educação para o lar na escola quando perguntaram para mim o que eu gostaria de ser e eu disse que eu gostaria de ser igual o Clodovil, porque o Clodovil naquela época era nossa referência de moda, né. Tava na revista, tava na televisão, no Fantástico, coluna social. A gente pegava aquelas revistas de moda e quase todas elas tinham a cara do Clodovil estampado. Ele era a nossa referência de moda e aí eu disse que eu gostaria de ser o Clodovil quando eu crescesse. E aí, a minha professora na aula falou assim: 'olha, tu, eu acho difícil, o mínimo que tu pode fazer, o máximo que tu pode fazer vai ser a parte da limpeza, limpar os espaços que essas pessoas vão trabalhar, mas já a Patrícia...'. A Patrícia era uma menina branca, loira, dos olhos azuis. E aí, para mim foi a primeira experiência com a questão de ser uma mulher negra, de ser uma criança preta e não ter a noção de que era isso. Porque você olha e vê. Eu acabei carregando para a vida inteira, tanto que o meu sonho de ter uma marca, ter o que tenho hoje, demorou muito acontecer porque eu carreguei comigo, há muito, por muito tempo, a voz daquela professora na minha cabeça dizendo que eu não ia conseguir. Eu fui para outras áreas, trabalhei em outras áreas, estudei outras áreas, mas nunca ousei sequer pegar uma máquina de costura e tentar costurar sequer uma batinha, porque aquela voz ecoava na minha cabeça que eu não poderia, até que um dia eu resolvi romper com isso. Então assim, demorou muito para mim entender o que tinha acontecido comigo na minha infância. E o mais engraçado é o seguinte: mesmo eu trabalhando com a autoestima das mulheres, mesmo eu trabalhando com essa questão do resgate da identidade, eu demorei muito tempo. Eu trabalho com isso desde 2002, 2005, com a questão de movimentos sociais, primeiro com as mulheres, onde eu aprendi a ser feminista, e em 2005, quando eu aprendi o que era a questão racial, e mesmo assim, a Zwanga tem 5 (cinco) anos de existência, só para te ter noção, e eu tenho 42 (quarenta e dois) anos. Pra te ver o quanto que isso é cruel, o quanto que isso é dolorido e o quanto ela marca a gente e de uma forma que a gente não consegue se libertar. (SOARES, REJANE, ENTREVISTA VIA ON LINE CONCEDIDA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

A fala de Rejane sobre a violência racial sofrida durante seu período escolar, ainda na infância, remete àquilo que Kilomba (2019) nominou como linguagem do trauma, em análise da condição de outridade da pessoa negra em comparativo com a pessoa branca feita por Fanon (2008) em “Peles negras, máscaras brancas”. Para a autora: “o trauma de pessoas negras provém

não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco” (KILOMBA, 2019, p.40).

Correlacionando o racismo com as dinâmicas sociais atinentes ao ambiente escolar, a professora Sueli Carneiro (2011), ao falar sobre racismo e educação infantil, traz à tona o quanto a reprodução de estereótipos e estigmas contra crianças negras nas escolas afetam suas autoestimas e auto representações, pois, tanto a oitiva por outras crianças de expressões diminutivas e pejorativas para com pessoas pretas, quanto a própria reprodução de tais estereótipos por profissionais de educação em sedes escolares apresentam-se como “círculos viciosos do racismo que estigmatiza uns e gera vantagens e privilégios para outros” (CARNEIRO, 2011, p. 76). Ademais, retornemos à narradora:

Então, a minha história inicia assim. É como eu gosto de contar ela, de onde eu vim e aquilo que eu tive que vencer, internamente, porque o sistema a gente não consegue derrubar mesmo, né, mas a questão interna é muito importante. Então, eu me tornei a mulher negra, mas eu demorei muito até entender que o que eu carregava era uma sequela vinda do racismo, que eu tinha sido vítima de racismo e aquilo tinha ficado em mim internalizado. E na Serra do Navio, o quantitativo de pessoas negras era muito pequeno, porque as pessoas vinham do Sul para trabalhar lá na empresa, a ICOMI. A mineradora contratava engenheiros, professores, todos de fora, então todo mundo era branco. Já o meu pai vem do Maranhão, porque o pai da minha mãe trabalhava lá, o padrasto da minha mãe trabalhava lá como encarregado, avisou ele, né. Minha mãe avisou que lá tinha vaga de emprego e eles foram para lá, construíram família, conseguiram emprego e tal. Então, nós éramos uma das poucas famílias pretas da Serra do Navio. Na verdade, tinham 3 famílias pretas, mas a família preta que tinha os traços afros, esse nariz, essa boca, esse cabelo, era a nossa. A outra era família da pele preta com traços japonês e a outra era pele preta com cabelo bem liso. Então, tinha muito mais uma mistura indígena com japonesa, e nós éramos a família que tinha os traços bem definidos, que não teria como tu dizer, não, não é preta aqui não, é só uma massinha, o narizinho maior, não tinha como esconder isso.

Então assim, a infância vem definindo muito as questões da minha vida adulta e o processo interno de romper com isso. E aí, por exemplo, a Zwanga tem 5 (cinco) anos e aí, eu tenho 8 (oito) anos que eu rompi com tudo para fazer o que eu queria que era a questão de ter uma marca, de entender do sistema de moda, de entender como é que funcionava a moda, daí eu rompi com tudo e fui. Acho assim, que esse é um pouco do resumo da minha vida, que acho que vale a pena a gente falar, porque, assim, por exemplo, muitas pessoas vão ler seu material, e a gente sabe que, às vezes, as pessoas precisam ler outras histórias para entender as suas próprias histórias, para você entender, que você na verdade, tipo assim: - ei, você não é a única. Se ela rompeu, eu consigo romper. Então, fazer a leitura de que, caramba, o que carrego aqui que eu não consigo explicar, que eu não consigo romper, que eu não consigo vivenciar é a questão racial, é a questão do racismo e ela é violenta, e ela é dolorida, e ela marca mesmo. (SOARES, REJANE. ENTREVISTA VIA ONLINE CONCEDIDA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Embarcada, Rejane trazia transparência, dor, superação e nitidez em seu impulso inicial rumo a desbravar os horizontes de sua vida e, ao sintetizar o roteiro de sua trajetória, abria caminhos reflexivos remetendo a professora Zélia Amador de Deus (2020) quanto à compreensão de que o processo individual de recuperação de dores coloniais advindas do racismo, para aqueles que os sofrem em nosso país, é árduo na medida em que sua cicatrização

na alma daqueles que conscientemente o entende leva “o indivíduo ter sempre que enfrentar a ‘dor da cor ou a ‘dor da raça’” (DEUS, 2020, p.42).

Por sua voz, em leitura certa, Rejane define o racismo como violento, dolorido e marcante na vida daqueles que os sofrem e o uso de tais palavras são assertivas na abjeção de tamanho mal produzido pela ideia eurocêntrica de classificar indivíduos pela condição de “raça”. Ato contínuo, em retorno a seu marejar de palavras, tive a sensação que em nosso navegar Rejane certamente era a marinheira desbravadora, que sem medo algum percorreria rotas tidas por dificultosas com a audácia de que adiante avistar-se-ia terra firme. A segunda marinheira pausa em seu primeiro porto trazendo tantas coisas sobre si, que intervenho perguntando-lhe sobre como ela se entendia em suas interseccionalidades sendo uma mulher preta da Amazônia. Escutemos:

Eu lembrei agora de quando eu entrei para o Movimento de Mulheres. Uma das instituições em que eu começo a participar foi a Articulação de Mulheres da Amazônia, que é o AMA, era uma instituição que atuava aqui na Amazônia, justamente valorizando essa questão da nossa identidade. Porque para fora do Amapá a gente vai e a gente é tido como índio, né. As pessoas imaginam que a população do Amapá é a população indígena, e ela não é a população indígena. E aí você vê a mistura dos saberes, que eu acho que isso que acaba fortalecendo. Por exemplo, tu vai ver coisas que tem aqui que tu não vai ver em outro lugar, que é a benzedeira, que é a rezadeira, que são essas pessoas que acabam convivendo contigo. Daí, tu tem que mostra para essas pessoas que tu tem uma força, mas que ela não é só sua. Que tu herda de alguém. Daí, eu acho que a ancestralidade começa tecida quando você consegue perceber que você faz parte de um ciclo, principalmente, estando na mata. Eu sempre digo assim: o Amapá é mato.

Hoje eu tava brincando com uma moça aqui que me convidou para uma entrevista e eu falei pra ela: - mana, pra entrar aqui tu tem que ser ou o Aquaman ou o Super Homem, ou tu vem voando ou tu vem nadando. Por terra, tu não vai ser caminhante, nem nada tu vai ser. E a gente sabe que isso, de certa forma, liga a gente a coisas importantes como a natureza. Essa valorização dessa natureza, que muitas vezes, é a base da alimentação, é a base da habitação, porque muitas das mulheres que nos conhecemos da época da nossa infância são mulheres que plantava, são mulheres que colhiam, né, e isso perpassa para outras mulheres. Isso vai fortalecendo a nossa forma de organizar porque as pessoas começam a se organizar a partir das suas necessidades, a partir das suas ausências. E é quando você começa a perceber que a sua força, ela vem de uma natureza que você precisa priorizar esse conhecimento. Muitas vezes, se você não tiver uma dessas mulheres antigas por perto, você não vai pra frente, então, você precisa beber da fonte, porque muitos desses saberes você não vai encontrar num livro, você não vai encontrar numa revista, você não vai encontrar no podcast, tu não vai achar no perfil do Instagram. Tu vai aprender nessa convivência do dia a dia mesmo. Aquela coisa do chá para dor de barriga, aquela coisa do chá para dor da cabeça, aquela coisa do chá para diminuir o dia da menstruação. Eu lembro que na Serra do Navio a gente tomava o chá da folha do perequitinho, que é uma plantinha que tem, pegava o caroço do açaí, dividia em três, que era para a menstruação vir 3 (três) dias. Como que pode um negócio desses? E aí, se tu for explicar, tem gente que vai achar que não é. Mas eram coisas que nós vivíamos, eram coisas que a gente percebia. As mulheres que colhiam na verdade. Faziam a retirada do azeite de andiroba para curar a garganta, quando a garganta fica inflamada, taca o dedão lá na goela do moleque, lá dentro, com azeite e limão e alho, e assim, são coisas que tu vai aprendendo, o quanto a natureza é importante e o quanto que ela te fortalece, sabe. Tu vê isso se perpetuar.

Eu digo assim: que eu sou muito privilegiada de ter visto essas coisas, de ter ouvido essas coisas, e isso faz um diferencial de eu ser uma mulher preta e saber de onde sou. E saber o meu lugar. Eu tenho ancestralidade africana, tenho, porque quem veio para o Brasil foi o povo negro, mas eu tenho também uma ancestralidade que vem da natureza, que vem da Amazônia. E a gente não pode negar isso. Aí, a gente sabe que no início do período da escravização no Brasil, o povo negro e o povo indígena fizeram uma aliança. Tanto, que muitos nossos foram salvos e foi possível se fazer muita coisa, porque os indígenas eram parceiros. Hoje, a gente não consegue ver muito bem essa aliança porque existe um isolamento da população indígena e existe um espalhamento da população negra, que, além de se espalhar, tem a questão de miscigenar e vai embora muita coisa. E muita coisa fica porque a gente resiste, porque a gente decide ser, tipo assim: eu poderia muito bem ter, pelo fato de ter morado fora, ter estudado fora, ter apagado essa parte da minha vida. De não dizer que sou mulher preta, de não dizer que sou da Amazônia, dizer que sou morena, que é o comum, né, e não viver a vida como uma mulher negra. Porque isso também não é fácil. É uma escolha que você faz porque você sabe que tem um peso muito grande quando uma mulher se afirma. Eu sempre digo eu sou preta, eu sou de periferia, eu sou gorda, eu sou da beira do rio, o meu quintal é o rio Amazonas.

Então assim, eu tenho as referências de ser a mulher de um território que é muito rico, mas, ao mesmo tempo, muito escasso, porque, por exemplo, se a gente não conviver com essas mulheres a gente não capta essas coisas, a gente acaba não sabendo, a gente vai trocando os chazinhos de hortelã pra cólica por um remédio de farmácia, a gente troca a nossa horta, que poderia ter uma horta, que a gente não tem mais espaço pra horta, ou tu vai fazer nos potezinhos, pendurando na paredes, mas tu não tem condições mais de fazer aquela horta, a cidreirazinha, o chazinho pra dormir, o hortelã, hortelã grande, hortelã pequeno, não consegue ter mais isso. Então, você vai perdendo parte da identidade e pra ser e se assumir tu tem que tá atenta a isso e buscando.

Aqui a gente tem muito a questão do quilombo aqui próximo e uma das coisas que eu gosto muito aqui, eu gostaria até mais de conviver, a pandemia tirou isso muito da gente, era tá indo na casa de uma senhora que morreu na pandemia. E ela era uma daquelas pretinhas que tava de cabelo branco já sabe, e todas as vezes que a gente ia lá, ela contava uma de suas histórias, contava de como que a irmã dela conseguiu dobrar o marido, pra estudar fora, que a irmã dela lavava roupa escondido, batia roupa na bacia na beira do rio escondido do marido, lavava roupa dos outros, pra mandar dinheiro pra fora pra filha estudar. Então assim, coisas que você vai vendo que às vezes não é só tecnologia que importa. Estratégia não é uma novidade, ela é uma palavra de repente nova, mas antigamente ela já existia. Você imagina o que é uma mulher. Essa senhora que morreu, ela tava com mais de 70 (setenta) anos, não lembro exatamente qual a idade dela agora, mas ela contava história da irmã dela quando a irmã dela teve a primeira filha, ou seja, mais de 20 (vinte) anos atrás. E a filha dela hoje mora em Cuba, e é médica em Cuba. Olha só a estratégia dela de enganar o marido, né, de... como eu posso usar a palavra. Meu deus do céu! Não era enganar. A esperteza, o convencimento, e como ela conseguia esconder que ela fazia isso, né.

Ela sempre contava as histórias para a gente. Então, a gente perde quando alguém morre. E ela foi uma das pessoas que quando eu soube que tinha falecido eu fiquei muito triste, e eu não fui a única, porque várias amigas minhas ia lá com o intuito de escutar ela. Era um negócio riquíssimo, aquela coisa assim na beira do giral, era aquele lavatório de louça de madeira, a garrafa de café e a vasilha de farinha, pegava assim, jogava uma mãozinha de farinha na boca, e são coisas que você não vai ver fora daqui. São coisas que são da Amazônia, são coisas da mulher negra daqui, da mulher tucuju. Eu acho que é mais ou menos esses relatos que fortalecem nossa identidade, que faz a gente não esquecer os nossos territórios enquanto mulher negra, que é diferente da mulher da periferia do asfalto, que é diferente da mulher da periferia do Nordeste, que é diferente da periferia da mulher lá nos Estados Unidos. Então, tem tudo isso, então quando você começa a contextualizar onde tu estás, que seja a região da Amazônia no Norte do Brasil, e tu vai fazer um enfrentamento, um confronto com essas mulheres, tu vai ver que tem muita diferença e a gente precisa lutar por isso, é muito legal tu tá tocando nesse assunto, até porque eu tô falando contigo e refletindo, tipo assim: caraca! Eu sou uma mulher preta da Amazônia e eu sei disso. (SOARES,

REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Embalos e horizontes a perder de vista. Decolonialidade, ancestralidade, sabedoria. Feminismo, identidade e territorialidade. Como sujeita amazônica futurista, é preciso ancorar em portos imprescindíveis, para o reconhecimento de um protagonismo em Rejane que se entenda: afro indígena, amazônico amapaense, ancestral geracional, em conexão com as águas doces do Amazonas tanto quanto com as águas salgadas oceânicas do Atlântico; assim como, há também de se reconhecer em sua oratória/trajetória, as expressões de movimentos como o afropolitanismo⁴⁶ (MBEMBE, 2016) e a afrocentridade (ASANTE, 2016).

Para Sena (2021) a afrocentridade/afrocentrismo—conceito cunhado inicialmente pelo afro americano Molefi Asante—funda-se a partir da congregação de epistemologias que derivam de movimentos políticos e culturais que pautam o sujeito negro em uma posição central divergente da ideia de outro construída pela colonialidade/modernidade. Em resumo, a condição de racialidade subalterna sai de cena para dar lugar a construção de um sujeito negro que, inicialmente escravizado, também construiu a história da humanidade por outras histórias: através da produção de movimentos políticos, de resistências, culturais e libertários; pela construção de teorias sociais, arte e cultura, experimentos e inventos; pela difusão de línguas europeias e sua adaptação a palavras originárias de línguas originárias maternas etc. Para o autor:

Esse processo, que vai ter efeitos em outras dimensões da experiência moderna/colonial, começa a instaurar uma Consciência negra do negro que se por um lado ainda mantém um diálogo inevitável com a colonialidade que forja sua condição atual, passará a produzir as condições de uma negritude, de uma visão de mundo que não tenha o mundo branco como referente (SENA, 2021, p.165)

Ao pensar em negritude, afrocentrismo e afropolitanismo, Sena (2021) pensa a Amazônia e suas negritudes tal como Zélia Amador de Deus (2008) fala da diáspora africana, conectando-se com o Atlântico e pensado as subjetividades negras que, ao embarcarem nos navios negreiros, foram desterritorializados e, em nosso país, reterritorializados em movimentos de negritude próprio—em alusão a proposta deste navegar, pensando em territorialidades e negritudes brasileiras amazônicas. Conforme a autora:

⁴⁶O afropolitanismo consiste em um conceito desenvolvido por Achille Mbembe (2016), onde a integração do continente africano rompe as fronteiras nacionais impostas pelo colonialismo, tornando-se parte integrante e principal para se contar a história da humanidade e, conseqüentemente, ser a mola propulsora para a projeção de um futuro outro as pessoas racializadas, fora do espectro colonial eurocêntrico produzido ao século XVI e engendrado socialmente, ao mundo, até hoje.

Roger Bastide assinalava que os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore”. Eu diria que muito mais: valores civilizatórios, visões de mundo, memórias, ritmos, cantos, danças, dúvidas existenciais, alteridades linguísticas; enfim, suas histórias e culturas. Esse arsenal que atravessou o oceano foi de fundamental importância para que os africanos pudessem se reconstituir, e agir contra a opressão. E como agiram, e como agiram (DEUS, 2008, p.126)

A travessia para Rejane era encampada por uma negritude feminista, que se firmava ao mundo dotada de uma consciência exponencial quanto as suas origens, não só vislumbradas pela cor de sua pele, mas pela sua construção sócio histórico espacial na Amazônia tucuju. Nesse sentido, a navegadora tinha ciência da fertilidade do seu lugar, que afluía em uma construção com atravessamentos de saberes de mulheres pretas e indígenas, do quilombo, da beira do rio, da floresta; mais ainda, sabia que essa distinção recorrente de separar pessoas negras e indígenas em campos de luta social hoje em nada comungava com o aquilombamento que existiu na Amazônia colonial do povo preto e do povo indígena contra o colonizador europeu.

Uau! Afrocentrismo amazônico, pensado por uma negritude amazônica tucuju, que tinha total dimensão de sua pertença interseccionalizada por elementos contra coloniais múltiplos (a floresta amazônica: que em pé gera mais frutos que desmatada; os rios não poluídos por minérios; a sabedoria indígena: queremos eles protegidos pelo Estado; a ancestralidade das pretas velhas e das caboclas amazônica; a energia dos quilombos e do seu povo); e mais e mais...

Entre pausas e retomadas em seu navegar, Rejane ecoava gratidão por uma Amazônia plural em gente e longe da ideia romântica e estereotipada de ser um todo imagético e único, pronta a servilidade do capital. Embarcada em nós e a fugir de rotas coloniais—que para além de dominar territórios, também colonizou imaginários de populações colonizadas, naquilo que Quijano (1992) traz como pedagogia do assédio e da sedução—a narradora não incorre no erro de desassociar seu modo de existir, ao modo de existir do povo amazônico tucuju, o que abrilhanta o seu *re(x)istir*, que se faz claro e didático sobre quem ela é, de onde veio, e o que pensa e almeja para o futuro.

Neste diapasão, a narradora apresentava-se tão limpa em seu falar, rememorar e sentir a vida que sua interlocução com cientistas e teóricos outros era complemento de uma sabedoria inestimável e pouco encontrada por aí. Velas abertas rumo a ancorar em um dos amores de sua vida: a Zwanga; com direito a oitava de uma trajetória profissional capaz de encorajar qualquer pessoa que acredite em sonhos murmurar: uau! Rejane, fale! Retome as rédeas de suas memórias e conte sobre seus processos educacionais e trabalhistas. O oceano é seu:

A minha primeira formação foi na área de comunicação. Eu fiz em São Luís do Maranhão porque no Amapá não tinha mais oportunidade, por exemplo, da gente ter formação, e os cursos aqui eram poucos. Na verdade, existia dois cursos aqui, magistério e enfermagem, e não eram esses que eu queria. E aí eu meti a cara para ir para fora. E aí, eu fui para São Luís do Maranhão, passei no vestibular. Na época, a gente fazia vestibular, não tinha o Enem, a gente tinha que ir para o vestibular mesmo. E aí, eu fiz em duas universidades, uma universidade e uma faculdade, mas eu não passei na faculdade, que era o curso que eu queria, que era como se fosse economia do lar. Hoje quando eu me olho e eu penso: tu é doída. Que bom que eu não passei naquilo. E aí eu fiz comunicação. E aí, depois, eu fui fazer a área de comunicação, a área de rádio e jornalismo, que é uma das áreas que eu mais me identifico né. E aí, nesse processo de formação da área de comunicação, eu descobri a questão da população negra. E aí entra a minha mudança, que se dá quando eu entrei na secretaria dos afrodescendentes aqui no estado, né. E eu comecei a fazer outros debates, outros assuntos, que ficavam mexendo comigo.

Caraca! Vou procurar uma área onde não tenha ninguém no estado do Amapá que isso vai me garantir estabilidade financeira porque essa é a forma de pensar, pensar financeiro. Eu fui e descobri a área de saúde da população negra. Eu entrei para a área de saúde da população negra. Eu fui, fui, fui, só que aí, a vontade de ter um negócio de costura falou mais alto. Aí foi o que eu fiz, eu casei a questão da moda com a identidade afro. Aí eu fui, parei tudo no Amapá, eu tava frustrada, mesmo frustrada, eu tava no alto escalão do governo, eu tava assinando os projetos sociais do governo, mas assim, aquilo tava me deixando vazia. Não era aquilo que eu queria, era muito problema, era muito disse me disse, era muito picuinha, aquela coisa de tá num cargo, as pessoas querendo puxar teu tapete mesmo que tu tenha a formação e eu disse: eu não quero mais isso, eu vou fazer uma coisa que eu preciso fazer. Aí, eu descobri, numa visita a um amigo meu que tava tendo um curso 0800 (zero oitocentos) em Manaus de modelagem e de corte e costura. Eu falei:

- Mano, me dá uma vaga

E ele falou:

- Tu é doída, que eu não vou te dar, mana. Tu é do alto escalão do governo, não sei o que tu quer mais.

- Não, me dá uma vaga.

- E tu vai?

- Vou.

Aí começa minha virada, a maior virada da minha vida, porque, por exemplo, eu vou para realizar um sonho e nesse sonho inserir aquilo que eu me apaixonei que foi a questão racial.

Eu me apaixonei pela questão de ser negra, de poder entender quem eu era, que eu era uma mulher negra, que meu nariz era assim porque eu tinha vindo de um país africano, que eu tinha vindo de uma história ligada a escravidão que não era como foi contada. Aí eu fui, procurei, até que eu cheguei a achar o curso de moda, que foi onde eu fui fazer, fora do Brasil, na Colômbia, em Medellín. Quando eu finalizei, eu voltei para o Amapá, e aí, para continuar, para conseguir fazer meu curso lá e manter minha família aqui foi um processo assim muito dolorido, porque meus filhos ficaram só eles aqui, os três, e eu tive que gerenciar minha família através de telefone, através de mensagens, olha tem que fazer isso, tem que fazer aquilo. E eu trabalhava numa fábrica, eu acordava 4 (quatro) da manhã, e aqui eu era do alto escalão e lá eu lavava banheiro. Então, eu lavava 56 (cinquenta) banheiros todos os dias no prédio de uma fábrica. Eu chorei muito perto do vaso sanitário, chorei muito dentro do banheiro, porque eu ficava me perguntando: por que que tu estás aqui no banheiro, se lá na tua cidade tu podes ser lá no alto. Mas eu acho, eu me devia essa revirada sabe, eu me devia esse encontro comigo mesmo. Então, eu chorei, passei fome quando cheguei, porque o dinheiro que eu tinha dava mal para a passagem. Cheguei lá, adoeci de malária e a minha amiga que ia comigo para lá chegou onze dias depois, então, foram onze dias de fome. Eu fique muito magra, e mesmo assim eu não desisti. A minha mãe me ligava e eu dizia: - tá bem minha filha. E eu dizia: - tô mãe, tô bem, tô bem. E porra: as vezes, eu tava me acabando na porta do banheiro com diarreia, malária, cara, eu imaginei que eu fosse morrer e quando ela chegou, a primeira comida que eu coloquei na minha

boca, João, o meu estômago rejeitou. Era como se ele tivesse sido feito para não aceitar comida sabe.

Então assim, eu sei o que eu passei pra tá onde tô. Eu tenho uma satisfação muito grande e eu tenho um conforto muito grande de dizer assim: eu tô aqui porque eu escolhi tá aqui. Eu consegui ser uma das mulheres que escolheu fazer o que gosta, o que queria fazer, depois de muitos anos. E aí, eu fui, finalizei meu curso, voltei para o Amapá. Quando eu cheguei no Amapá, eu pensei, isso, agora eu vou montar minha marca. Então, eu quero alguma coisa que tenha a ver comigo. Aí pesquisei, pesquisei, pesquise e achei o nome Zwanga. Zwanga significa o que é meu, o que me pertence. E aí na Zwanga eu vendi aquilo que eu usava, mas eu não achava para comprar. Eu tinha que mandar busca de fora, ou alguém me dava de presente, alguém que ia para fora quando vinha trazia para mim. Aí, eu comecei a trabalhar a questão dos acessórios, a questão dos turbantes, a questão das oficinas, porque, por exemplo, o que eu fazia, o que eu imaginava: como é que eu vou vender turbante, para o povo que acha, que tem uma visão deturpada do turbante, que acha que o turbante é de terreiro, que o terreiro é do diabo, e esquece que macumba é um instrumento, vixe! É um sistema totalmente racista, né. Aí, eu comecei a dar as oficinas, que acabou sendo um ganho a mais, e aí eu comecei a me organizar.

Na praça da Veiga Cabral foi onde eu comecei colocando minhas coisas para vender, ia para lá todo final de semana e voltava e fui muito criticada, porque as pessoas que me conhecia sabia que eu era de estar dentro dos gabinetes. Daqui a pouco, as pessoas já me via, de chinela, vestidão, lá na praça vendendo a minha marca, como diz o rico lá em Belém: manguendo, vendendo. E ouvindo as pessoas falarem, ei mana, para com isso, isso não é pra ti, não vai dar certo, e quanto mais dizia pra mim que não ia dá certo, mais eu metia a cara. E assim, eu tive tudo pra desistir da Zwanga, tudo. Quando eu cheguei aqui, no início de 2016, foi quando eu voltei, no ano de 2015 eu ainda passei lá. Eu cheguei aqui, eu trouxe todo meu material de lá, o que eu trabalhava eu juntei para comprar minhas máquinas de costura, que até hoje eu nunca consegui repor aquelas máquinas.

A minha casa foi assaltada e levaram tudo, levaram tudo, tudo, tudo e eu fique assim muito mal porque, por exemplo, levaram tudo que eu tinha juntado. Quando eu vim da Colômbia pra cá eu saí de Medellín, eu vim pra Letícia, de Letícia eu vim pra o município de fronteira, aí eu vim de barco, de barco eu vim de lá da fronteira, da Colômbia, aí eu vim pra Santarém, pra Belém, pra Macapá. Eu sei que eu passei 18 (dezoito) dias num barco e com as minhas caixas de máquinas de costura, com as minhas malas de tecido, igual uma traficante de máquina. A polícia federal abriu tudo, porque lá eles abrem, perguntam tudo, tem que ter documento e tudo. E me avisaram. E tudo que eu comprava tinha documento e eu tive que mostrar tudo. As minhas malas foram tudo aberta no meio, mano, foi uma onda. Então assim, eu vim embora, trouxe minhas coisas porque eu queria montar uma mini fábrica de produção de roupas onde eu pudesse empregar outras mulheres. A ideia era gerar renda. Mas infelizmente eu ainda não consegui isso. A minha casa foi assaltada, levaram tudo, e aí eu fiquei muito mal, muito mal mesmo, e aí eu comecei a vender brigadeiro para não ficar sem ter dinheiro para sustentar meus filhos porque eu sou o esteio da minha casa. Comecei a vender brigadeiro, transformei meu brigadeiro tradicional como se fosse embalagem para presente, lembrança de evento, lembrança de casamento, lembrança de aniversário, e a minha clientela aumentou, aumentou, aumentou, mas eu tinha um vazão, quando levaram minhas máquinas, me deixaram um vazão.

Aí, a minha amiga me deu uma máquina de costura lá de Camboriú, não sei que Camboriú, Balneário Camboriú. Ela me deu uma máquina, né, que é a minha máquina que eu tenho até hoje. O nome dela é Elvira. Eu passei a virar a noite costurando, que eu virava a noite costurando, aí eu disse não, agora eu vou fazer funcionar. A única coisa que ficou do meu atelier foi uma sacola de retalhos. Às vezes, quando eu vejo uma pessoa falando: Ah! Eu não consigo abrir um negócio por falta de dinheiro. Na verdade, falta tu organizar tuas ideias. Aí, um dia, bem depois do assalto, uns 3 (três) meses depois, eu consegui entrar no quarto que era o ateliê, que era o quarto da minha filha, que eu tinha tirado ela do quarto dela. Ela veio dormir comigo porque eu não era casada na época, e aí ela veio dormir e o quarto dela virou o ateliê. Um dia, bem depois, eu entrei e a única coisa que tinha lá era uma sacola de retalhos, foi o que foi deixado do meu ateliê, e eu abri a sacola de retalhos e fiquei olhando e disse: - cara,

eu fiz os cursos pra aprender fazer bijuteria, eu vou começar pelas bijous. Então, eu comecei com uma sacola de retalhos, aquelas pastas de eventos e eu roubei do meu sobrinho um tubo de cola, mas eu já paguei, tá. E aí, eu fiz os meus primeiros brincos e organizei pra vender.

Então assim, a Zwanga tinha tudo para não existir, sabe, tudo para não existir. Mas eu tinha uma dívida comigo mesmo e hoje eu não me sinto mais em dívida comigo. Muito, pelo contrário, eu me sinto numa situação de muita felicidade e estabilidade porque a Zwanga me deu aquilo que eu gostava de fazer, que é mostrar para as mulheres que nós temos uma beleza e automaticamente quando você perde essa identidade, quando você perde essa sua autoestima de não gostar de você, você aceita qualquer coisa, você aceita emprego ruim, você aceita marido ruim, namorado ruim, namorado, namorada, que, a gente sabe que acontece, tanto mulher como homem é abusivo nas relações quando são. Tu acaba aceitando qualquer coisa, menos do que tu merece. E aí, a Zwanga me dá isso hoje. Hoje eu consigo, na verdade, dialogar com mulheres que eu nem vejo, mas depois me mandam mensagens, me manda notícias que mudaram suas vidas através da Zwanga e isso eu criei, as estratégias, através das oficinas.

As oficinas de turbante da Zwanga, eu até te convido a participar de uma quando a pandemia acabar, quando nós pudermos ficar próximos um dos outros sem esse vírus no meio. Nas oficinas de turbante da Zwanga, eu faço um trabalho bacana. Eu cobro pelas oficinas, mas ao mesmo tempo, é um valor tão simbólico perto do que a gente consegue transformar na vida das pessoas. A gente vai ver, as mulheres depois que voltam a fazer faculdade, que separam de maridos violentos, que abrem o negócio, nossa, tem muita mulher que abriu o negócio depois que ouviu o trabalho da Zwanga. E eu faço questão de divulgar ela na televisão, no Facebook, no Instagram, nas entrevistas que eu dou, porque eu acho que é isso. Quantos mais pessoas souberem que é possível ela romper com aquilo que está acorrentado ela e não importa a idade que ela tem, não importa quem ela seja, onde ela mora, sabe, se ela decidir fazer ela vai fazer, mas ela precisa ter um exemplo, ela precisa de inspiração, e quanto mais inspiração ela tenha mais mudança ela consegue realizar. Ontem, anteontem, eu recebi o resultado de um prêmio de empreendedora estadual do Amapá, que é um prêmio nacional, e aqui foram duas pessoas que ganharam, eu e outro rapaz, e isso é muito bacana. Muita gente mudou sua vida. As pessoas passaram a ver o empreendedorismo da mulher negra de forma diferenciada no estado do Amapá. Eu recebi vários prêmios da câmara de vereadores, da câmara de deputados, prêmio de mulher empreendedora, de mulher do ano, a mulher destaque do ano, então assim, a Zwanga é simples, ela funciona na minha casa, mas ela tem um reflexo que vai da porta da minha casa há lugares que eu não imagino, que vai de dentro do Brasil para fora do Brasil, de dentro do Amapá para fora do Amapá, de dentro da Amazônia para fora da Amazônia, e isso é muito bacana. As redes sociais possibilitam isso.

Então, assim, eu tenho sempre um cuidado de trabalhar as redes sociais. Gostaria até de fazer bem mais, mas eu não nasci para ser blogueira. Essa coisa de qualquer clique e posta, clique e posta, recebidos. Eu não consigo nem ter recebidos porque eu compro o que eu peço. Eu sei que quem tem negócio pequeno o que passa, que é o que eu passo. Foi difícil, foi difícil, mas eu não me arrependo de nenhuma das vezes que eu deixei de tentar. A gente tá indo pra o quinto ano de existência da Zwanga, com esse currículo bacana, com esse reconhecimento bacana, com esse baú de conhecimento que a Zwanga acaba sendo, através daquilo que eu sou. Eu sempre digo que não dá pra separar a Zwanga de mim. A Rejane é a Zwanga, a Zwanga é a Rejane. Eu não sei como eu fiz isso, que eu não sei separar a Rejane da Zwanga. Eu não sei quem é o dono da Coca-Cola, mas a Coca-Cola vive. Eu não sei quem é o dono da Nike, mas a Nike vive. Agora a Zwanga. Tu sabe quem é dona da Zwanga mas eu não consigo fazer essa separação, porque a gente chegou num nível de identidade com o trabalho que eu nunca esperei na minha vida, que eu nunca imaginei que chegaria nesse nível, então a Zwanga é isso. Eu vim de um sonho de criança, de uma paixão, depois era a paixão de descobrir que sou uma mulher negra, com toda essa história da população negra. Então, eu reuni as duas coisas e hoje o resultado é a Zwanga. E eu falo pra caramba, mano. (SOARES, REJANE, EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Rejane, por sua trajetória, matura seus atravessamentos interseccionais em meio às dores, insatisfações e almejos e, imbuída de uma força ao qual ela tem ciência não ser só sua, lança-se em navegação rumo ao oceano, a fim de concretizar aquilo que hoje a completa: a Zwanga; em meio a jornada, agora gargalha, porém, ao falar da Zwanga, por muitos momentos, houve lágrimas advindas do lugar de quem sabe o que passou para poder concretizar os sonhos próprios, os quais o mundo ao redor taxou de impossíveis. Emoção, emoção, emoção. Risos e após, lágrimas. Voz ativa de quem vai além nas suas metas para ser espelho para outras. No porto de sua vida, Rejane firma a bandeira do empoderamento em seu sentido real e abre caminhos para que mais mulheres hasteie velas em prol do alcance de liberdades sócio individuais.

Sobre empoderamento e liberdade, nada como trazer à baila Joice Berth (2018) para elucidar a real finalidade do primeiro termo enquanto prática libertária de amplitude coletiva. Vejamos:

Quando assumimos que estamos dando poder, em verdade, estamos falando na condução articulada de indivíduos e grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, principalmente, um entendimento sobre a sua condição social e política e, por sua vez, um estado psicológico perceptivo do que se passa ao redor. Seria estimular, em algum nível, a auto aceitação de suas características culturais e estéticas herdadas pela ancestralidade que lhe é inerente para que possa, devidamente munido de informações e novas percepções críticas sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca, e, ainda, de suas habilidades e características próprias, criar ou descobrir em si mesmo ferramentas ou poderes de atuação no meio em que vive e em prol da coletividade. (BERTH, 2018, p.14)

O empoderamento em Rejane concretiza-se através da Zwanga—que perpassa muito mais que um ofício—por sua articulação social e política de transformar a moda num instrumento de emancipação feminista, tanto pela comunicação anticolonial que suas vestimentas e acessórios possuem, ao evidenciar um afrocentrismo amazônico como elemento central de seu trabalho, quanto pela arte aprendizagem ofertada em seus cursos voltados à comunidade, no intuito de possibilitar que outras mulheres possam saber de suas origens, e assim, caminharem rumo a aquisição de liberdades como: abrir um negócio próprio, reconhecer o machismo estrutural em seus íntimos, ampliar o debate sobre racialidade e feminismo no dia a dia, etc.

Era uma vez o sonho de Rejane: ele tornou-se Zwanga e hoje rodeia sua vida quase como um alter ego de um corpo e de uma identidade. Nós—embarcados entre marés e sonhos—navegando em coletivo rumo à concretude da idealização futurista de uma Amazônia feita por nós e para nós: povo brasileiro; nós-envolvimento; nós-prósperos; nós-outros. Sobre

aprender com Rejane nesse navegar, a Zwanga em mim também refletia os processos de turbulência aos quais este projeto literário acadêmico atravessou desde 2019, assim como os tantos: “*you tá louco; não vai dá certo; você vai chegar onde com isso; porque você tá fazendo isso*”. Era de uma emoção peculiar ouvi-la e rememorar o caminho, agora percorrido em coletivo-nós: nós-Sueli; nós-Marilda; nós-Rejane; nós-Sônia; navegando em tempo presente, sem medo do sombrio aparente, sob um mar de sonhos e um céu de esperança. Corpos políticos nas proximidades do equador: perto do céu, entre o rio e o mar, rumo ao oceano. Seguro meus pensamentos. Rejane recupera o fôlego, desatraca o barco-nós e segue rumo à profundidade de seus afetos. Rejane fala sobre o amar. Sigamos viagem:

Geralmente, as pessoas acreditam que existe uma frase que ela é esdrúxula, mas ela fala muito bem: mulher negra pra trepar, preta pra não sei o que, e branca pra casar. Nessa frase, que eu não lembro direitinho as combinações, mas é como nós, as mulheres negras não servíssemos para casar. E aí, eu sempre digo isso. Eu posto as minhas relações. Ah, porque tem que esconder as relações? Porque as pessoas quando sabem põem olho. Não, eu não vejo dessa forma. Eu vejo que a gente precisa reforçar essa relação racial, a existência dessa relação racial, a existência da mulher negra que casa e tem sua própria família e constituir sua família e também falar desses modelos diferentes de família que existe. A gente não pode deixar de falar sobre isso. Eu, por muito tempo, fui mãe solo e eu sempre tive minha família, são meus três filhos. Era uma família! Hoje eu tenho uma relação, mas antes era só eu e meus filhos e é uma família. Existem os modelos diferenciados e a gente precisa focar. Por exemplo, os meus filhos são de relações inter-raciais, mas não deram certo porque uma das coisas que eu mais ouvia era os apelidinhos, sabe: preta, macaca, muamba, essas coisas violentas que eles acham que é apelidinho bonitinho e que muitas vezes, se tu naturalizar aquilo, tu vai apanhando daquilo, tu vai apanhando, até um dia que tu explode, ou tu deixa de se querer, tu vai te violentado e tu vai te fechando. As minhas reações não foram violentas, mas eu sempre fui muito determinada nas minhas coisas. Eu tive problema com marido alcoólatra, terminei uma relação por conta do alcoolismo. Tive relacionamento com homem negro que foi ruim por conta da falta de respeito em relação ao relacionamento, porque eu acho que tem que ter respeito e a pessoa não tinha. Eu nunca tive dificuldade em terminar relacionamento, eu sempre botei um ponto final porque eu tinha medo de mim. Eu sei que sou uma mulher explosiva, que sou uma mulher grande, o meu medo era de mim. Então, eu sempre soube quando era preciso sair. Hoje, eu vivo uma relação muito bacana, muito tranquila, muito construtiva. Tem relacionamento que você não cresce, fica estagnado, que você não consegue avançar, e a relação que eu tenho hoje é de muita parceira, de muito amor, e muito cuidado, de muito carinho, né. A gente namorou sete dias e depois de sete dias a gente passou a morar junto. Perder tempo pra que né mano! A gente não sabe o dia de amanhã. E foi uma das melhores coisas que eu fiz na minha vida, porque, por exemplo, eu tava um tempão só, tinha saído de um relacionamento que era de certa forma abusivo, que a pessoa não tinha respeito, né, e aí, o abusador, se tu não tiver posicionamento, ele continua fazendo porque aquela é a natureza dele. E aí, desde que eu separei eu fiquei só, até eu encontrar o Renan, e aí a gente vem construindo, reconstruindo uma família. Ele veio de um relacionamento abusivo. Eu, de certa forma, também vim de um relacionamento abusivo, e a gente acabou pegando nossos caquinhos e fazendo uma obra de arte maravilhosa que é a nossa relação. E hoje eu consigo dizer com 42 (quarenta e dois) anos que sou uma mulher extremamente realizada, sabe, em todos os sentidos na minha relação. Ele é mais novo do que eu. A nossa diferença de idade são treze anos. Eu tenho 42 (quarenta e dois) anos e tenho três filhos, mas, meus filhos são adultos já. A minha filha menor tem 19 (dezenove) anos. Tenho um de 21 (vinte e um anos) e um de 23 (vinte e três). Então, idades bem próximas. E hoje tá todo mundo grandão e eu acabo recomeçando uma vida, porque eles estão saindo de casa, tendo suas vidas, morando fora de casa para o trabalho e eu

tô recomeçando uma vida novamente que de repente eu não tive aos 18 (dezoito anos), que é isso de ter namorado, de ter um marido-namorado, de ter um marido-companheiro, um marido-parceiro. Por exemplo, eu tive um AVC e ele foi o cara que somou comigo sabe. Eu fiquei com a metade do corpo paralisado, em setembro. No dia 19 de setembro, eu tive um AVC, fui para o hospital, um AVC isquêmico. Meu lado esquerdo ficou sem movimento. Hoje, eu já consigo movimentar, mas uma das cenas que mais me marcou nesse período de AVC foi no hospital, no pronto-socorro, minha menstruação voltou, não sei explicar o porquê, a minha menstruação voltou e eu não tinha como segurar e trocar absorvente porque o único lugar que funcionava era o lado esquerdo e a cena de eu ver ele entrando no banheiro, pegar o absorvente e vir colocar como se fosse a coisa mais natural do mundo me marcou muito. E aí, todo mundo dizia para a gente, no início, que não ia dar certo. Que a gente tava pulando etapa. E que isso não vai dá certo porque ele é muito novo e tu é mais velha, tu tá em outra etapa. E a gente dá muito certo, sabe. E é uma relação que eu tenho um carinho muito grande porque é uma mudança na minha vida.

E eu fico pensando quantas mulheres não passam pelo que eu estou passando, da questão de ter um AVC. E eu tô quase bacana. A mão já movimento. Eu já ando legal. Ando sem muleta, mas não recomendado porque vira e volta o pé, o joelho adormece e eu perco o movimento. E eu nunca imaginei que alguém fosse um dia deixar a vida toda para cuidar da minha, sabe. E ele largou a vida dele e ficou do meu lado 25 (vinte e cinco) horas. A minha dieta alimentar, ela requer que eu acorde cedo. Sete horas da manhã, eu tenho que tá tomando café. Então, ele passou a fazer minhas refeições todinhas. São seis refeições por dia, porque eu tinha que perder peso por conta da pressão. Medicação, psicólogo, fisioterapia, e ele sempre comigo, em tudo. Então assim, a idade que eu tenho hoje tem muitas histórias de mulheres que não tinham apoio do marido e eu postava ele me dando apoio e elas vinha no privado e me dizia: - poxa! Meu marido não faz isso, meu marido nem chegava perto. E eu dizia assim: - cara, chama, conversa, avisa que tu precisa de apoio, conversa, tudo mais. E aí assim: eu vi que eu fui uma mulher privilegiada em relação a isso. A relação que eu vivo é uma relação que me deixa muito confortável, sem medo de ele me deixar por uma mais novinha. Não tenho esse medo. Eu acho que eu, se tivesse esse medo, ele tinha me deixado na época do AVC, que eu não podia me mexer, que dependia dele para tudo. A cadeira de rodas, eu tinha muita vergonha da cadeira de rodas, para mim era muito pesado andar de cadeira de rodas e eu não sei se ele percebeu isso, mas, um dia a gente saiu da fisioterapia, ele pegou a cadeira de rodas, desceu e nós fomos embora para a frente da cidade e eu lembro assim aquilo. Eu cheguei em casa, entrei no banheiro e chorei tanto. Eu não sei se ele tinha percebido que eu tinha vergonha da cadeira, né. Ele saiu empurrado a cadeira de rodas na frente de cidade inteira, atravessando, terminando o mercado central, chegando no mercado central, ele chamou um Uber para a gente vir embora para casa.

Então assim, eu te digo que eu sou uma mulher muito realizada, hoje, profissionalmente, porque eu faço aquilo que eu gosto, né. A Zwanga é minha criação. Sou eu que sento, desenho, defino o que quero. Os meus filhos estão grandes. Graça a Deus! Eu não tenho problemas com eles de natureza pesada. Tenho problemas natural de ter porque ser humano é assim mesmo. Eles vão crescendo e a gente quer dominar e continuar dominando e não adianta que quando cresce vai embora. Eu sou muito chorona, sou emotiva, mas eu te digo que essas lágrimas não são de tristeza, são de felicidade, porque eu tive AVC em plena pandemia. Eu já tava sensível porque eu tava perdendo um monte de pessoas e não podia nem abraçar as pessoas. Eu sou uma mulher apaixonada pela vida que eu tenho, pela relação que eu tenho, pelo marido que eu tenho. Eu não sei se outras mulheres vivem assim, essa relação dessa forma. Eu consigo descrever minha relação assim com muita emoção. As coisas que eu consigo vivenciar e perceber numa relação saudável, e você sabe que é difícil manter uma relação saudável, principalmente, quando tu vai ficando mais velha, né, quando tu tem a tua vida estabilizada, que tu tem tua casa, as relações acabam sendo muito de interesse. Eu vejo muitas amigas minhas que namoram homens onde elas precisam estar bancando do sapato a roupa e os homens não lavam nem uma colher. E eu vejo que a minha relação é construída de uma forma diferenciada, até porque ele é filho de uma mulher preta que também tem uma história de luta. Essa vivência com a mãe dele, ensinou ele a entender o que é uma mulher preta na idade que eu tô. A mãe dele é mais

velha que eu uns dez anos. É mais ou menos isso. Uma diferença de idade de dez anos para mim. Eu acho que isso é bacana. Ele ter tido e absorvido essa vivência com a mãe que permitiu que ele fosse o marido que ele é hoje. E eu sou uma mulher muito feliz, na verdade, nesse campo. Eu acho que não consigo dizer onde eu sou infeliz. Eu acho que eu não tenho um campo que eu seja infeliz. Ah! Eu sou infeliz só com o Presidente da República. Égua, tu é doido. Eu fico pensando, eu sempre digo: vacina ok, pandemia vai embora e eu espero que ele também vá junto”. (SOARES, REJANE, EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Rejane fala sobre o amor e tem consciência do privilégio de ser uma mulher preta amada. Muito mais que falar, a narradora sente o amor de uma maneira tão genuína, que seu falar transborda em sentir e transparece. Sua gramática corporal (DEUS, 2008) ecoa e expressa uma realidade significada por risos, lágrimas, gestos, feições e precisões. Rejane navega no contra fluxo do amor predestinado às suas irmãs, na medida em que possui um amor genuíno, que contrasta com a regra de solidão da mulher negra.

A localização social das mulheres negras nas estruturas sócio afetivas, conforme Beatriz Nascimento (1990), acontece “nas camadas mais baixas da população, sendo elas o verdadeiro eixo econômico onde gira a família que, a grosso modo, não obedece aos padrões patriarcais, muito menos aos padrões modernos de constituição nuclear” (NASCIMENTO, 1990, p.268). Para a autora, as famílias compostas por mulheres negras experimentam vazios emocionais, seja pelo abandono paterno para com seus filhos, tornando-as os esteios dos seus lares; seja pela negação de amor a elas, calcificada pela reprodução social de estereótipos patriarcais e racistas que não as projetam enquanto dignas de afeto constitutivo familiar.

Rejane tem firmeza nas palavras e ciência da condição de ser amada por Renan, seu atual companheiro. E faz questão de contracenar junto a ele um encantamento sobre os prazeres do amor correspondido. Rememorando o início de nossa jornada, a alcunha de amazônica futurista eleva-se aqui a máxima potência—em fantasia, com força de pensamento e luta para tornar-se realidade—com a projeção de um futuro, em que seja possível a existência de mulheres negras amando e sendo amadas, em relacionamentos afetivos livres de mazelas coloniais racistas e sexistas. Afrofuturismo em vanguarda.

Sobre amor e revolução—arma e antídoto—passeia agora Rejane sobre águas amazônicas, com o vislumbre de seus atravessamentos étnicos territoriais servindo como bússola para a insurgência de um ancorar que sempre que vai sabe para onde volta e incorpora a literalidade de ser Zwanga, pois, se aquilo que nos pertence não nos é dado—ao contrário, adquirimos às custas de esforços e paixões—temos o que é nosso como maior trunfo.

Seguimos viagem, agora a navegar em meio à similaridade de percursos, conectados em anseios, enaltecendo nossa grandiosidade amazônica e, em honraria aos nossos ancestrais, completando caminhos. Terra amapaense à vista. Território de morada. Terreno de acolhida. Trago o Amapá ao centro, a fim de que Rejane floresça em amores sobre sua terra em identidade étnica e cultural. Torno-me ouvinte do deleite de suas memórias. Fascinação! O alavanque semifinal inicia-se por questionamento da narradora:

“- João, tu já conheceu o Marabaixo?”

Respondo:

“-Sim. Queria ter ido mais, mas não pude ir devido a pandemia.”

O sorriso remonta-se em Rejane como êxtase para falar sobre o maior patrimônio histórico cultural do Amapá:

Que bom que tu conheceu o Marabaixo. O Marabaixo é a única festa que tu vai me ver dançando. Que eu saio da minha casa e vou para dançar. Outro lugar, eu não vou. Eu acho que deve ser por conta da minha conexão mesma com essa ancestralidade que a gente tem. Porque cara, eu vou para o Marabaixo e eu fico encantado com tudo aquilo. Eu fico apaixonada por ver o ladrão do Marabaixo sendo cantado e fico feliz de ver que hoje a juventude tá abraçando isso, que a gente não vai perder o nosso Marabaixo para o tempo, porque a gente tá vendo que a juventude vem abraçando isso. É uma relação bem próxima. É uma relação, assim, que eu faço questão de ir. Hoje, eu vou bem menos. Ano passado não teve. No final de 2019, eu ainda fui em um Marabaixo, que foi no Mazagão, que eu fui jurada num concurso de beleza negra e aí teve Marabaixo e eu aproveitei.

Então, não tem como tu ser amapaense, preta, assumida e não perpassar pelo Marabaixo. Aqui tem a questão da capoeira, tem, mas o Marabaixo, eu acho que nos descreve, porque ele é uma herança direta dos escravizados. A gente consegue ter o lamento, mas consegue ter também a vitória. A gente vê a resistência do Marabaixo chegar em pleno 2021 e ainda estar existindo. E é um lugar onde, por exemplo, tu vai recarregar as baterias, porque cada ladrão conta uma história. Tu vai escutando as histórias, tu vai te inspirando, tu vai admirando, tu vai pra roda de Marabaixo. Aquilo é muito único. Todo mundo lá na roda de Marabaixo dançando, tem a bebida que é típica. Ali é uma resistência da nossa cultura: a cultura afro, o Marabaixo, as saias rodadas, as mulheres mais velhas, os mais jovens, o respeito que tem nas rodas de Marabaixo. Tu não vê ninguém se esfregar em ninguém, ninguém querendo pegar ninguém. O povo quer dançar. O povo se olha. O povo sorrir. Tu nem sabe quem é, mas tu tá rindo e dançando e rodando e vai embora. E tu percebe uma outra questão. Por exemplo, no ciclo do Marabaixo, no círculo, né, a vida realmente dá volta em torno de coisas que são nossas. Aquele tambor, aquele batuque do tambor é nosso. Aí, tu olha e tu vê os mais velhos. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Rejane me questiona se eu já conheci o Curiaú.

Tu já foste no Curiaú? Vê o batuque do Curiaú? Se não, te aconselho. Lá no Curiaú, tu vai vê os mais velhos nos tambores, sabe. Aquece o couro dele no fogo, que fica uma fogueira lá fora. Aquece o couro, não sei se é bode ou cobra e vem pra roda e bate aquele tambor e tu vai embora. E outra, é um momento que a gente sai da gente para um lugar que a gente não sabe qual é. Eu não sei se tu tem essa sensação. Então assim, a relação é muito espiritual, acho que é isso. Aquilo de tu sentir a energia. Tu dançar a noite inteira e não se sentir cansado e ainda sair de lá feliz. Aquilo de tu vê um monte de gente. E acaba sendo um espaço muito nosso, da cultura preta, que praticamente a gente quase não tem isso em outros lugares, em outros espaços. Se tu for para um

aniversário ninguém vai tocar o Marabaixo. Se tu for numa festa de formatura, não vai ter. É muito bom quando a gente vê, por exemplo, que hoje os jovens começaram a perceber que tinham a obrigação de dar continuidade àquilo que faz parte da nossa história e que acaba perpassando a história de todo mundo. De quem nasceu aqui, de quem vive aqui e também das pessoas que chegam para cá, que quando te apresenta o Amapá uma das primeiras coisas que te apresentam pra pessoas que vem de fora é o Marabaixo, é a gengibirra, é o quilombo do Curiaú. Então, a gente tem uma relação muito bacana com a questão do Marabaixo e com a questão da cultura. Eu acho que é isso. E é muito bacana, por exemplo, que as crianças não tem resistência de participar, de conhecer e elas começam naquele ritmo, e elas é que vão levar isso para a frente. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Rejane apresenta o Marabaixo como bandeira principal de significação da identidade étnica e cultural do povo amapaense e, em seu narrar, consegue transmitir as sensações e envolvimento obtidos na vivência cultural deste. Ademais, ciente de não ser possível debruçar-se em pormenores quanto à explicitação da representação do Marabaixo nesta viagem literária acadêmica, trago parte textual da obra “Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense”, da professora amapaense Piedade Lino Videira (2009), como forma de ilustrar o ser Marabaixo entrelaçado ao envolvimento territorial com o bairro do Laginho, localidade em Macapá constituída e enaltecida por seus movimentos de negritude. Vejamos:

A nação negra, como é intitulado o bairro do Laginho por seus moradores, recebeu a dança do Marabaixo como herança de seus pais, avós e familiares em geral, que, por sua vez receberam-na de seus ancestrais africanos, como enfatizam os mantenedores e brincantes, para o fazerem com alegria, orgulho e respeito e ainda reverenciar sua história, seus santos, seus antepassados, sua crença, seus símbolos e legar toda essa riqueza cultural e histórica as futuras gerações. Vale enfatizar que a dança do Marabaixo é a maior manifestação cultural de matriz africana do estado do Amapá. (VIDEIRA, 2019, p.99)

O Marabaixo é projetado como manifestação cultural personificada em círculo e ecoado por vozes em cantigas que retratam a realidade das negritudes amazônicas amapaenses (os famosos ladrões de Marabaixo). Além disso, apresenta-se enquanto dança afro-brasileira amazônica e Patrimônio Cultural Imaterial do estado do Amapá. Sua formação em gira é composta por uma variedade de pessoas de gerações, idades e sexos diferentes, tendo a oralidade como técnica de transmissão do saber/fazer entre aqueles que o cultuam. Seus instrumentos musicais produzem sons festivos em batuques e caixas. Suas vestimentas possuem branco e colorido em cores vibrantes.

Em seu festejar, elementos do pagão e do divino em honraria aos ancestrais que não atravessaram o Atlântico. Em seu resistir, a força de um coletivo, as negritudes em movimento de Zelia Amador de Deus, os círculos em torno das coisas que são nossas de Rejane, os sonhos

de Marilda para sua favela, os ideais decoloniais de Maria Sueli, o pequeno manual antirracista de Djamilá Ribeiro, as esperanças a circular entre estados e continentes: mar acima; mar-a-baixo; mar ensina; mar-a-baixo; mar divina; mar-a-baixo.

Para Nego Bispo (2015), a competitividade eurocêntrica monoteísta cede lugar à integração quanto aqueles que assistem às manifestações culturais com raízes afro-pindorâmicas⁴⁷, à semelhança do Marabaixo, na medida em que no lugar da torcida há a possibilidade de participação dos seus espectadores, de maneira diversa e sem ordenamento de expressão e modo de comportamento pré estabelecido, o que torna a expressão cultural em si a grande vencedora “pelo seu desenvolvimento de forma integrada, do individual para o coletivo, onde as ações e atividades desenvolvidas por cada pessoa são uma expressão das tradições da vida e de sabedoria da comunidade” (DOS SANTOS, 2015, p.42).

Quanto ao trazido por Bispo, não só o marabaixo, mas a capoeira, o carimbó, as rodas de samba, os bois-bumbás, as cirandas, os jongs etc. apresentam-se enquanto expressões culturais contra-coloniais capazes de exemplificar aquilo que Rejane descreve enquanto sensação, ao referir-se ao Marabaixo; o transportar-se a um plano, onde a energia circular movimenta-se em torno de semelhantes e agrega aqueles que se entreguem a experiência do sentir. Honrarias à Rejane, no descrever-se a si e a tantos outros e outras, que por suas resistências perseguem a construção desse país a maneira como ele deve ser: hipervalorizado em sua identidade étnica cultural originária e afro diaspórica; a face real do seu povo; a consagração máxima de sua multiculturalidade e pluridiversidade.

Entre o falar e o sentir, após tanto ensino e aprendizagem trazido por Rejane, em concateno com companheiros e companheiras de teoria contra colonial, continuemos empolgados e rumo a um desbravar marítimo onde o percurso se faça mais prazeroso que a chegada; viagens longas entre estados e países; reconhecimento de suas memórias entre continentes. Rejane afro-amazônica futurista, sem papas na língua quanto a assumir suas escolhas e identidades, guia-se agora rumo a falar sobre as subalternidades e resistências enfrentadas durante sua jornada enquanto uma mulher preta amazônica periférica. Precisa. Não! Necessária. Necessária. Necessária. Sigamos:

Por exemplo, eu acho que toda mulher preta, pouquíssimas, não vão passar por esse processo de sair de casa e ir tentar a vida e automaticamente começar o primeiro emprego na cozinha de alguém. Eu acho que quando a gente fala de subalternidade, a gente tá falando de subalternidade e de classe. É que a empregabilidade para nós mulheres negras começa assim, que é uma herança na verdade do período da escravização, que é a mulher preta na cozinha. A mucama, que é a mulher cuidando das crianças, que é a ama. Eu levo no meu currículo que meu primeiro emprego foi de

⁴⁷ Afro-pindorâmica no contexto representa manifestações culturais que advenham de povos originários e/ou povos africanos trazidos à América pela diáspora.

cozinheira, né, apesar de cozinhar ruim para caramba hoje. Na época, eu já fui bacana de cozinha. Trabalhei como cozinheira, depois trabalhei como babá, e aí sempre fui trabalhando nesses serviços, que na verdade é o que tem de oportunidade se você for observar grosso modo. O que tem de oportunidade de emprego na verdade. Como é que é o acesso que tu tem a educação. Qual o acesso que tu tem a formação. Hoje nós temos as cotas, mas antes não tínhamos as cotas, era um negócio muito difícil, tanto que a gente tinha que se submeter a somente esses empregos. Antes do Lula ser presidente, putz! Tu não sabe o quanto que era difícil pra gente conseguir fazer uma faculdade. Essa é uma das grandes raivas das pessoas, é ver o tanto de preto que agora tem seu canudo e a gente pode sair fora das cozinhas do povo, e a gente não vai para lá porque a gente decide. Aí eu quero ser cozinheira, aí quero ser lavadeira, quero ser babá. Tu não tem oportunidade de escolha, não tinha essa oportunidade de escolha, então automaticamente tu acabava indo pra isso.

Existe uma mudança no cenário que vai para o cenário político que é quando tu tem um governo que consegue entender a minoria, que não é a minoria, né, é a minoria na questão do acesso, da acessibilidade. Por exemplo, a gente acaba tendo o reflexo muito grande da escravização no mundo de hoje. A gente sabe que o trabalho do empregado doméstico vem da época da escravização, nesse formato. Eu sou empreendedora. O empreendedorismo é um mercado informal que está na luta para ser formalizado. A gente se formaliza como MEI, mas a gente é tido como artesão. Eu sou designer, mas as pessoas insistem em me colocar como artesã porque eu sou uma mulher preta. Se eu fosse uma mulher branca, o que que ia acontecer, eu seria a designer. Eu sou uma mulher preta, então eu sou a artesã, eu sou a costureira. Não tenho vergonha disso, sabe, porque isso é herança das mulheres ancestrais. Quantas de nós não costuramos nossas roupas. Antigamente, não tinha loja, quem fazia as roupas? E também, por exemplo, uma coisa que sempre falo, foi nesse trabalho que alguns homens e algumas mulheres passaram a comprar alforria de outros, então comprou liberdade.

Quanto tu fala da questão da subalternidade a gente perpassa por um montão de coisa da nossa história, principalmente da história do preto que vem de como nós chegamos no Brasil e onde nós fomos colocados, que é exatamente isso que muitas das pessoas querem que continuem acontecendo. Que a gente se contente na cozinha, que a gente não cresça, e a gente não rompe com isso. Quando a gente decide eleger um presidente como Lula, e depois veio a Dilma, e eu acho que para mim é um dos melhores governos. Um governo que conseguia melhorar de verdade a vida da gente. Por exemplo, tanto de gente, eu fico observando meus amigos todo mundo tem canudo, todo mundo tinha vontade de ter canudo. A gente chegava no ensino médio, a gente parava porque ou tu ia lutar no vestibular e como e que tu ia conseguir estudar porque muitas das vezes tu tá trabalhando pra ajudar em casa. Muitas das vezes, tu já tem família e tu tem que trabalhar pra sustentar tua família. Acaba sendo desigual. E aí vem a política das cotas que acaba sendo um processo bem bacana, porque quando você fala de cotas você tá interferindo no processo de subalternidade, você tá tirando de lá e dando oportunidade. Oh, sai da cozinha e vem pra o escritório, sai da cozinha e vem pra sala de aula, sai da vassoura por ser uma servente da escola e vem dar aula. Tu vai ensinar, tu vai falar, tu vai tá na frente. Vem agora fazer gestão de negócios, vem agora ser um negócio de moda.

Cara, eu lembrei agora de uma passagem da minha vida. Eu recebi um prêmio há uns dois anos atrás na câmara de vereadores. Voto de louvor por conta da Zwanga. Aí, eu fui receber meu prêmio. Quando eu cheguei lá foi muito engraçado porque a pessoa com quem eu trabalhei em Macapá, a primeira vez na cozinha dela, que era a mulher de um deputado, que eu era cozinheira na casa de um deputado, ela também recebeu o prêmio e ela recebeu o prêmio antes de mim e eu fiquei lá atrás só olhando. E eu falei: ela vai tomar um baque quando ela me ver, quando ela ver a empregada dela recebendo um prêmio junto com ela na câmara dos vereadores. Ela recebeu como ex-vereadora e eu recebi como mulher de inovação e tecnologia. Aí chamaram: ‘- agora vamos chamar para receber o prêmio uma das mulheres que estão inovando no mercado de trabalho, que ganhou o prêmio como uma das mulheres negras mais influentes do Brasil’. E aí, chamaram a Rejane Soares e ela lá sentada. Quando eu fui, todo mundo gritando e batendo palma. E quando eu passei por ela a cara dela foi muito engraçada, ela ficou assim, com uma cara de que não tava entendendo nada. Tipo assim: - caraca! que porra é essa. Eu tô ganhando como vereadora e ela tá recebendo

como uma das mulheres negras mais influentes do Brasil. Porra! Ela trabalhou na minha cozinha. Ela cozinhou pra mim. E aí, quando eu peguei o microfone eu falei assim: – Dona Teresa⁴⁸, a sua cara está maravilhosa. Eu não consegui me segurar. E aí eu falei: - gente, para vocês entenderem, eu fui empregada na casa da dona Teresa, eu fui cozinheira na casa da dona Teresa e o marido dela era deputado estadual na época, e eu trabalhava grávida do meu filho, do meu primeiro filho, um barrigão. E ela sempre dizia para mim: - Rejane, tem que estudar, tem que estudar. E eu falei assim: - Dona Teresa, eu escutei o seu conselho, eu fui estudar e hoje e agora eu estou aqui recebendo um prêmio bem atual. Então assim, a cara dela, a cara das pessoas quando eu falei isso, que eu tinha sido empregada dela, todo mundo tomou um impacto muito grande.

As pessoas acham que a Rejane nasceu já a Rejane da Zwanga. As pessoas não sabem que a Rejane da Zwanga teve uma luta lá atrás, que eu estive nesse patamar de subalternidade e que, estando no empreendedorismo hoje, a gente ainda tem que encarar isso. Porque, por exemplo, eu não tenho condições de ter uma loja top no shopping. Eu não tenho condições de ter uma loja com vitrine e tudo mais. Eu não tenho um patrocinador, ou um 'paitocinador', ou um marido que me dá 10 (dez), 20 (vinte) mil reais, ou uma mãe que banque meu negócio. Automaticamente, meu negócio é pequeno. Eu vou pra feira com outras artesãs. Eu vou no banco da praça. É uma mesinha para colocar os produtos pra vender, ou estender um pano no chão pra vender, ou leva um varão pra pendurar os turbantes pra ficar melhor. Então, tu vai criando tua estratégia. A gente acaba ainda de certa forma sendo visto como subalterno por conta das nossas condições. A gente acaba ainda não tendo estrutura suficiente para ter um negócio, um negócio real. O meu é muito virtual na verdade. Então, eu acho que a subalternidade, eu acho que a melhor forma de explicar a subalternidade é o quanto as pessoas se assustam quando você rompe com ela, é o dia que eu fui receber o prêmio junto com a mulher que foi a minha patroa". (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Na proximidade do ancorar, Rejane evidencia a constatação global no que confere a subalternidade máxima que recai sobre os corpos das mulheres negras também como parte integrante de sua história. Aos destinos que não são forças do acaso, hoje, por trás de uma mulher preta amazônica, laureada como uma das mais influentes personalidades criativas do Brasil, há atravessamentos comuns quanto à realidade de mulheres racializadas do antes e do agora, exemplificadas pela sua iniciação no mercado de trabalho como empregada doméstica.

A inter-relação entre gênero, raça e classe produz opressões estruturais, que aprisionam mulheres racializadas a trabalhos os quais têm em suas origens e operacionalidades “mãos pretas”. A nível mundial, surge o trabalho doméstico como exemplo de atividade que dentro da ordem capitalista é vista como de menor valor; assim, se ao gênero feminino, no que confere ao imaginário social, há uma vinculação direta de responsabilidade na execução de atividades domésticas, sua contraprestação pecuniária, a partir do exercício laboral individual, retroalimenta a estrutura capitalista moderna mediante a exploração da força de trabalho de mulheres marcadas como minoria pela modernidade—mulheres negras, latinas, indígenas,

⁴⁸ Nome fictício para não revelar a identidade da pessoa envolvida na situação.

nordestinas... que, em sua maioria, percebem remunerações que mais parecem “mesadas de dona de casa do que o salário de uma trabalhadora” (DAVIS, 2015, p. 240).

A posição de mulheres racializadas enquanto prestadoras de serviços em ambiente doméstico evidencia a adequação daquelas em espaços de “não lugar”, na medida em que, socialmente, o espaço do “lugar” pertence a quem é servido. Se quem é servido detêm o poder de ser “dono/dona” do lar e patrão/patroa de quem os servem, sendo tal condição privilégio de uma classe dominante—que em nosso país situa-se entre indivíduos e grupos sociais integrantes da “branquitude”—constata-se que na intersecção entre capitalismo, sexismo e racismo, tristemente restam as mulheres racializadas em sua maioria, a condição social de servientes em lares brancos. Sobre empregabilidade doméstica como ferramenta do capital, em intersecção com o sexismo e o racismo, Angela Davis (2015) traz que:

As enervantes obrigações domésticas das mulheres em geral oferecem uma flagrante evidência do poder do sexismo. Devido a intrusão adicional do racismo, um vasto número de mulheres negras teve de cumprir as tarefas de sua própria casa e também os afazeres domésticos de outras mulheres. E com frequência as exigências do emprego na casa de uma mulher branca forçavam a trabalhadora doméstica a negligenciar sua própria casa e até mesmo suas próprias crianças. Enquanto empregadas remuneradas, elas eram convocadas a ser mães e esposas substitutas em milhões de casas de famílias brancas (DAVIS, 2015, p. 239)

A teoria anticapitalista e feminista da afro estadunidense Angela Davis comunica-se com a vivência afro amazônica de Rejane Soares, ainda que suas realidades territoriais e histórias pessoais sejam dispares. A primeira, ao Norte do mundo. A segunda, ao Sul, ou geograficamente falando: ao meio. A ambas—com aplicabilidade igual as suas semelhantes—a exigência social de coragem e força; os estereótipos coloniais em torno de suas imagens; a destruição do mito da fragilidade feminina, que por Sueli Carneiro (2011) nunca correspondeu à realidade social das mulheres racializadas em nosso país, na medida em que:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. (CARNEIRO, 2011, p.117).

Rejane navega consciente na certeza de que, em algum momento, foi capaz de romper com o enquadramento projetado para si. A narradora também compreende que o enfrentamento das subalternidades e opressões que interseccionaliza a elas e suas semelhantes consiste em

uma ruptura estrutural onde pessoas brancas ocupam espaços de poder e pessoas negras espaços de subserviência. Rejane também tem consciência do papel da educação enquanto instrumento libertário de opressões estruturais de gênero, raça e classe em nosso país. Através dela, navegou por entre mares e oceanos, a quebrar correntes próprias e de outras. Liberdade!

Rejane foi firme em navegar que lhe exigiu fôlego e coragem. E amou. Navegou sob o som de Elza Soares e ritmos caribenhos, assim como cantou ladrões de marabaixo. Ecoou gritos de Fora Bolsonaro na mesma intensidade que exigiu reparação histórica institucional. Teve filhos, netos e superações. Foi do céu ao inferno algumas vezes, mas não desistiu. Honrou sua ancestralidade. Já a avistar terra firme, navegou em calmaria, na certeza de que se pudesse voltar atrás faria tudo, de novo, da forma como foi, exatamente igual. Ao pisar em solo tucuju, despediu-se a filosofar sobre o futuro:

Eu vejo assim: o futuro não é um negócio tão longe. É uma coisa que, às vezes, tá tão mais perto do que a gente imagina. O dia de amanhã é muito rápido. Deitou, acordou, já começa uma parte do futuro. Aí, no outro dia, já vai novamente. O que eu quero para o futuro, por exemplo, dentro da Zwanga, que é o espaço que me fortalece, que é onde tá toda minha raiz, onde tá toda minha energia, os meus sonhos, meus desejos, é ela que me leva pra um monte de coisa. Eu tenho plano de ter a Zwanga no Amapá, de ter a Zwanga em Belém e ter Zwanga em Santarém para começar. Eu penso em expandir o meu negócio. Eu quero casar. Eu tô dando o golpe no cara aqui, e ele não caiu no meu golpe ainda. Eu já inventei tanta coisa. Eu já inventei até AVC, andar de cadeira de rodas, muleta e eu não amoleço o coração desse homem, mas uma hora eu vou ganhar. Pretendo, na verdade, ver meus filhos bem, que eu acho que isso é um sonho de toda mãe, ver os filhos bem e continuar combatendo o sistema racista com a moda.

A moda, ela é política, ela entra nos lugares e as pessoas nem percebe, sabe! E a gente vai entrando. E vai se firmando e mostrando que a gente existe. Por exemplo, quando a gente faz um desfile de moda, que enche de gente, os desfiles da Zwanga são lotados, aí a gente vê lá toda as cores lá no meio misturado e eles nem percebe que eles estão ali exaltando um povo que em outros espaços eles nem valorizam, eles nem notam. Então assim, a Zwanga para mim, ela é um espaço político e um espaço onde a gente politiza as pessoas no sentido de entender o que é essa igualdade racial que a gente luta, que eu acho que nem é igualdade, é equidade. Eu acho que é a equidade que nos contempla. Igualdade não dá, não vai ter como a gente igualar um povo que foi o último a ser abolido da escravização, com um povo que já tá há muito mais tempo com seus privilégios.

E uma das coisas que eu tenho muito na minha cabeça é ver o Bolsonaro cair. É uma das coisas que eu mais quero, que eu acho que esse é o melhor futuro que a gente vai ter para todos os segmentos, para todas as classes, até mesmo para quem gosta do Bolsonaro, porque é um povo que não colabora com nada. Eu acho que agora, mais do que nunca, todo mundo quer é vacina, todo mundo quer ser vacinado. Eu acho que tudo praticamente gira entorno da finalização do covid, esse controle do covid, esse acesso a vacina que vai ser uma outra luta. E a gente sabe disso. Então assim, eu penso bem pequeno, na verdade, é pequeno na forma de pensar, mas a gente sabe que são coisas que não depende só da gente. O que depender de mim, a Zwanga vai sempre crescer e ela vai sempre tá aqui. Eu acho que a Zwanga só morre quando eu morrer, e se eu tiver sorte de ser igual a Elizabeth eu acho que a gente vai chegar até cem, eu e a Zwanga. E como te falei, a Zwanga é onde eu me encontrei. A Zwanga é onde eu consigo me expressar, a Zwanga é onde eu consigo me conectar com as pessoas, a Zwanga proporcionou que nós dois nos encontrássemos naquela feira, onde eu tava expondo. Era a feira do mercado central, era a inauguração do mercado central. Então assim, ela vai me dando coisas e que para muitas pessoas podem não ter valor, tipo

assim: conhecer mulheres que dizem que mudaram sua vida porque dizem que viram a história da Zwanga. Isso é muito poderoso. Isso é muito rico. Você ver mulheres que passam a assumir seus cabelos e não ter mais vergonha e não ter mais medo de assumir seu cabelo porque viu a dona da Zwanga muitas vezes passar a máquina zero e tá de boa. Isso é muito bacana. Você ver uma mulher gorda se assumir sem ter medo de nada porque viu a mulher da Zwanga dizer que olha: - eu sou preta, eu sou gorda, eu sou pai e mãe, eu sou de periferia e tal, putz! Não tem preço. Isso acaba alimentando os projetos, os sonhos, as vontades, faz a gente buscar a nossa existência. Esticar mais, porque a gente sabe que a gente tá prestando um serviço à sociedade, um serviço pra quem precisa, e não é muito que a gente precisa. E às vezes, não é muito que tu precisa. As vezes tu acorda com uma vontade de ter um abraço de alguém. Se alguém te abraçar vai fazer a diferença no teu dia a dia. No calor, quente, tu quer um copo de água. Se alguém te der um copo de água, vai fazer a diferença no teu organismo, te dar a sensação de bem-estar. Então, eu aprendi que, às vezes, são pouquíssimas coisas que completa a gente. Não precisa ganhar na mega sena. Tu pode achar dez reais e ficar feliz que tu vai poder pagar um litro de açaí pra te tomar. Eu consigo pensar dessa forma. Então, o que eu penso do futuro é isso: vacina, fora Bolsonaro e a Zwanga perpetuando. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Também é o que sonhamos, Rejane: nós-povo brasileiro; vacina no braço, fora Bolsonaro e um futurismo amazônico a se perpetuar e produzir novas realidades em nosso país. Decretemos guerra à colonialidade. Façamos acordos de paz com nossas identidades. Naveguemos rumo à confecção e contação de novas histórias. Percurso, meio e fim. Que viagem. Rejane, até breve. Volte sempre que preciso for. Ocupe todos os espaços. Precisamos —nós—de você.

3.3 Sônia, a jurista: o encontro, a proximidade, o diálogo

A pluralidade do Amapá e sua multiplicidade humana e cultural reflete-se na composição de seu povo e nos processos migratórios que aqui ocorreram e permanecem. Macapá do ir e vir, do fluxo contínuo de pessoas a chegarem e a partir: servidores públicos, aventureiros, e em anos anteriores, nordestinos com promessa de terra próspera para trabalhar na mineração, no garimpo, no comércio ou onde possa gerar frutos; estrangeiros, povo preto e todas as reverberações ancestrais aos quais eu, tu, eles, nós, vós, eles—nós—derivaram esse país Brasil. Amapá da nação Karipuna⁴⁹, dos povos Wajãpis⁵⁰, do Antônio que veio de Natal, montou uma padaria e casou com a Noêmia que cuidava do comércio do pai tucuju.

⁴⁹ Os Karipunas são uma população bastante heterogênea do ponto de vista étnico. Famílias provenientes das missões portuguesas, falantes da língua geral do Amazonas, denominadas Tapouyes pelos franceses, que provavelmente também estiveram aldeadas em missões no litoral da Guiana, percorrem ao longo do século XIX a costa do Amapá até atingir o Baixo Oiapoque. https://institutoiepe.org.br/povos_indigenas/karipuna/

⁵⁰ No século XVIII, os Wajãpis cruzaram o rio Amazonas e empreenderam sucessivas migrações em direção ao norte, estabelecendo-se no interflúvio dos rios Jari, Araguari e Oiapoque. Hoje, Wajãpi é um marcador étnico

Da Ivone de Manaus que tem ancestralidade Ticuna⁵¹. Do Renan de Belém, que já morou em Manaus, na Holanda e hoje tem dois salões em Macapá. Da Ana de Teresina, que veio passar um tempo por aqui, casou com um palhaço do Marajó, fixou raízes em Macapá e logo após rodou o Brasil com a companhia deles. Da menina de Goiânia que se tornou tatuadora e mora no antigo prédio da Caixa Econômica Federal. Da afro indígena do Oiapoque que decidiu largar o marido que não a permitia estudar. Amapá de Ivones, Leandros, João, Amandas e Sônias. Macapá de pretos, pardos e ancestrais indígenas originários e advindos da região Amazônica colonizada por países europeus (Guiana Francesa, Inglesa, Suriname). Amapá de muita gente.

Para dar conta de tanta diversidade que insurgia dessa terra fronteiriça amazônica— que de seu ponto extremo abre alas no Brasil para um território amazônico que, apesar de potente em vislumbre no já aqui relatado ainda se vê imerso em tanta invisibilidade e omissão estatal—era necessário que uma das navegadoras protagonistas tivesse sua ancestralidade ou auto identificação indígena. E ela era Dione, a dama do cinema do Shopping Amapá Garden.

Dione trabalhava na rede de cinemas de um dos shoppings de Macapá. Era do Amazonas mas residia há quase 20 (vinte) anos em Macapá. Nos encontramos em um transporte coletivo 3 (três) meses depois que aqui cheguei. Ex-marido, filhos, netos, conexão, e voltamos ao episódio pandemia. Dione em seu navegar conosco, pediu parada para regressar ao Amazonas por questões de saúde física. Retornou a terra Manaus—capital do meu encanto —em busca de tratamento. Os filhos, já criados. Afastou-se pelo INSS por um bom período. Trocamos muitas figurinhas sobre nós em meio ao pico da pandemia, em que tudo era tão incerto sobre tratamento e prevenção contra o vírus que assolou o mundo.

Deixou o navegar com meu lamento de: que pena! A marinheira dama do cinema, não estará por sua voz narrando sua história. Deixou um afeto que me emociona ao lembrar do quanto momentos reais de afetividade e trocas valem mais do que buscas incessantes por ser e pertencer em nome de um padrão social. Fui a Manaus ano passado, ano retrasado. Não conseguimos nos ver. Abriu caminhos para outra navegadora pedir passagem. Fez o que os seus parentes fazem: agregou. Encontra-se ao lado de suas irmãs, pois perdeu a mãe na pandemia. Ensinou-me sobre paradas obrigatórias em nome de um bem comum: nossa existência. Fez eu

definido por conteúdos e usos políticos em constante transformação.
https://institutoiepe.org.br/povos_indigenas/wajapi/

⁵¹ Os Ticuna configuram o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. Com uma história marcada pela entrada violenta de seringueiros, pescadores e madeiros na região do rio Solimões, foi somente nos anos 1990 que os Ticuna lograram o reconhecimento oficial da maioria de suas terras. Povos indígenas no Brasil. Tikuna. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>.

sentir que a outra marinheira seria tão encantadora quanto ela. Baixou sua âncora em nome de si para quem sabe talvez brilhar na mesma rede de cinemas ao qual trabalhava, agora na sua origem, do lado dos seus, na capital do Amazonas. Voltou para o lar onde sempre há a cura. Onde o aconchego acalanta a dor até daqueles que dizem que farão do mundo sua casa. Dione, muito obrigado pela sua disponibilidade, atenção e dedicação. Esse texto lhe contempla e tem sua jornada marcada nesse nós-viagem. Ancorada, Dione: o que fazer?

Era o ápice do isolamento social e um novo desafio surgia na jornada: conseguir uma nova voluntária para compor a embarcação-nós, que tivesse pertencimento étnico indígena em meio às limitações enfrentadas pela pandemia de COVID-19. O processo de encontro com uma nova sujeita enfrentava as dificuldades de não haver proximidade física em meio às dores e incertezas de um mundo marcado por dor e tristeza diária. João: o que fazer? Eis que havia um Nilton no meio do caminho.

Durante meu processo de existir e resistir às dificuldades, vez ou outra pinceladas no texto em comento, era setembro e retornava ao trabalho presencial. Inaugurava-se uma sala ao lado da minha nos prédios do Tribunal de Justiça do Amapá com um servidor que vinha removido do interior e que, coincidentemente, também era professor da Universidade Federal do Amapá e veio a se tornar quase como um apoio constante (um padrinho, um guia, um amigo sincero) sobre a possibilidade de eu não desistir de muitas coisas. Houve épocas, em 2020, que pensei em não mais seguir no Amapá, em largar meu emprego, em desistir desse trabalho por razões maiores às quais vivenciei e que não cabe pormenorizar aqui.

Cada navegar de 2019 até 2022 veio de uma força que jamais imaginei ter. Aliás, resgatada em mim e que logo após reconheci partir de uma honraria aos meus ancestrais. Ancestralidade, ancestralidade, ancestralidade, palavra que se repete em cada um da embarcação-nós como força pulsante. “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”, sem sombra de dúvidas, foi meu salva vidas para reconhecer que esta jornada dissertativa ia muito além da minha individualidade. Pensar na concretude dela foi combustível capaz de não me invalidar. Era o Nilton no meio do caminho.

Mas onde ancora esta embarcação para troca de guarda? Onde a Sônia entra no caminho? Para contextualizar o ingresso da marinheira mirim, não somente por ser a mais jovem da tríade navegante tucuju, mas também por ser a guerreira que parte do princípio do país Brasil (ponto extremo norte), pronta para ir aonde quer que seja por si e pelo seu povo, é preciso reconhecer a pluralidade de forças e atravessamentos que facilitaram o navegar individual e coletivo dessa embarcação-nós, a exemplo do Nilton, uma das forças externas que,

assim como o vento, sopraram rumo ao concluir desse navegar, trazendo a Sônia para ocupar seu lugar de destaque nessa jornada.

Sônia ingressa nessa aventura trazida pelo Nilton, que foi uma das pessoas da minha rede de apoio aqui no Amapá, e que passou por processos parecidos com os quais enfrentei quando decidi se aventurar pelo Oiapoque anos atrás, acreditando na força da educação como agente de transformação social. Sentia que o Nilton tinha uma preocupação em fazer eu acreditar que seria possível ir além, quando nem eu mesmo acreditava mais tanto nisso. Ele me dizia coisas pontuais enquanto me ofertava café sem açúcar, fazendo uso de uma pedagogia reflexiva sobre meu papel social nessa jornada. Ele ainda diz que eu vou longe. Que eu vou escolher onde quero estar. Que me vê além de navegando, voando, dentre continentes. O Nilton deposita em mim umas fichinhas de sucesso. Quando conversarmos, tenho a sensação de estar frente a um pai que vislumbra o filho crescer em seu imaginário e chegar ao topo, respeitando-o e apoiando-o em suas escolhas e decisões. Que sorte a filha do Nilton tem em tê-lo como “o pai” em um país onde muitos como eu cresceram com a ausência da figura paterna. É o Nilton no meio do caminho.

O Nilton me passa o telefone da Sônia em meados de outubro e me diz: “fale com ela, vai ser interessante tê-la como voluntária”; que presente! Não entro em contato com Sônia de imediato ao mês de outubro, uma vez que tentava reorganizar o cronograma de pesquisa, que muito achava-se prejudicado devido a pandemia de COVID-19— as atividades retomavam-se aos poucos e a sociabilidade voltava, ainda com receios e incertezas, em meio aqueles que respeitaram os protocolos de isolamento social e evitaram aglomerações—sem sequer imaginar que em novembro parte do projetado seria em vão, em virtude do estado de calamidade pública ao qual o estado do Amapá se viu, em decorrência do apagão, fato já contextualizado neste texto em parágrafos anteriores.

Passado o pior do caos social do apagão no Amapá—junto a minha recuperação de um quadro de COVID-19 ocorrido no final do mês de novembro e início de dezembro, com quadro médio de sintomas—reanimava-me na continuidade da viagem, que havia sido engatada em fôlego pela capitã Marilda em outubro e reavida, na expectativa da marinheira Rejane conduzir a navegação ao começo de 2021; rota marítima recalculada devido a imprevistos da embarcação e dos navegantes: qualquer semelhança dos percalços da pesquisa com os mistérios e imprevisibilidades de quem navega junto/rumo ao mar não é mera coincidência.

Era chegada a hora de convidar Sônia para fechar o grupo de participantes desta empreitada acadêmica literária, ainda que estranhasse a impessoalidade do convite ocorrer somente por meio do contato virtual. No entanto, se a vida transcorria, a navegação de “Entre

conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” adequava-se aos novos caminhos.

Era tempo de Natal em 2020 e eu encontrava-me no cerrado piauiense. Envio mensagem, via Whatsapp, à Sônia, explicando-lhe os detalhes da pesquisa junto com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, documento que descreve os pormenores de sua participação naquela. Ela pede que a ligue. Assim procedo. Falo um pouco sobre quem sou enquanto cientista social e meus propósitos para com o estudo. Reitero que sua participação será de extrema valia e que atuaremos em coletivo, em virtude de duas outras mulheres amapaenses terem aceitados a navegação conjunta. Sônia me diz que irá pensar sobre o assunto e depois me dar uma resposta. Em mim, naquele instante, eclodiu um desejo imenso que ela dissesse sim, pela percepção de sua imprescindibilidade em “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias”.

Dias depois, Sônia me responde que sim. Ficamos de agendar nossa reunião para o mês de janeiro de 2021. Surgia o começo de uma saga, que não somente a vontade da narradora, mas a força das águas pluviais e as limitações de conexão de internet no município de Oiapoque faziam com que nosso encontro virtual fosse cancelado. Primeira tentativa: chuva. Segunda tentativa: falta de energia elétrica. Atividades acadêmicas e pessoais de Sônia, adiamento. Terceira tentativa: nosso primeiro contato virtual. Chuva no Oiapoque e ausência de sinal de internet, nos primeiros instantes de nosso bate papo. Reagendamento. A embarcação rumo ao Oiapoque enfrentava problemas estruturais, na tentativa de Sônia poder dizer a que veio nessa resistência, situação simbólica e significativa quando comparado ao abandono e esquecimento que o Amapá e seu ponto extremo norte no país possui.

A proposição de falar sobre o Amapá tomava por eixo a ideia de elevar as potencialidades locais porque, ainda que houvesse a ciência dos inúmeros problemas estruturais daqui, era na força do seu povo e do seu melhor que projetaria a forma de existir na Amazônia tucuju. Ainda assim, nesse instante, fazia-se necessário reforçar o discurso de que, apesar dos esforços descomunais de locais em afirmar a existência do Amapá por difusão do seu nome e de sua cultura em frente ampla (científicas, artísticas, jornalísticas etc), renegando a condição de periferia da periferia do país dada a ele, não haveriam de passar em branco as limitações que os rincões do Norte do país possuem em suas áreas remotas, e infelizmente, abandonadas por todos os olhos.

Em comparativo, se Marilda navegava tranquila em águas amazônicas de forma pacífica, por ter trilhado uma trajetória na qual ela era a sábia das águas e se Rejane, destemida, desbravava mares e rios amazônicos, dentro e fora do seu território, atracando onde quer que

fosse para dizer que sua existência tucuju era soberana, Sônia, literalmente, estava no começo do Brasil, navegando rumo a um lugar ao qual almeja chegar pela crença na sua potencialidade, mas com desvio de rotas e perda de sinais de terra firme, não por si só e suas habilidades em navegar pela vida, mas pela insistência social e estatal em renegá-la a uma invisibilidade soberana. Indígena, residente onde o Brasil começa, pertencente ao interior mais distante da capital do Amapá e da capital federal, advinda de região fronteiriça onde questões como energia elétrica sem falhas diárias, água encanada para todos, internet de qualidade e estrada acessível e estruturada para deslocamento dentro do estado, ainda são deficitárias e esquecida em plano nacional, regional e local.

Ter Sônia como navegante foi uma saga de idas e vindas. Conectá-la, via virtual, ao que pôde parecer ato simples, por vivermos em uma sociedade contemporânea de telas à mão, ao contrário, passou a ser um desafio, pelo reflexo societário ao qual ela vivencia ao redor, porque em sua terra, apesar de rica em minérios, alimentos e ouro, ainda há uma escassez de oferta mínima de dignidade humana. Falta, no Oiapoque, falta. E falta para um todo. No entanto, se para cada impasse, gritamos desafio, e para cada cair, levantamos, estávamos— nós—dispostos a tentar e tentar até conseguirmos integrarmo-nos em nosso primeiro navegar presente. E isso ocorreu ao dia 28 de janeiro de 2021, às 20:00h, momento em que eu, aqui em Macapá, e Sônia, acolá, no Oiapoque, podemos muito mais que vermo-nos, unirmo-nos em colaboração junto a um afluir pungente.

Embarquemos no que Sônia tem a nos contar. A sua vida sobre seu olhar. A sua história por sua costura. A sua trajetória narrada, que fala tanto por si como pelos demais parentes indígenas que pertencem a esta terra, que são suas por direito, pois aqui já estavam muito antes da invasão estrangeira em nossa América. Fale, Sônia! E do alto da sabedoria adquirida pelos seus ancestrais, termine o navegar daí, do início das terras *Brasis*. Fale, Sônia! Pois sua voz é necessária, contemplativa e abarca muitos. Fale, Sônia! Pois, agora, recolho-me, para dar vazão a seu navegar. Fale, Sônia! É sua hora de comando. E assim como as demais companheiras desse barco, vá, vá, vá. Fale sobre si—e, como as demais da tríade tucuju deste navego—reverencie e represente tantas e tantos outros. Fale, Sônia! Navegue, pois estaremos aqui para ouvi-la: atentos. Atentos e fortes.

3.3.1. Sônia e a esperança por dias melhores

“É porque um dos nossos entraves enquanto indígena é que tudo que a gente precisa fazer, tudo é conquistado, não é de mão beijada” (Jeanjacque, Sônia, 2021)

Para a travessia de Sônia, após contextualização do seu encontro à composição da tríade de protagonistas de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia tucuju narram suas histórias”, hasteemos as velas contra coloniais, demarquemos seus territórios amazônicos fronteiriços amapaenses e não esqueçamos da voz de bell hooks (2019) entoando que na escuta para com os oprimidos coloniais é necessário o exercício de reflexão crítica quanto a história ficcional pelo eurocentrismo escrita, estruturada, difundida, ensinada e moldada, uma vez que “a história da colonização e do imperialismo, é um registro de traição, mentiras e enganações e a exigência do que é real é uma exigência por reparação e transformação” (hooks, 2019, p. 26). Sônia, assumo o comando da sua narrativa e diga quem é você.

O meu nome é Evangelina Sônia dos Santos Jeanjacque. Eu tenho 32 (trinta e dois anos) e eu sou indígena. Eu digo que eu sou de dois povos. A minha mãe era indígena Caripuna e o meu pai é Galibi Kalina. Os meus pais, os meus avós, eles vieram da Guiana Francesa na década de 50 (cinquenta), mais precisamente em 1950 (um mil novecentos e cinquenta). Eles vieram a sair da Guiana por vários motivos. Um deles é a educação. Vieram de uma localidade chamada Maná, fizeram todos os trâmites burocráticos para uma saída legalizada do território francês, passaram dois anos fazendo esse trâmite burocrático vindo pra Belém. Na verdade, não foi só eles, foi um grupo de família, em torno de umas trinta pessoas fizeram uma viagem seguido por um líder. Vieram até Belém, pediram autorização do SPI para que pudessem morar no Brasil. E quando foi em agosto de 1950 (um mil novecentos e cinquenta) eles vieram. O governo francês, no início, autorizou. Depois, ele não autorizou mais e devido eles não terem autorizado, eles passaram a construir canoas, as canoas deles mesmos para contornar o Oceano Atlântico para poder chegar, e chegaram ao rio Oiapoque. E o local que eles indicaram eles para chegarem, eles chegaram. É a atual aldeia que eles estão e onde está toda a minha família. Então, a minha aldeia é a aldeia São Jose do Galibi. Ela tá localizada na terra indígena Galibi, no município de Oiapoque. Dentre as três terras indígenas daqui do município do Oiapoque ela é a menor, tá com três aldeias em torno. Nas terras indígenas são poucas pessoas. Eu digo que sou do povo Galibi. Eu falo mais deles porque eu nasci e me criei na aldeia Galibi, por mais que a gente sempre teve contato com a família Caripuna que era da minha mãe. Então, eu sempre vivi na aldeia, iniciei meus estudos na aldeia, mas pelo fato de que antigamente a gente tinha que estudar até a quarta série somente, e depois de lá, quem quisesse estudar teria que vir para à cidade. No ano 2000, eu precisei sair da aldeia para vir para à cidade, com onze anos de idade. Então, desde os onze anos eu vim morar na cidade. Precisei morar na casa de alguns familiares, depois meu pai construiu casa aqui na cidade e a gente ficou morando. Estudei desde a quinta série até o ensino médio aqui, nunca reprovei, tive algumas dificuldades pelo fato de eu ter um pouco de vergonha, mas nada que pudesse atrapalhar meus estudos. Quando eu falo dos Caripunas, eu tive contato com eles, com meus avós, porém, eu nunca morei na aldeia da minha mãe. Geralmente, ia para lá nos tempos das férias, final de ano, passar natal e depois voltava, mas nunca morei, porém eu tenho bastante contato com eles agora. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Sônia faz sua primeira pausa. Era estranho pensar que nosso primeiro contato ocorria de maneira remota, após a riqueza de detalhes que, em breve contação da sua história, se fez visível quanto às territorialidades múltiplas que as atravessaram. Tímida, porém precisa em seu falar, após seu nome e idade, Sônia traz as referências dos pertencimentos étnicos que carrega em seu sangue. Se afirma Galibi Kali'na com ancestralidade materna Caripuna— ambas etnias indígenas amapaenses. Em poucas linhas, reconheço o quanto pensar o ser indígena nesse país ainda está aos moldes de 1500 (mil e quinhentos), quando os colonizadores hispano-portugueses aqui invadiram e reduziram a pluralidade de indivíduos em organizações sociais coletivas a uma terminologia reducionista e entoada a uma expressão só: índios.

Por conseguinte, é preciso, antes de retomar a narrativa por sua voz, reconhecer como ainda não aprendemos nada—reflexos coloniais do nosso ser colonizado—quanto a respeitarmos a individualidade humana e pertencimento étnico coletivo que as pessoas indígenas nesse país possuem. Sônia, indígena, Galibi; Alceu, indígena, Ticuna; Weenã, indígena, Sateré Mawé; Uiraque, indígena, Borari; Merlane, indígena, Tiriyo⁵²... indivíduos, indígenas, com atravessamentos e histórias individuais, afirmam-se em suas origens. Índios, disse o colonizador. Indígenas, suas identidades étnicas raciais. Sônia, Galibi Kali'na, retome a fala, e fale um pouco sobre sua infância. Aprofunde-se em suas relações familiares. Você tem irmãos? Quantos? Quem é sua mãe? Seu pai? Escutemos:

Da mesma mãe, nós somos cinco. Já do pai, nós somos seis. Porque é assim. A minha mãe, ela casou com meu pai muito cedo. E aí nós somos cinco irmãos por parte de pai e de mãe. Só que assim, ela descobriu muito cedo um câncer de colo de útero e ela veio a falecer com 39 (trinta e nove) anos, e isso já tem 13 (treze) anos que ela faleceu. Aí meu pai casou de novo e teve mais dois filhos, um casal.

A infância, ela foi boa. Eu digo assim que foi boa, mas devido a um problema de saúde que eu tive desde os 4 (quatro) anos, eu precisei assim desde cedo está viajando. Então, dos quatro anos em diante, eu passei dez anos doente. E assim, eu precisei todo mês está em Macapá e em Belém fazendo meu tratamento, pois tinha problema nos rins. Então assim, sempre foi boa. A gente não teve muitas dificuldades até porque a nossa terra sempre foi legalizada. Ela sempre foi demarcada. Na verdade, ela foi a primeira terra indígena daqui da região do Amapá a ser demarcada. Então, a gente nunca teve conflitos. O único dos nossos problemas sempre foram, pelo fato da nossa terra ser o limite dela o rio Oiapoque, um rio que dá acesso à cidade, que dá acesso a Guiana, e os barcos pesqueiros também que vem da região do Pará. Então, acho que os nossos maiores desafios é o roubo de voadeiras, os furtos de voadeiras, embarcações nossas, e os cuidados que nós deveríamos ter por estar morando na beira de um rio, de um rio que é bastante trafegável. Então, desde sempre, desde sempre, a gente nasceu e se criou sabendo que a gente teria que ter responsabilidades, cuidados com a nossa segurança, porque durante a noite a gente não saberia quem poderia estar nas nossas aldeias, mas assim, desde pequena sempre com cuidados.

Eu sou filha por parte de mãe, filha e neta de parteiras. Minha vó foi uma grande parteira. Minha vó por parte de mãe. Então, a minha mãe, ela sempre ensinou a gente que a gente nunca poderia ter vergonha de quem nós somos e sempre afirmou para a gente nunca esconder quem nós éramos. Então, a minha infância praticamente foi de

⁵² Todos os sobrenomes citados após nome dos indivíduos listados referem-se a etnias indígenas brasileiras pertencentes ao território amazônico brasileiro.

muita afirmação cultural. Minha mãe foi uma grande artesã e ela sempre buscou ensinar isso para a gente, tanto que o período que a gente estudou, que a gente saiu da aldeia, foi justamente com os trabalhos dos artesanatos que a gente conseguiu terminar nossos estudos. Eu e meus irmãos aqui na cidade. Então, eu digo assim, que desde criança uma mulher, uma mulher indígena tem responsabilidade, responsabilidade de passar adiante aquilo que se aprende com seus avôs, com seus pais, quando eu digo isso é mais do Caripuna, porque pelo fato do meu pai já ter nascido no Brasil e meus avôs, com a vinda dele, eles perderam as referências. Eu não digo que eles perderam, mas que, muito que eles praticavam lá não praticam mais aqui, então essa afirmação veio mais pelo lado Caripuna da minha mãe. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

O conhecimento repassado de geração em geração relatado por Sônia ao falar das suas matriarcas, fazia eu rememorar a forma como Collins (2019) trabalhava a divergência entre o que era conhecimento e o que era sabedoria, fazendo críticas à forma como o conhecimento era atravessado por questões coloniais europeias, em que parâmetros de inferioridade e superioridade, validação e invalidação, concepções e julgamentos se faziam presentes para justamente anular os processos de sabedoria que vinham do lugar das vivências e modos socioculturais daqueles que o colonialismo marcava como indignos de completude humana.

Para a autora, “conhecimento sem sabedoria é suficiente para os poderosos, mas sabedoria é essencial para a sobrevivência dos subordinados” (COLLINS, 2019, p.411). Sônia era o arquétipo da reunião de sabedorias ancestrais seculares, que lhes foram repassadas para adiante servirem de substrato para o reconhecimento de si e de suas raízes, e isso se faz evidente ao entoar o quanto desde cedo suas ancestrais ensinaram-lhe saberes de confecção de artesanatos, pinturas corporais, manipulação de ervas medicinais etc., como forma de manter viva a tradição e afirmação da identidade de seu povo. No entanto, e quanto aos seus processos educacionais materializados pela escola/universidade? Quais foram suas vivências? Continuemos a ouvi-la:

Na verdade, assim, como eu já falei: eu saí da aldeia no ano de 2000. Vim estudar na cidade e terminei todos os meus estudos aqui na cidade, em março de 2007. Foi um período bastante complicado porque até aqui no Oiapoque não tinha o ensino médio regular. A gente precisava estudar no modular para poder terminar o ensino médio. Foi um período que era bastante complicado, mas que eu consegui. E logo depois, em julho de 2018, eu já entrei no curso de licenciatura intercultural indígena, que era um curso que ofertava trinta vagas anuais aos indígenas aqui do Amapá e do Norte do Pará. Pelo fato de eu me identificar mais enquanto Galibi Kalina, esse curso oferece uma vaga para a gente, devido ao quadro da nossa população indígena ser pequena em relação aos demais povos. Fiz o intercultural. Ele é um curso para formar professores. Com dois anos de início do curso, ele é desmembrado em três áreas: ciências exatas e naturais, linguagens e códigos e ciências humanas. Então, eu fui para a área de ciências exatas e naturais e consegui me formar em 2015. Foi o ano da nossa formatura, e antes de me formar, já comecei a atuar enquanto professora na minha comunidade. Trabalhei durante cinco anos lá como contrato do estado e depois disso, não quis mais ficar no contrato. Aí, resolvi vir para a cidade. Passei dois anos na cidade, morando, até porque, acho que foi em 2010 que iniciou, a gente chama de SIMEI (Sistema Modular de Ensino Indígena). É um módulo que vai para as aldeias. Então, lá iniciou também. Mas, devido

ao fato de algumas questões quanto aos quantitativos de professores que fazem parte deste projeto, demora muito para passar um ano letivo. Na minha aldeia tava demorando por volta de dois anos para terminar um ano letivo. Então, como eu tenho uma filha, que na época precisava ir para o sexto ano e lá, se eu deixasse ela, ela ficaria dois anos para terminar um ano letivo, aí eu resolvi vir para a cidade trazer ela para estudar. Foi por isso que eu resolvi sair da comunidade e vir para cá, ficar na cidade, justamente para não tentar atrasar os estudos dela. E aí, logo depois, no segundo semestre de 2018, eu passei pelo PSEIQ (Processo Seletivo Extraordinário para Indígenas e Quilombolas), que foi um processo seletivo extraordinário para indígenas e quilombolas. Passei no curso de Direito, e atualmente, eu tô cursando o quarto semestre do curso de direito. Claro, se não estivesse acontecido a pandemia, a gente estaria no segundo semestre. Mas devido a isso, a gente tá terminando o semestre suplementar. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

No ensejo de concatenar um pouco mais da trajetória profissional de Sônia com seus processos educacionais, no transcorrer do nosso diálogo, trago o trabalho como elemento para continuar a navegação. Quais são os seus anseios profissionais? Voltemos à narradora principal:

Na verdade, assim, desde criança eu pensei em fazer direito. Eu sempre gostava de direito. Eu olhava a Constituição e dizia assim: - Ah! Eu quero ser uma advogada. Mas quando a gente pensa assim, de uma família humilde, o pai agricultor, a mãe artesã, vivem da roça, é meio complicado ir pra Macapá estudar. E aí, justamente, quando eu passei no intercultural, eu tinha acabado de perder minha mãe. E assim, eu tinha acabado de terminar o ensino médio. E aí, eu fiquei pensando, ou eu faço o intercultural e procuro me qualificar, porque na época não tinha nenhum outro curso aqui na Unifap. Aí, eu resolvi fazer o intercultural, e eu digo que ele foi uma porta de entrada para minha vida. No início, eu não queria ser professora, pelo fato de um professor ser muito desvalorizado. A profissão de professor. E agora, com o curso de direito, eu consigo entender. E assim, eu sempre trabalhei. Eu sempre vivi com meu pai, então, é como se eu fosse o braço direito na comunidade. É como se eu fosse uma vice cacique lá. Eu ajudo ele em tudo. É como se eu fizesse a ponte da cidade para a comunidade. Então, tendo um curso que me qualifique mais, eu posso ajudar muito mais a minha comunidade, e quando eu resolvi participar, fazer o processo seletivo justamente para o curso de direito, foi pensando nessa possibilidade de ajudar, de contribuir, não só com a minha comunidade, mas com as outras comunidades daqui da região do Oiapoque. Porque até então, o PSEIC foi um processo muito dolorido para gente enquanto indígena e os quilombolas, foi um processo seletivo que não foi aceito pela Unifap, foi um processo seletivo que ele foi praticamente obrigado, a universidade foi obrigada a fazer, com uma recomendação do Ministério Público Federal.

Então assim, naquele período, eu vi o quanto um advogado, alguém mais qualificado, fazia diferença numa hora dessa. Eu posso até falar aqui, que tiveram duas reuniões. Na primeira, que foi para a votação do CONSU, estava ocorrendo uma reunião que a gente chama de CECEPIO, que é a reunião dos conselhos dos caciques aqui da reunião do Oiapoque, e justamente nesta reunião, eles tavam falando quanto que fazia falta um advogado, um administrador, alguém mais qualificado para algumas questões, questões indígenas. E aí, eles falaram o quanto que fazia falta um advogado. E foi nessa hora que eu tava participando e eu falei que seria. Que então, devido a isso, devido ao fato de muitos caciques estarem dizendo assim que faltava alguém mais qualificado, dizendo assim: temos advogados, mas não indígenas, temos somente tantos advogados indígenas, mas que no momento não estão aqui, foi que eu aproveitei e falei: - já que faz tanta diferença vamos lá, vamos nessa reunião do CONSU. Vamos mostrar para a universidade que nós temos público suficiente para um processo seletivo. Vamos mostrar todas essas peculiaridades que as comunidades indígenas precisam. E aí, nós fomos. Aqui tem muitas lideranças e nós estamos em torno de umas cinquenta aldeias. E aí, fomos para essa reunião na universidade. Chegamos lá, escutamos muita coisa. Digamos assim. Ah! Alguns professores. Ah! Não sabiam que

no Amapá tinha indígenas. Ah! A universidade não está pronta para receber indígenas. São assim, são coisas, como assim? Como uma universidade não está preparada? São perguntas que ficam passando pela nossa cabeça. E aí, justamente, no curso, eu senti que a gente precisava nos fortalecer cada vez mais, até pelas políticas de governo. A política governamental, atualmente, ela é justamente uma política de extermínio dos povos indígenas. Então, quanto mais pessoas qualificadas, estudadas para tais funções, seria de suma importância para nossa luta. Tanto que no curso nós somos dez indígenas. Nós éramos dez indígenas, somente uma abandonou e o restante continua firme e forte. Num curso de direito que entrava cinquenta alunos, desses cinquenta, antes, só tinha um indígena. Nas três turmas anteriores, antes da nossa, tinha um indígena. E na nossa, nós entramos dez. Então, eu acho que fez uma diferença enorme. Todo mundo começou a olhar assim: Ah! Vocês são nosso futuro. Vocês vão conseguir fazer a diferença para a gente. Então assim, mesmo não formados ainda, a gente já começa a contribuir, porque o mínimo que a gente consegue aprender, algumas coisas, a gente já consegue aprender, já consegue falar. Falar sobre si. Defender-se. Anualmente, nós temos as nossas assembleias de avaliações e assembleia geral. Assembleia de avaliações é, todo início de ano, para avaliar o ano anterior, o que a gente precisa mudar, como foi, o que ocorreu, o que a gente precisa imaginar para esse ano que se inicia. E assembleia geral, a gente diz que são a cada dois anos. E aí nessas reuniões temos muito encontro de jovens, porque aqui nós temos as organizações dos jovens indígenas, temos as organizações das mulheres indígenas daqui do Oiapoque, então assim, a gente procura viver assim nessas organizações. Então, enquanto estudantes do curso de Direito, a gente geralmente faz algumas palestras nessas reuniões. A primeira palestra que nós fizemos foi sobre as questões da violência doméstica, num encontro que reuniu mulheres indígenas daqui da região do Oiapoque e de alguns estados, inclusive aqui do Xingu, de Roraima, de Acre, do Amazonas, do Pará. A gente falou das questões da violência doméstica, algumas características, e logo depois, a gente foi para a reunião de jovens falar sobre as questões de informática, o que a gente pode, o que a gente não pode, os cuidados que a gente deve ter com a informática. Porque, a região do Oiapoque, ela é uma região em que poucas aldeias não tem acesso à internet. Uma grande maioria tem, principalmente, as maiores. Então, deve ter esse cuidado de se tá expondo o que a gente pode e o que a gente não pode. Então, a partir de então, a gente começa a contribuir mesmo que não formados. E a gente também procura participar dos movimentos daqui. Eu digo assim, que eu não participo de movimento a nível estadual e a nível nacional. Não. Eu fico a nível local. Até porque, assim, eu imagino que eu indo em período de aula para algum local fora, eu perco aula, então para mim, eu contribuo muito mais formada. Então, no momento, eu tô priorizando meus estudos, para depois sim, contribuir, por isso que eu prefiro ficar a nível local. Como se fosse a ponte, como eu falei, ponte comunidade, comunidade e cidades, principalmente, nessa época agora de pandemia, a gente foi, eu acho assim, não foi só os estudantes, não foi só, mas, principalmente, as mulheres, elas se mantiveram bastante ativas em busca de apoio, em busca de recursos, em busca de toda uma logística para essas comunidades indígenas aqui dessa região do Oiapoque, para que pudesse essa época da pandemia não ter muitas perdas. E a nossa região, como eu já falei, é uma região que fica na região do rio Oiapoque, ou seja, diferente das demais regiões, ela tem o acesso livre à cidade, diferente da terra indígena Uaçá, a maior parte das aldeias fica dentro do ramal. Uma aldeia e depois dela que vai descendo para outras aldeias. Então, no início da pandemia, eles fecharam o portão, que eles chamam de ramal, e não deixaram que ninguém entrasse e ninguém saísse. E quem precisasse entrar na comunidade passaria uma quarentena de quinze dias no ramal deles lá, para eles poderem adentrar as comunidades, até para evitar que o vírus chegasse na comunidade. Então, a nossa tinha essa questão a mais, porque a nossa é na beira do rio e qualquer pessoa que parasse na ponte lá e quisesse entrar na comunidade entraria, e isso foi um dos motivos bem complicados de lidar, até também pra mim, porque eu passei por alguns meses sem entrar na comunidade justamente por causa disso, porque como eu estava na cidade, por mais que eu estivesse em isolamento, não necessariamente, eu não saberia com que eu tive contato e aí pra evitar que o vírus chegasse até na comunidade, eu preferi ficar justamente com meu esposo e com meus filhos na cidade. E aí, daqui eu ajudava eles. Mandava alimentos, fazia a

questão das cestas básicas, fazia as coisas necessárias para lá, para que eles continuassem lá, o meu pai e o meu irmão, para que pudesse não chegar o vírus na comunidade, e por muito tempo a gente conseguiu barrar essa questão do vírus, e eu acredito que muitas lideranças, assim como eu, imaginava que fosse muito mais perdas de pessoas devido a doença, mas graça a Deus não. Foram muitas perdas doloridas, mas o quantitativo de indígenas mortos pelo covid aqui, eu não tenho o número exato, não foi tão grande, mas foram perdas doloridas. Mas, graças a Deus, as questões dos remédios naturais ajudaram muito. Muitos optaram pelos remédios naturais, pelos chás, pelas ervas, pelos banhos, e assim a gente foi conseguindo conter o avanço do vírus nas comunidades”. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Era esclarecedor, educativo e ilustrativo o falar de Sônia se referindo a suas ações, seja na sua trajetória escolar acadêmica, na militância feminista indígena ou nas medidas protetivas e colaborativas feitas durante a pandemia de COVID-19, por um senso de coletividade e proteção a um todo de indivíduos semelhantes. A narradora empreendia lutas que não são individuais para aquisição de anseios próprios. Ao contrário, trazia a ideia de elevação, melhoria, exemplo a ser seguido, ponte da comunidade para um bem-estar coletivo, que incluía não só seus parentes Galibis Kalinas e/ou Caripunas, mas seus irmãos indígenas como um todo. Isso é contra-colonização.

Isso é ser crítico em atitudes e ações contra a modernidade. Em reverência à fala tão bonita, carregada de um senso de pertencimento e coletividade, recito a mentora intelectual desse navegar, que por voz firme em tom poético diz que precisamos, nós, “como América Latina, África e Ásia colonizada podermos buscar o que nos une como comunidade política, como forma de enfrentar as hierarquias da vida” (Sousa, 2021, p.188). Sônia e Sueli se concatenam, ainda que distantes. Uma em fala narrada. A outra em fala acadêmica potente e escrita. Em fala que diz que “nosso sagrado é maior e que valorizar a vida não significa valorizar as riquezas produzidas e sim valorizar o presente, o ato de estar viva, o desabrochar de uma vida, todas as vidas!” (Sousa, 2021, p.188). Quanto orgulho em fazer parte dessa embarcação. Quanta emoção nesse navegar cheio de coincidências. Quantas ligações nesse todo embarcado rumo a um fazer, viver, agir e pensar decolonial.

Após se emocionar novamente, e entoadado por um falar da protagonista que, a princípio tímida, agora ecoava na vibração da força das águas amazônicas, sem medo de mostrar a que veio em sua luta coletiva nesse país que insiste em não conferir possibilidade de outra vida a ela e seus parentes, a não ser a projetada pelo colonizador quando, no século XVI, reduziu tanta pluralidade e multiculturalidades à expressão chula índio, é chegada a hora de Sônia falar quais foram as subalternidades por ela sofridas, a partir dos marcadores identitários de gênero,

raça/etnia, classe e territorialidade aos quais ela carrega. Escutemo-la, escutemo-la, escutemo-la com atenção:

Uma das dificuldades muito grandes que nós temos ainda é lidar com o preconceito, porque quando a gente tenta falar, quando nós vamos para alguns locais, as pessoas não entendem que nós estamos lutando pelos nossos direitos, e sim, elas entendem que nós estamos nos vitimizando, e essa questão é bem forte aqui no Oiapoque, apesar do município ter uma porcentagem bem grande de indígenas. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Quanta beleza, a maneira natural que agora entoa o nós de Sônia, que não fala somente de si neste enredo literário dissertativo. Que fala de nós. Nós de nós: povos indígenas do Brasil. Retomemos seu navego:

Muitas pessoas aqui são muito preconceituosas ainda, principalmente na questão das mulheres. Só que aqui, em compensação, o movimento das mulheres é bem mais forte também. É como se fosse unindo forças para que se construa essas questões e se lute contra esses preconceitos. E assim, umas das dificuldades mesmo é o preconceito. Sempre foi. Desde que eu cheguei aqui na cidade para estudar sempre foi assim. Ah! Aí eles me olham. Ah! Porque meus olhos são pequenos, aí eles me chamavam de várias outras coisas. 'Ah! Japonesinha. Ah! A chinesinha'. Essas coisas. Então, o que que eles falam: 'Ah! Vocês andam pelados na aldeia? Ah! Tu sabe falar tua língua? Se tu não sabe falar tua língua, tu não é indígena'. Não! Não necessariamente. Eu entendo a língua da minha mãe, mas eu não falo. Eu não entendo e nem falo a língua do meu pai. Mas isso, em nenhum momento, me deixa de me tornar menos indígenas. O fato é que, diariamente, a gente tem que tentar desconstruir várias coisas, vários tipos de preconceito. Inclusive, semana passada, eu fiquei chocada com um post de um professor que diz assim, a seguinte situação: 'Oba! A indígena foi vacinada. A indígena foi vacinada. Agora ela pode voltar para a aldeia e levar junto a design de sobancelha e a manicure de unha e gel'. Então, o que quer dizer isso? (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Sônia, em pausa breve, faz questionamento em tom indignado quanto à não-humanidade que lhe é atribuída por ser uma mulher indígena e pela naturalidade que pessoas sentem ao menosprezar, debochar ou diminuir a ela e seus semelhantes sem culpa ou remorso alguns. A autorização colonial discursiva, na qual o outro subalterno é atacado e ofendido não somente pelo eu branco, mas pela sociedade estruturada em premissas coloniais racistas, explicita o quanto a educação decolonial deve ser instrumento de emancipação e promoção de igualdade e justiça social. O vislumbrar a pessoa indígena na condição de incivilizado, atrasado, preguiçoso, ou, ao contrário, o não considerar a pessoa indígena como um ser humano capaz de estar em espaços sociais onde o biopoder (FOUCAULT, 2014) opera nada mais é que a continuidade das premissas coloniais em que a superioridade branca reconfigura as formas de opressão.

A fala de Sônia é a exemplificação de como as mazelas do racismo não atingem indivíduos específicos. Não se trata de uma ofensa para ela enquanto Galibi Kalina. Muito menos se refere à condição de pensar racialidade e subalternidade adstrita às pessoas pretas do

nosso país. Sônia navega ecoando como as pessoas indígenas que buscam romper com os destinos projetados pela branquitude, assim como as pessoas pretas nesse país, sofrem violências cotidianas. No navegar dessa embarcação social, em que Sônia apresenta-se fora da expectativa esperada pela quase que unanimidade de nacionais, era necessário expor as entranhas do racismo não como um ato que atinge somente as pessoas pretas desse país, mas aqueles que foram eleitos como vítimas coloniais do sistema moderno europeu de invasão de territórios, extermínio de povos indígenas e escravização de pessoas de outros continentes. Antes de devolver a palavra para que ela eduque-nos mais sobre fatos e questões que deveriam ser do nosso cotidiano, trago a reflexão poética de Césaire (1978), para quem “a Europa moralmente e espiritualmente é indefensável” (Césaire, 1978, p. 14). Voltemos ao navegar de Sônia:

Ainda diz assim: ‘eu amo meu Brasil indígena’. Eu, desculpa pela palavra, mas eu fiquei ‘p’ da vida. Porque, eu digo assim: eu uso unhas grandes e nem por isso eu deixo de ser indígena. Eu faço minha sobrancelha e nem por isso eu deixo de ser indígena. O que tá dentro de mim é o que vale e não o que os outros pensam, não o que os outros publicam, e que, pelo fato de um indígena ter um celular, ter um carro, fazer uma sobrancelha, usar uma unha em gel, ter várias outras coisas que eles dizem que não são dos indígenas, não deixa essas pessoas menos indígenas, principalmente, uma mulher. Não! Não necessariamente eu precise tá pelada. Não necessariamente eu preciso tá de cocar. Não necessariamente eu precise tá fazendo várias outras coisas. E esse é o nosso cotidiano. Desfazer essas questões que o povo mesmo imagina, no imaginário da pessoa, do não indígena. Tentar reverter essa situação. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Sônia fala do racismo sofrido dentro do seu próprio estado. Mais especificamente, na cidade na qual reside—Oiapoque—o município com maior concentração de pessoas indígenas no Amapá. Sua fala dialoga com semelhantes questões trazidas pelas suas companheiras de navegar quanto às feridas coloniais que as atravessam por serem mulheres negras. Tais verificações, sentidas em suas trajetórias pessoais e vislumbradas em outros corpos pretos e indígenas aqui, território predominantemente composto por pessoas não brancas, apenas comprova a estruturação colonial excludente racista, classista e sexista do nosso país.

País onde uma maioria de pessoas não brancas não se faz capaz de mudar o status de inferioridade e subalternidade ao qual o projeto colonial moderno determinou, por não se tratar de uma lógica quantitativa de indivíduos, mas de como o poder se concentra na mãos de uma parcela pequena de pessoas pertencentes à uma classe dominante a qual, nos termos da cartilha do capitalismo, sistema econômico fruto do colonialismo, detêm o comando, a riqueza econômica e o usufruto das benesses de herdar um projeto em que aqueles tidos como “outros” ainda hoje se mantêm nos arredores, servindo ao centro. Ao centro da branquitude.

Então, faz-se preciso reforçar que a exclusão apresentada por Sônia em sua trajetória, seja quando fala da inércia do Estado em conferir amplitude de direitos às pessoas indígenas —em sua trajetória quanto à dificuldade em acesso à universidade—ou na constatação de que as redes sociais servem hoje como ferramenta para a reprodução de discursos equivocados, limitantes e preconceituosos contra pessoas indígenas, deve ser exaustivamente denunciado como racismo por nós e sem medo de represália alguma da invalidação do que se é estudo científico pela concepção dominante colonial de negar a existência do racismo em nosso seio social. O interlocutor pode estranhar falar de racismo para se referir a pessoas indígenas, pela invisibilidade em se reportar no cotidiano sobre o racismo que atinge as pessoas indígenas que vivem no Brasil e que pertencem a todo e qualquer lugar sem perder sua identidade indígena. Assim sendo, entra como passageiro na embarcação Silvio de Almeida, para facilitar a compreensão quanto ao que se é o racismo enquanto estrutura.

O racismo consiste em um sistema estrutural de poder que deriva do colonialismo e advém do projeto europeu moderno colonial, momento histórico em que se procedeu a eleição de indivíduos de maior e menor valor por critérios biológicos e territoriais europeus. A argumentação científica complacente quanto a ideia de que havia uma raça superior (branca), que poderia invadir países sob a legítima de descobrimento, ditar o que era conhecimento, civilização e barbárie, tudo fundado na concepção de que modernizar seria o caminho para onde deveria avançar a humanidade. Em resumo de suas premissas, Almeida (2019) trabalha a concepção do racismo enquanto um sistema que tem na inferiorização do outro a legítima para a promoção de exclusões em âmbitos múltiplos da sociedade. Vejamos:

O racismo é uma forma sistêmica de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (ALMEIDA, S. 2019, p. 25).

Para Almeida (2019) o racismo difere do preconceito e da discriminação racial, tendo em vista que o primeiro se refere ao juízo de valor, retratos imagéticos e estereótipos atribuídos a determinados grupos racializados (índios são preguiçosos, jovens negros são bandidos, etc.), enquanto o segundo é a materialização deste em atitudes, palavras, frases do cotidiano, atos e omissões, direcionadas às pessoas que pertencem a tais grupos, seja agindo por consciência, ou pela força do hábito de reprodução de tratamento desigual àqueles que historicamente foram vítimas do sistema moderno colonial.

Retomar a fala de Sônia quanto à negação de sua identidade indígena por um coletivo única e exclusivamente por ela não corresponder à expectativa do que é ser um indígena no

Brasil ao imaginário social colonial, exemplifica como o preconceito cria universos distorcidos de humanos, que em sua concepção original, se faz único e individual. Com o mesmo exemplo, remonta a ideia de que pessoas indígenas não são capazes de viver fora da realidade de miséria, abandono e perseguição que a eles fora predestinada, o que autoriza um todo social efetivar práticas discriminatórias por ação e omissão, como dito pela entrevistada quanto às falas lidas nas redes sociais quanto a pessoas indígenas, o que, por fim, recai na concepção de racismo não enquanto ato individual, mas como estrutura fundante do Estado e diretamente proporcional à produção de um país injusto e desigual, por nunca ter empreendido uma reparação histórica efetiva em favor de pessoas pretas e indígenas como ato compensatório das mazelas advindas contra os corpos dos seus ancestrais.

Entender a premissa do racismo trazida pelo autor auxilia na projeção de práticas racistas atingindo não somente pessoas pretas em nosso país, mas também pessoas indígenas, povos ciganos, povos asiáticos, judeus, *e. g.*, por se estar a pensá-lo enquanto eixo central de subalternização de indivíduos e territórios que foram tidos como “outro” pelos tempos modernos, e que se mantêm, ainda que em uma contemporaneidade atravessada pelo digital.

Falar sobre racismo pela voz de Sônia, para mim, era a quebra da expectativa esperada pelo leitor para pensar atravessamentos e discussões sobre esta temática. Era a produção de um espaço onde fosse possível vislumbrar uma pessoa indígena falando de como os males sociais insurgidos desse ideário de que o outro é inferior simplesmente por existir racializado tem desdobramentos maiores em um país tão grande e complexo como o Brasil. É também a constatação de que, se houve pequenos avanços na luta racial neste país, concernente às demandas da população preta, ainda inexiste um projeto de país que efetivamente seja antirracista, a exemplo dos pouquíssimos diálogos feitos em relação a pensar os efeitos do racismo contra as pessoas indígenas no cotidiano.

Quando Angela Davis (2017) ecoa que para uma sociedade ser justa, evolutiva e igualitária não basta não ser racista; é necessário ser antirracista, não se trata tão somente de dizer que precisamos ser indivíduos lutando contra os efeitos do racismo no cotidiano. Em consonância com as ideias anticapitalistas que permeiam sua existência, nas entrelinhas do dito, há um chamado urgente para que o compromisso anticolonial seja assumido por todos enquanto sociedade, o que passa necessariamente por pensar um projeto político estatal que seja reparatório, igualitário nas diferenças históricas coloniais, caminhando lado a lado na reversão da colonialidade do ser, saber e poder, e dentro dele, incluindo aqueles que detêm o poder de construir de fato um novo mundo: Estado, instituições públicas, imprensa e mídia hegemônica, setor privado, etc.

Após intervenção de navegadores autorais que teorizaram o que a narradora trouxe enquanto vivência, Sônia retoma o navegar, falando da compreensão das subalternidades, preconceitos e inferioridades vivenciadas fora do Amapá. O diálogo reinicia-se ao intrigá-la sobre as suas percepções enquanto corpo dissidente da modernidade fora daqui. Sigamos por sua voz:

Na verdade, eu fui duas vezes pra Brasília. Eu fui duas vezes participar de um Plano Nacional de Educação Indígena. Uma no ano 2009 e a outra em 2010. Mas, muitas das vezes, eu digo que não vale a pena, porque as pessoas já estão com aquilo formado na cabeça delas. É muito difícil para a gente tentar fazer com que elas vejam o outro lado da história. Eu não sou de viajar muito. Na verdade, não viajo muito. Fico mais aqui mesmo. Mas nessas viagens, a gente percebe sim o preconceito, assim como a gente percebe nas redes sociais também. Assim, como a partir de 2018, eu digo nas redes sociais porque eu uso o Facebook, e a gente vê o quanto que aflorou o preconceito das pessoas e o quanto o nosso atual presidente fez com que essas pessoas que estavam ali adormecidas aflorassem e a gente consegue ver isso. Muitas vezes, nas redes sociais, a gente publica alguma coisa e as pessoas vêm e acham que é vitimismo. E na verdade não é. É uma resistência diária. É uma autoafirmação diária. Não só fora do estado, mas aqui mesmo no estado, em Macapá.

Eu morei uns dez meses em Macapá e minhas filhas estudavam na escola. Tinha duas filhas minhas, uma de seis anos e uma de quatro anos, e meu sogro, por não ser indígena, ele disse assim: '- olha, por enquanto, não era bom vocês falarem, as meninas falarem que eram indígenas, porque lá eles têm preconceito, eles vão hostilizar elas e elas são crianças ainda'. Eu fiquei por alguns meses pensando. Só que, eu sempre trabalhei com a pintura corporal. Eu sempre fiz, eu sempre extraí a pintura corporal, eu sempre pinteí, e as minhas filhas, desde pequena, eu procurei pintar elas e muitas pessoas me conhecem por isso, por pintar. E em Macapá, algumas vezes eu tava de folga, e elas me diziam assim: '- mãe, me pinta'. E uma vez eu resolvi pintar e elas foram para a escola, mas graça a deus não aconteceu nada, não que elas me falaram. Aí, depois disso, descobriram. Mas também, todo dia eu ia na escola, procurava saber como era que tava, como que tava a situação delas, conversava com as professoras, até porque assim: nesse ano foi o ano que eu saí da aldeia. Eu resolvi trazer as minhas filhas para estudar e foi um ano que a gente teve um choque totalmente diferente da realidade que é uma comunidade indígena para uma cidade. Mas assim, que eu percebi, elas não sofreram nada. Mas, eu sempre mostrei para elas que se eles perguntarem, minhas filhas, vocês são indígenas, vocês falem que são. E se quiserem fazer alguma gracinha, falem com o professor, ou então, vocês falem para mim que no outro dia eu vou para a escola. Então, sempre que eu posso eu falo isso e sempre que eu vou a escola.

Aliás, eu sou totalmente contra na escola essas questões do cocozinho de papelão, de coisinha, essas coisas assim. Eu tenho um filho de três anos, aliás, de quatro. Com dois anos, ele tava indo pra creche e, de vez em quando, eu pintava ele aqui e mandava. Ele ia embora pintado para a creche, que é justamente para desfazer essas questões que alguns professores ainda tenham, como pensamento. De fazer esses cocozinhos, essas sainhas nas crianças, E é aí que inicia esse olhar totalmente errado da sociedade não indígena. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

A projeção de uma construção colonial na qual a pessoa indígena é tida como elemento folclórico nacional e não como parte integrante da sociedade tem início no ensino pré-escolar brasileiro. Sônia fala sobre como esta representação produz olhares distorcidos sobre a situação das pessoas indígenas no Brasil, o que, automaticamente, perpassa na projeção imagética de

que ser indígena no Brasil é ser atravessado pelas mesmas fantasias coloniais que pensam indivíduos em grupos distintos como algo unitário.

Era perceptível ver a cautela e cuidado de Sônia para com seus filhos no momento em que esteve fora das proximidades da aldeia. Nos recentes deslocamentos, por sua voz, rememorava autoras que trabalham o antirracismo como necessidade por uma sociedade livre, justa e igualitária. Sônia ecoava um proteger-se junto a um resistir, afirmando-se para os seus, valorizando as suas origens e mostrando-se forte em todo e qualquer enfrentamento na legitimação de sua identidade. A esse instante, via-me transportado ao que hooks (2019) trazia quanto aos olhares que devemos ter para com representações coloniais de pessoas racializadas, pois, conforme seu pensamento:

A questão da raça e da representação não se restringe apenas a criticar o status quo. É também uma questão de transformar as imagens, criar alternativas, questionar quais tipos de imagens subverter, apresentar alternativas críticas e transformar nossas visões de mundo (HOOKS, 2019, pp.36-37)

Um porto surgia à vista. Sônia descortinava sua história de forma a descolonizar nossas mentes sobre si e sobre os seus. Mas o penúltimo porto, antes do destino final, pairava sobre os aspectos culturais correlacionados a sua identidade étnica e aos processos afetivos que constituíram seu eixo familiar. Um café, um lanche, a retomada de seu navegar:

Eu sou casada e vivo há seis anos com meu esposo, só que eu tenho duas filhas que na verdade era do casamento anterior. Na verdade, meu casamento anterior foi bem anterior mesmo. Eu casei aos dezesseis anos com um não indígena. Atualmente, eu tenho uma filha de dezesseis anos e uma de treze. E com esse meu segundo esposo, eu tenho um bebezinho de quatro anos e ele tem uma filha de dez anos. Então, nós somos, eu, ele e mais 4 (quatro) filhos. As minhas duas primeiras filhas, o pai delas não é indígena, é um não indígena, mas elas sempre viveram comigo na aldeia. Porque logo depois que a gente se separou, elas ficaram comigo. Então, desde sempre, elas moram comigo e viveram comigo na comunidade. Então, eu sempre digo para elas que elas são indígenas. Uma nasceu em Macapá e a outra nasceu na aldeia comigo. Então, desde aí, elas sempre participaram das questões indígenas. Eu sempre mostrei para elas como é importante a autoafirmação delas. Eu também sou artesã, então, eu sempre ensinei as questões dos artesanatos para elas. Sempre busquei falar o quão importante é mostrar para a sociedade não indígena a nossa resistência enquanto indígena e principalmente enquanto mulher.

O meu esposo atual não é indígena também. Mas logo no início do nosso casamento, ele viveu dois anos na comunidade, participava da questão dos trabalhos masculinos na comunidade, ele sempre foi bem visto na comunidade, também, foi muito bem aceito, assim como meu filho pequeno e a minha enteada, porque quando eu fiquei com ele, na época, ela tinha quatro anos. Atualmente, ela tá com dez. E apesar dela não ser indígena, ela sempre fez parte do nosso cotidiano. Nós vamos para a aldeia, ela vai junto porque ela vive com a gente e ela tá numa realidade indígena. O artesanato, eu ensino para ela também. Assim como eu pinto as outras, eu pinto ela também. Então, assim, ela tá abraçada como se fosse uma indígena, que pelo fato dos pais delas não serem indígenas, mas ela tá vivendo comigo, ela tá no nosso cotidiano, ela vai pra aldeia. A gente vai para a roça, faz a farinha, faz a tapioca. Ela faz parte de tudo isso. É o cotidiano dela. É a vida dela. É como se ela fosse indígena do mesmo jeito. Meu pai é cacique e por ele ser uma liderança na comunidade é como, na nossa comunidade, enquanto Galibi Kalina, a liderança passasse de pai para filho, e isso ajuda muito a

gente também começar a se tornar uma liderança desde jovem. Por isso, desde jovem, quando eu terminei meus estudos, eu comecei a participar junto com ele, e justamente, eu incentivo as minhas filhas a participarem também, juntos, que é justamente para fazer com que elas percebam e consigam viver o mundo além da comunidade.
(JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Gênero e geração, atuando juntos. O abraçar da identidade outra que, ao contrário dos ranços da colonialidade, inclui, iguala, une forças. A representação anticolonial, a qual a liderança masculina na figura do cacique não traz o autoritarismo de uso de poder para dominação e controle. De forma divergente, insurge como figura a inspirar todos os demais a lutarem pela sobrevivência num país que insiste em negar vida e humanidade às pessoas indígenas. Sônia fala sobre amor, aceitação, respeito, ancestralidade, liberdade, em parada para falar um pouco mais sobre si, e faz isso por uma complexidade resumida em falar de dentro para fora. Sônia abre o coração, e de forma tímida, se mostra disposta a lutar sempre que preciso for e a erguer sua voz, mas nunca, sem perder a ternura. Nada mais que acrescente enquanto teoria social será capaz de dizer além do que as palavras anteriores de Sônia são capazes de expressar, sobretudo, porque o amor por si só é revolucionário. O amor é um ato político.

Terra à vista; ponta de areia. A narradora pairava em seu destino final e trazia sua visão de futuro, semelhante ao fechar das histórias de Marilda e Rejane; mas não sem antes enaltecê-la pela oportunidade do encontro neste percurso terapêutico-literário-acadêmico. A mim, custava caro ter Sônia nesse navegar coletivo, pois era imprescindível se pensar na visibilidade que teria este trabalho, através de uma narrativa tão limpa e potente de existência humana. Sinto a voz de Sônia ecoando e educando futuros leitores desse texto, assim como as vozes das demais narradoras, pela simplicidade de se tocar em questões sociais urgentes e necessárias em nosso país, sem necessariamente passar pelo peso de falar tão somente sobre dores e feridas coloniais.

Imersas em suas subjetividades, sob olhares tão particulares sobre a vida, Sônia, Marilda e Rejane aproximam-se de mim, de você e de milhares de pessoas que associam leituras acadêmicas a textos indecifráveis ao senso comum. Histórias são histórias. Histórias interessantes são memórias: retratos de uma vida possível, onde qualquer pessoa possa se encaixar. Histórias interessantes e possíveis falando de questões sociais sérias são estratégias contra-coloniais para um fazer educacional contínuo e abrangente. Histórias interessantes, educacionais e possíveis, assim como é a história de Sônia, será capaz de sacudir o mundo. Sônia, em nosso até breve, fale conosco sobre o futuro. Fale outra vez:

Na verdade, assim, vou ser bem sincera. Apesar de toda essa situação, eu ainda penso em algo muito melhor. Esperança é a última que morre, então, eu prefiro ter esperança de dias melhores. Mas para esses dias melhores chegarem a gente precisa ter muito

mais trabalho aqui no presente. Mas, o que eu espero. Eu espero muito terminar o meu curso. Não sei a área que eu vou atuar ainda, não consegui definir, mas também já tive a oportunidade de estagiar no TJAP durante um ano e um mês na sala de audiência. Estagiei três meses no Ministério Público aqui no Oiapoque. Então, eu já consegui ter uma visão da justiça e um pouco do MP. Eu digo que está só faltando um pouco da defensoria, mas eu não sei, não sei dizer qual rumo tomar. Mas, independente de não saber que rumo eu vou seguir na carreira, de uma coisa é certa, eu quero seguir justamente o caminho que possa me levar a contribuir e muito para a sociedade geral, mas, principalmente, aqueles que são os nossos parentes e as nossas comunidades, que muitas vezes são desassistidas. Então, a minha perspectiva para o futuro é justamente isso: dias melhores e com pessoas capacitadas, para a gente chegar lá e conseguir, porque um dos nossos entraves enquanto indígena é que tudo que a gente precisa fazer, tudo é conquistado, não é de mão beijada, não é eu vou te dar porque você tem direito. Não! Por mais que as pessoas, por mais que os órgãos sabem que é direito, tudo a gente consegue é através da justiça. Não é porque alguém diz assim: Ah! Vocês têm direito e vocês já vão ter. Não! E eu sempre cito o exemplo do PSEIC, o processo seletivo que eu passei.

A nossa vizinha, a UFPA, ela tem um processo seletivo igual ao que a gente tava exigindo, pedindo. Todo ano, senão me engano, tem duas vagas para indígenas e duas vagas para quilombolas em cada curso e aqui a gente tava pedindo a mesma coisa. Tem universidades muito maiores que a universidade do Amapá que tem reserva de vagas. E o Amapá, justamente assim, por ter um percentual bem grande de indígenas, a universidade praticamente foi obrigada a fazer um processo seletivo, tendo em vista que a gente não tava pedindo um favor, nós não estávamos pedindo que eles dessem, nós estávamos tentando garantir um direito que é nosso, mas que ele foi negado, e nós só conseguimos através da recomendação do Ministério Público Federal. Então, o que eu consigo pensar para o futuro, enquanto mais pessoas formadas para a luta em busca desses direitos, eu consigo pensar em dias melhores, justamente por causa dessas questões. Eu vejo que têm muitos indígenas nossos daqui do Amapá que tão em Belém estudando. O exemplo disso é uma médica da linha de frente que está atuando aqui no Oiapoque, oriunda da reserva de vagas da UFPA do curso de medicina, e o quão as reservas de vaga contribuem para a sociedade, não só a sociedade indígena, mas a sociedade em geral, porque se hoje um doente vai para o hospital aqui do Oiapoque e é atendido pela médica, ele é atendido de forma geral, não é só um indígena que vai ser atendido pela médica que foi fruto de uma reserva de vaga. E aí, a gente consegue ver o quanto é importante a formação, a qualificação dessas pessoas, mesmo que eu tenha certeza que não vai sumir o preconceito, não vai acabar, ainda mais quando se tem um governante que cada vez estimula mais e mais, um governante que tenta de todas as maneiras barrar uma qualificação à educação e coloca as outras coisas como importância no lugar da educação. Eu ainda digo que a educação é a base de tudo, por isso que eu ainda espero por dias melhores. Primeiro, ele saindo. Eu imagino que uma troca de um presidente como esse, eu acho que ainda pode melhorar para a sociedade em geral, não só a indígena. Eu acho que dias melhores virão. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Virão. Dias melhores virão sim, Sônia. Dias melhores surgirão nesse país Brasil porque a capacidade de lutar e resistir e continuar fazendo não foi sufocada. Porque eu, você, Rejane, Sueli, Marilda e milhares de semelhantes continuamos a existir sem nos render ao pessimismo, caindo e levantando, mais fortes. Sigamos atentos e fortes em prol de uma nação que nos contemple em direito, que nos iguale em oportunidades e que nos dê a possibilidade de ser norte ou sul na vida de outros. Que bom ver esperança em você. Que bom tê-la conosco nessa embarcação. Que bom acreditar nos dias melhores, que virão. Sônia, desembarque onde quiser

e sempre leve o que nos deixou: a esperança. Sônia, obrigado pela travessia, seus desejos são os nossos enquanto humanidade, dias melhores, os dias melhores, que parecem clichês, mas que se fazem urgentes e necessários. Mais uma vez, obrigado.

4. Cruzam-se, navegam unidas: a interseccionalidade como cruzamento na história das sujeitas

Essa é a sina de nós todos. Jantar, sobremesas, guerras e acordos de paz. Plantar, regar, colher. Monossílabos de agouro, infernos astrais. E a mãe que diz, até o nó! Beija flor sem se abalar, gira só. (Muleka, François. Mwaba, Marisol, 2018)

É chegada a hora de mapear os percursos comuns e rotas interseccionais percorridos por Marilda, Rejane e Sônia, ainda que suas histórias sejam únicas, em torno do que as une: as faces identitárias de gênero, raça, classe e territorialidade que as construíram social, cultural e historicamente, em diferenciação a um padrão colonial eurocêntrico, masculino, branco e rico de ser e pertencer, tendo em vista serem elas mulheres da Amazônia não ricas e não brancas.

Assim, se a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) insurge como um conceito pensado por feministas negras, cunhado pela intelectual afro estadunidense Kimberlé Crenshaw, difundido a nível global academicamente enquanto arma contra-colonial, projetado para pensar corpos dissidentes do padrão colonial pela inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e sistema patriarcal. Façamos dela, aqui e agora, instrumento teórico metodológico para averiguar as similaridades entre as protagonistas em seus processos de existir e resistir frente às questões estruturais comuns (a nível global) às mulheres negras e indígenas associadas aos atravessamentos específicos advindos de particularidades com a mesma raiz: a condição colonial eterna de “outro/a” (outra-brasileira, outra-nortista, outra-idosa, outra, outra, outra) em comparação ao “eu” colonial.

A este passo, o leitor deste texto já tem o entendimento de quanto o colonialismo diversifica-se em tratar o por ele tido como “outro” menos humano; e quanto o conceito firmado de eu “branco” não é limitado à cor da pele, sendo uma estrutura de poder sistêmica e agravante da condição de “ser” racializado quando em grau comparativo de ambos. Até mesmo porque “quando se fala em branco se está falando para além da cor da pele, até devido a fluidez e contingência da experiência de brancura” (AKOTIRENE, 2019, p.47).

A manipulação do “ser” branco diversifica-se em contexto global, sempre para manutenção de privilégios por graus de brancura. Em sua obra Memórias de Plantação, Grada

Kilomba (2019) cita a dessemelhança desenvolvida pela afro estadunidense Toni Morrison: “para descrever a branquitude como uma identidade dependente, que existe através da exploração do outro, uma identidade relacional construída por brancos, que definem a eles mesmos como racialmente diferentes dos outros” (MORRISON *apud* KILOMBA, 2019, p.38).

Desta forma, se temos uma Europa que condiciona a brancura à territorialidade europeia, consequentemente, a cor da pele pouco importa quanto a visão dominante de inferioridade a tudo que seja divergente de um ser europeu branco (pessoas e territórios). Em contrapartida, ao pensarmos na brancura em contexto latino americano, a tonalidade de pele branca em si já insurge socialmente enquanto condição de poder, privilégio e ascensão social; outrossim, a personificação do ser branco molda as relações sociais, anseios e desejos de um todo social, que passa a perquirir em países colonizados ideais de brancura.

No que confere a nossa realidade, o “embraquecimento” da população brasileira pós abolição da escravidão como política de Estado concretizada pelo incentivo às populações brancas a migrarem e fixarem residência em nossa nação (com o intuito de “embranquecer” o povo brasileiro), ilustra o disfarce racial produzido pelo governo para manter pessoas escravizadas e indígenas na condição de exclusão social, em detrimento da manutenção das benesses coloniais aos privilegiados pela colonização, além da reprodução dos mesmos discursos associativos de negatividade a existências não brancas. Sobre o assunto, Sueli Carneiro (2011) traz que:

Se a miscigenação constituiu-se como um instrumento eficaz de embraquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos, que tem na base o negro retinto e no topo o “branco da terra”, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco, vem funcionando, com eficácia, como elemento de fragmentação da identidade negra e impedindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político para reivindicações coletivas por equidade racial. (CARNEIRO, 2011, p.67)

Trago a discussão da brancura por viés colonial, masculino e europeu, em brevidade a esta seção para pensar as interseccionalidades das protagonistas em direção oposta a um modelo de mundo incapaz de naturalizar suas vivências fora de uma ideia subalterna de serem elas outras: outra de um homem (gênero), outra de um branco (raça), vertente outra de um movimento político inclusivo (feminismo), outra subalternizada economicamente por uma classe dominante: outras, outras, outras, desde a concepção da ideia de modernidade, sempre outra.

Em sede de América Latina e *Brasis*, outras em semelhança as “irmãs” racializadas em contexto geopolítico global e outras em diferenças específicas individuais, que aperfeiçoam e intensificam as opressões estruturais comuns a todas—outra-amazônica (territorialidade),

outra-gorda (padrão estético), outra-lésbica (sexualidade), outra-nordestina (região)—e retroalimentam as estruturas cis-hetero-patriarcais que as projetam enquanto “mercadorias humanas da matriz colonial moderna do sistema mundo” (AKOTIRENE, 2019,p.35).

Ainda sobre “outros” e “eus”, Collins (2019) faz a interligação entre racismo, capitalismo e heteropatriarcado enquanto eixos de opressão combinados e em igual patamar para pensar as experiências individuais femininas racializadas com acréscimos de opressões de origens étnicas, nacionalidade, localização geográfica, sexualidade, idade, incapacidades físicas, etc. tão somente a aperfeiçoar as dificuldades já enfrentadas pelo existir mulher, negra e/ou indígena e pobre no viés de uma sociedade capitalista. Ademais, tais características fazem-se opressão, e conseqüentemente, resistência, pela inerência humana de existir aqueles tidos como outros desde os primórdios da implantação do sistema moderno colonial, resistindo à ideia de não humanidade atribuída pela modernidade colonialidade.

Por exemplo, e em retorno a pensar a interseccionalidade como combustível para o navegar textual desta embarcação literária, a construção de uma teoria feminista negra por mulheres racializadas, capaz de pensar cruzamentos identitários de gênero, raça e classe, combinando-se com ditados modernos coloniais aperfeiçoadores (sexualidade, padrão estético etc.) da tríade fundante de opressões estruturais, só demonstra o quanto a diferença entre o “eu” moderno e o “outro” colonial alcança muitos corpos dissidentes de um padrão global de ser ao redor do mundo, motivo ao qual serve a interseccionalidade, hoje, como ferramenta acadêmica para a produção de saberes que se rebelam contra a sistemática europeia moderno colonial fundante da nefasta dicotomia: “eu” “outro”, mais uma vez citada.

Dentre rios, mares, lágrimas e oceano, fantasiemos agora a interseccionalidade como portos em comum onde Marilda, Rejane e Sônia, por seus navegares, cruzaram-se e puderam, momentaneamente, ser elos em objetivos comuns e representantes amazônicas de tantas outras mulheres neste país. Eu desejo, do fundo do meu coração, que cada pessoa que leia este trabalho projete mulheres ao seu redor em Marilda, Rejane e Sônia, ou com elas se identifique, pois, por obra e graça de mulheres interseccionais que se pensaram em realidades adversas, pensando um mundo melhor para outros e outras, se fez possível pesquisas como a que pôde ser feita por entusiastas como eu.

Cartografia! Cartografia! Cartografia! Onde, por rotas transatlânticas (Akotirene, 2019), trafegaram as primeiras marinheiras negras a mapear “identidades políticas reclamantes da diversidade, em distinção entre naufrágio e sufrágio pela liberdade de pessoas escravizadas e contra opressões globais (Akotirene, 2019, p.31). Estudo detalhado sobre os mapas de vida criados e percorridos por Marilda, Rejane e Sônia naquilo comum a elas: serem mulheres não

brancas, não ricas e territorializadas na Amazônia tucuju; a ciência disso, por uma existência social firmada na ideia colonial moderna de “inferioridade” conferida a elas; e, por fim, seus enfrentamentos e resistências contra coloniais: sobrevivência!

Tecnicamente, suas vozes voltarão à baila adiante, em momentos específicos de suas narrativas, para identificação dos pontos comuns quantos às: I) opressões e subalternidades vividas pelas narradoras e II) enfrentamentos e resistências produzidos contra elas, pela perspectiva interseccional de gênero e raça, sendo mais inferiores por serem elas mulheres da Amazônia negras e/ou indígenas; pela perspectiva de classe, reconhecendo a inter-relação entre racialidade e classe econômica, pela manutenção dos privilégios “brancos” aos herdeiros coloniais, não estando elas no grupo social “branco” com o adendo de, especificamente, pertencerem a Amazônia Tucuju, o que as inferioriza a nível territorial local (aperfeiçoamento de opressões estruturais) quando comparadas às pessoas que vivem no eixo sul e sudeste do Brasil (eixo econômico).

Trabalho árduo assim como são/foram suas existências. Consecução de relatório de viagem, aporte de lembranças, explanação de fantasias reais. Momentos pré (in) conclusões de viagem dura. Continuidade breve antes do fim. Palavras e textos que falam de si para outras, honrando, evidenciando. Cartografar, mapear, vislumbrar: aprender com a jornada. Naveguemos rumo ao desembocar final de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia tucuju narram suas histórias”.

4.1. Cartografar, mapear, vislumbrar: aprender com a jornada

Se pelas rotas e percursos percorridos por Marilda, Rejane e Sônia em suas trajetórias houve similaridades de jornadas, naveguemos rumo ao desembocar final desta viagem acadêmica literária onde as três, mesmo com suas particularidades, fizeram-se representações de tantas outras por seus atravessamentos de gênero, raça, classe e territorialidade. Dentro do que passo a nominar neste ponto/porto textual como cartografia, o ecoar das suas vozes retomam ao centro como escrita narrativa naquilo que as unem, com enfoque, conforme dito no parágrafo anterior, nas: I) opressões e subalternidades vividas pelas narradoras e nos II) enfrentamentos e resistências produzidos por elas às primeiras, pela perspectiva interseccional de gênero, raça, classe e territorialidade amazônica.

Coloco a pobreza e a miséria a assolar cada vez mais nossa população brasileira na atualidade, como farol para evidenciar a interligação entre classe e raça em nosso país, combinação resultante da manutenção dos privilégios econômicos daqueles que desfrutaram

dos louros do colonialismo em seus berços esplêndidos: os filhos, netos e bisnetos da “branquitude”. Outrossim, são nas origens familiares pobres das narradoras que iniciarei a percepção do quanto Marilda, Rejane e Sônia possuem em comum, o crescimento e a sobrevivência em lares desfavorecidos economicamente e a perspectiva de seus pais em compreender que através da educação poderia haver uma transmutação de uma situação econômica posta adversa. Em atenção, retomemos a um falar de Marilda que evidencia a inter-relação estrutural entre classe e raça enquanto fator agravante de uma existência social não rica:

Obviamente, que em função da própria condição social teve momentos que a gente tinha que necessariamente deixar de ser criança para ajudar pai e mãe, né, na questão da subsistência, porque eu, nós, como sendo de família bem humilde, bem pobre, nós tivemos que trabalhar. A luta começou cedo. É, começou cedo, enquanto criança. A gente brincava, a gente estudava, mas a gente também, teoricamente, trabalhava ajudando os pais, né. Era levando, indo buscar uma roupa para a mãe lavar, era deixando, era ir vendendo o açaí, que sempre foi vendido, apanhado, buscado. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

As origens de Marilda não a permitiram fugir da realidade de trabalho infantil para auxílio no sustento da casa, realidade ainda existente em muitos lares brasileiros. E em reforço ao dito em seu falar, Marilda ecoa a educação como incentivo materno para vislumbre de uma melhor realidade econômica para ela e suas irmãs e irmãos, sendo tal orientação um dos motivos determinantes para sua escolha de atuar profissionalmente como professora. Vejamos:

Ela sempre colocou para gente assim que a forma da gente levantar, sobreviver, era através disso, se não fosse por isso a gente ia morrer vendendo banana na rua. Então, a forma de a gente sair daquela situação era estudando. Daí eu acabei sendo professora, ajudando aqui com os mais novos. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Ainda hoje, servem os cursos de licenciatura plena em nosso país como meio de ascensão social de pessoas pobres a melhores oportunidades profissionais, mesmo que a educação no Brasil esteja aquém do esperado em remuneração e condições de trabalho aos nossos professores. Cito trecho da fala de Marilda, em que a mesma volta a falar sobre como sua mãe entendia o caminho da formação como professor enquanto estratégia para que ela pudesse obter uma inserção no mercado de trabalho mais célere, o que ensejaria num acesso a um mínimo de dignidade humana para si e para os seus próximos, e o quanto isso a incentivou a buscar sua primeira formação profissional no magistério:

Eu fiz o normal no caso, porque, o viés lá em casa, a minha mãe sempre dizia que o filho de pobre tinha que ser professor porque era a forma mais prática e mais rápida de se conseguir emprego, aí eu fiz Normal Regional no Instituto de Educação. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Marilda, novamente abre caminhos para que em meu dialogar inicial nesse impulso final, possam as outras marinheiras com ela se conectarem dentro da perspectiva interseccional de raça e classe, aqui suscitada como início de um processo analítico coletivo onde o trio se interliga naquilo que lhes é comum. Semelhante a Marilda, Rejane também explana o quanto a educação serve como instrumento de ascensão social e oferta de consciência aqueles tidos como “marginalizados” pela perspectiva colonial, ao falar de políticas públicas de acesso à universidade e oportunidades de educação pública de qualidade prestadas pelo Estado brasileiro ao povo preto, indígena, pobre e periférico deste país pelos últimos governos de esquerda:

Quando tu fala da questão da subalternidade a gente perpassa por um montão de coisa da nossa história, principalmente da história do preto que vem de como nós chegamos no Brasil e onde nós fomos colocados, que é exatamente isso que muitas das pessoas querem que continuem acontecendo. Que a gente se contente na cozinha, que a gente não cresça, e a gente não rompe com isso. Quando a gente decide eleger um presidente como Lula, e depois veio a Dilma, e eu acho que para mim é um dos melhores governos. Um governo que conseguia melhorar de verdade a vida da gente. Por exemplo, tanto de gente, eu fico observando meus amigos todo mundo tem canudo, todo mundo tinha vontade de ter canudo. A gente chegava no ensino médio, a gente parava porque ou tu ia lutar no vestibular e como e que tu ia conseguir estudar porque muitas das vezes tu tá trabalhando pra ajudar em casa. Muitas das vezes, tu já tem família e tu tem que trabalhar pra sustentar tua família. Acaba sendo desigual. E aí vem a política das cotas que acaba sendo um processo bem bacana, porque quando você fala de cotas você tá interferindo no processo de subalternidade, você tá tirando de lá e dando oportunidade. Oh, sai da cozinha e vem pra o escritório, sai da cozinha e vem pra sala de aula, sai da vassoura por ser uma servente da escola e vem dar aula. Tu vai ensinar, tu vai falar, tu vai tá na frente. Vem agora fazer gestão de negócios, vem agora ser um negócio de moda. (SOARES, REJANE; EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021).

É nítido o quanto Marilda e Rejane tratam da mesma questão sob olhares peculiares e únicos dentro de suas histórias, mostrando como o grupo social ao qual pertencem mantém os seus à margem, e o quanto a educação e a oportunidade de ascensão social têm no Estado o dever de promover equidade social junto aos que historicamente sofreram as mazelas sociais de serem escravizados/assassinados por uma necropolítica estatal (Mbembe, 2018). Para completude das conexões coloniais insurgidas em suas vivências referente a educação e origens pobres, Sônia interliga-se em semelhante perspectiva às demais marinheiras ao relatar o quanto o direito à reserva de vagas as pessoas indígenas na Universidade Federal do Amapá foi uma luta coletiva dos povos indígenas para implementação de um direito estabelecido pela lei, assim como eleva o acesso à educação ao patamar de uma das mais potentes estratégias de sobrevivência dos povos indígenas contra o genocídio estatal promovido pelo Estado brasileiro na atualidade. Escutemos:

Então, o que eu consigo pensar para o futuro, enquanto mais pessoas formadas para a luta em busca desses direitos, eu consigo pensar em dias melhores, justamente por

causa dessas questões. Eu vejo que têm muitos indígenas nossos daqui do Amapá que tão em Belém estudando. O exemplo disso é uma médica da linha de frente que está atuando aqui no Oiapoque, oriunda da reserva de vagas da UFPA do curso de medicina, e o quão as reservas de vaga contribuem para a sociedade, não só a sociedade indígena, mas a sociedade em geral, porque se hoje um doente vai para o hospital aqui do Oiapoque e é atendido pela médica, ele é atendido de forma geral, não é só um indígena que vai ser atendido pela médica que foi fruto de uma reserva de vaga. E aí, a gente consegue ver o quanto é importante a formação, a qualificação dessas pessoas, mesmo que eu tenha certeza que não vai sumir o preconceito, não vai acabar, ainda mais quando se tem um governante que cada vez estimula mais e mais, um governante que tenta de todas as maneiras barrar uma qualificação à educação e coloca as outras coisas como importância no lugar da educação. Eu ainda digo que a educação é a base de tudo, por isso que eu ainda espero por dias melhores. (JEANJACQUE, S. ENTREVISTA CONCEDIDA EM 28 DE JANEIRO DE 2021)

A existência das protagonistas em berços onde a ancestralidade era pauta para reconhecimento de suas resistências, sendo elas não brancas, por nosso contexto histórico social, dificilmente as localizariam em seus inícios de jornadas em lares privilegiados. Em contrapartida, interessante perceber o quanto Marilda, Rejane e Sônia tiveram como ensinamentos sabedorias familiares que legitimavam suas origens ancestrais não brancas, fato evidenciado nas auto afirmações de identidades pretas e indígenas na apresentação inicial em suas narrativas.

Cumprir destacar também como os corpos das protagonistas apresentam-se como políticos por si sós em comunhão com um olhar para suas trajetórias a partir de ensinamentos familiares que reforçaram a necessidade de pensarem em si não somente como unas; ao contrário, como integrantes de uma comunidade onde elas, ainda que unas, são um grupo. Tal constatação entre Marilda, Rejane e Sônia tem reflexos em tantas outras mulheres neste país *Brasis* e assumir a escolha de ter nelas um reflexo da importância de preservação da memória e elevação dos saberes ancestrais inunda-me; se faz lindo; perfaz divindade

Entre ancestralidade e sabedoria, tenho ciência de que nesse processo de reconhecer a força do que é nosso advinda dos nossos ancestrais, há uma iluminação que desvenda parte do que somos e do que podemos conquistar. Em tempos modernos, reconhecer-se latino americano, brasileiro originário, herdeiro de povos colonizados, é o movimento mais político que pode existir em um cotidiano onde tanta informação embaralha nossas mentes. Em cartografia, aqui, é no pertencimento étnico ancestral das protagonistas que vislumbro a diferença entre inteligência e sabedoria (COLLINS, 2019) dita por Collins, ao referir-se aos saberes ancestrais negros e indígenas tidos por não conhecimento quando comparados a saberes acadêmicos eurocentrados. Em exemplificação, no falar da nossa marinheira mirim, constato a

sabedoria de uma compreensão de não ser solo; ao contrário, de ser originária de duas heranças ancestrais indígenas; de ser o entendimento de ser povo. Atentemos:

O meu nome é Evangelina Sônia dos Santos Jeanjacque. Eu tenho 32 (trinta e dois anos) e eu sou indígena. Eu digo que eu sou de dois povos. A minha mãe era indígena Caripuna e o meu pai é Galibi Kalina. Os meus pais, os meus avós, eles vieram da Guiana Francesa na década de 50 (cinquenta), mais precisamente em 1950 (mil novecentos e cinquenta). Eles vieram a sair da Guiana por vários motivos. Um deles é a educação. Vieram de uma localidade chamada Maná, fizeram todos os trâmites burocráticos para uma saída legalizada do território francês, passaram dois anos fazendo esse trâmite burocrático vindo pra Belém. Na verdade, não foi só eles, foi um grupo de família, em torno de umas trinta pessoas fizeram uma viagem seguido por um líder. (JEANJACQUE, S. ENTREVISTA CONCEDIDA EM 28 DE JANEIRO DE 2021)

De forma semelhante, tanto Marilda quanto Rejane, no início de suas narrativas, apresentam-se enquanto mulheres pretas com um senso de coletividade sobre quem são e de onde vieram. Em Rejane, tecido em falas há um emaranhado de interseccionalidades que usados por ela, muito mais que descrever a si (e a tantas outras em nosso país), foram e são materiais para que a mesma possa produzir vestimentas sociais onde mulheres afro latinas brasileiras estejam no topo. Rejane, nominada socialmente pela sociedade amazônica amapaense como “negra linda”, a este momento tento não ser clichê sobre dizer que você é empoderamento humano tão somente; tento fazer mais que isso; reitero sua autoafirmação aqui como forma de mostrar ao interlocutor como seu definir-se inicial é fogo amazônico capaz de produzir fogueiras de auto amor, aceitação e refutação ao peso social de ser inferior que é projetado a existências como a sua. Como ponto de intersecção entre você e suas companheiras de jornadas, trago sua apresentação inicial a fim de demonstrar o quanto a ancestralidade permeia seu existir em reflexo a outras:

Meu nome é Rejane Soares e aqui no Amapá as pessoas carinhosamente me deram o codinome de negra linda, porque eu sempre acreditei que a beleza da população negra precisa ser exaltada, porque uma das primeiras coisas que o racismo tira da gente é o direito de ter beleza com o nariz que a gente tem, com a boca que a gente tem, com a pele, com o cabelo. E aí, eu sempre digo que dá para reafirmar através de quem nós somos que a beleza é fundamental, então me deram esse codinome de negra linda. (SOARES, REJANE; EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Em complemento ao trazido no parágrafo anterior, quanto a autoafirmação de Rejane no que confere às suas interseccionalidades, trago outro trecho de sua narrativa onde a protagonista reafirma-se em suas diferenças, entendendo ser isso positivo e inspirador para um senso coletivo racializado, que muitas vezes busca renegar suas ancestralidades não brancas. Vejamos:

Eu digo assim: que eu sou muito privilegiada de ter visto essas coisas, de ter ouvido essas coisas, e isso faz um diferencial de eu ser uma mulher preta e saber de onde sou. E saber o meu lugar. Eu tenho ancestralidade africana, tenho, porque quem veio para o Brasil foi o povo negro, mas eu tenho também uma ancestralidade que vem da natureza, que vem da Amazônia. E a gente não pode negar isso. Aí, a gente sabe que no início do período da escravidão no Brasil, o povo negro e o povo indígena fizeram uma aliança. Tanto, que muitos nossos foram salvos e foi possível se fazer muita coisa, porque os indígenas eram parceiros. Hoje, a gente não consegue ver muito bem essa aliança porque existe um isolamento da população indígena e existe um espalhamento da população negra, que, além de se espalhar, tem a questão de miscigenar e vai embora muita coisa. E muita coisa fica porque a gente resiste, porque a gente decide ser, tipo assim: eu poderia muito bem ter, pelo fato de ter morado fora, ter estudado fora, ter apagado essa parte da minha vida. De não dizer que sou mulher preta, de não dizer que sou da Amazônia, dizer que sou morena, que é o comum, né, e não viver a vida como uma mulher negra. Porque isso também não é fácil. É uma escolha que você faz porque você sabe que tem um peso muito grande quando uma mulher se afirma. Eu sempre digo eu sou preta, eu sou de periferia, eu sou gorda, eu sou da beira do rio, o meu quintal é o rio Amazonas. (SOARES, REJANE; EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Sobre força, orgulho de suas origens e aceitação, impossível não pensar no peso da sabedoria adquirida pelos 68 (sessenta e oito) anos de Marilda nessa passagem meteórica por este planeta, entendendo-se como negra urbana, em uma definição tão peculiar e generosa a comparar-se as suas semelhantes, que sendo também mulheres pretas tiveram as dificuldades de existirem na zona rural. Quando falamos de interseccionalidade na seção anterior, trouxemos Akotirene (2019) dialogando sobre como a combinação de racismo, sexismo e capitalismo são as bases fundantes de se pensar as opressões estruturais coloniais de mulheres racializadas, e como as demais opressões retroalimentam a estrutura, agravando ainda mais as condições sociais de mulheres que já possuem em suas existências intersecções de gênero, raça e classe.

É imprescindível reconhecer que o paralelo entre ser da zona urbana para Marilda em paralelo a outras mulheres que conheceu na vida residentes em localidades não urbanas, é uma declaração de *dororidade* (PIEIDADE, 2016) a tantas outras, além de um saber que só nos mostra o quão potente configura-se um olhar sobre trajetórias inspiradoras capazes de nos educar por interpretação positiva de um ser, ainda que em dificuldade por existir como “outro” colonial, com empatia ao próximo. Em gratidão à Marilda por tão lindo exemplo, por mim aqui externado em interpretação analítica, repitamos seu clamar *dororidade* em oitava:

Eu me chamo Marilda Silva da Costa, tenho 68 anos de idade, nasci em 20 de abril de 1952 e sou daqui mesmo do Estado do Amapá. Já nasci na época do Território Federal do Amapá e sempre morei e vivi aqui, embora tenha saído algumas vezes, passando períodos fora, mas a minha vida inteiramente foi aqui dentro de Macapá e na área urbana. Eu sou negra, negra de raiz mesmo, daquelas que tem orgulho da sua negritude, tem orgulho do trabalho que faz e de toda sua história de vida. E eu costumo dizer que eu sou uma negra, sou uma negra urbana mesmo, urbana, mas não é por ser urbana que a gente não sabe, não conhece, deixou ou desconhece a realidade das nossas companheiras que viveram exatamente nas comunidades

interioranas, que moravam na zona rural e que com certeza encontraram muito mais barreiras do que nós, a luta foi maior, né, em função de mais uma dificuldade que tinha. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A essa altura desta viagem acadêmica literária, imagino que após tantos ires e vires, na chegada individual de cada navegar, talvez restem lembranças de um seguir com tantas trocas e aprendizados em conjunto. Metaforicamente, em mapeamento das histórias narradas das sujeitas de pesquisa, projeto a sensação de quem recém chega de uma viagem longa e tem como ressaca o rememorar momentos. Em modo explicativo, tenho precisão de que o volume de informações trazido pelas narradoras são necessários demais para a compreensão de existências fora do padrão moderno eurocêntrico colonial de ser.

Ciente de que parte dos registros marcantes das falas da narradora são aqueles que refletem as dificuldades em existir mulher negra e/ou indígena e pobre nesse país—o que coaduna com parte dos objetivos específicos propostos por este estudo—adiante, trarei falas das narradoras que enunciam o racismo e o sexismo vivenciados por elas e o combate a eles, realidade atinente a condição de milhares de mulheres racializadas em nosso país *Brasis*, a fim de projetar como as opressões estruturais advindas do colonialismo impactam em maior ou menor grau toda e qualquer pessoa que possuam as interseccionalidades das narradoras.

Retomo a protagonista Marilda que em seu navegar apontou rumo a questões de gênero e raça que transitaram entre temáticas como colorismo, racismo estrutural e combate ao sexismo, por resistência ancestral familiar. Marilda fala da vanguarda de ser neta de uma avó, que mesmo contemporânea de um tempo onde as questões estruturais eram muito mais difíceis a corpos como o dela, foi imponente em não se permitir ser dominada pela ideia de inferioridade e submissão por ser mulher. Escutemos:

A avó eu conheci que era a Gertrudes, não sei se você já ouviu falar da Gertrudes. É, ela era muito ligada a questão, ela era envolvida com as causas, sabe dessas pessoas que assumia um compromisso social, ia para a luta, mas era mulher, né. Então, mulher naquela época não tinha vez, nem voz, por isso eu costumo dizer que uma característica da minha família, enquanto dentro dessa árvore genealógica é matriarcal. Sempre conhecíamos aquela mulher forte, aquela mulher que ia para a luta, que tomava a frente das decisões, a frente das coisas, não aceitava muito a voz masculina. Não imperava a voz masculina. Uma vez a minha vó, para você ver, a minha vó, mãe da minha mãe, tanto não aceitava que ela deixou o marido na época e criou os filhos sozinha, mas eram amigos. Ele ia, ele levava as coisas, alimento para os filhos dele, mas porque, porque ela não aceitava a forma como, naquela época, o casamento era: a mulher tinha que ser submissa, fazer aquilo que o homem queria e ela nunca aceitou isso. Então, a gente sempre conheceu essa mulher forte, guerreira, que ia para a luta e a minha mãe não foi diferente. O meu pai foi o segundo marido dela, exatamente, por não aceitar essa dependência do marido, meu pai já foi o segundo esposo, e o meu pai, por exemplo, eu digo, meu Deus, meu pai é um santo, porque ela que era, assumia aquele papel de líder. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A maneira como as protagonistas se conectam com histórias de vanguarda quanto a estarem em espaços de poder—que, em regra, são destinados a corpos masculinos brancos—não se faz coincidência em elos de conexão em suas histórias, justamente por ainda estarmos a anos luz do esperado quanto a vermos socialmente mulheres pretas e indígenas em espectros outros do reservado a elas pelo colonialismo e colonialidade. Ademais, quando falo de poder, não me refiro a dinheiro e acúmulo material tão somente; ao contrário, há posições de liderança, até mesmo dentro de seus próprios grupos sociais, que se revertem em vanguardismo, a exemplo de como Sônia projetou ser bacharel em direito, e hoje, no caminho desta conquista, dentro de sua comunidade, tem a alcunha de ser uma vice cacique, assim como segue em seu falar:

Na verdade, assim, desde criança eu pensei em fazer direito. Eu sempre gostava de direito. Eu olhava a Constituição e dizia assim: —Ah! Eu quero ser uma advogada. Mas quando a gente pensa assim, de uma família humilde, o pai agricultor, a mãe artesã, vivem da roça, é meio complicado ir pra Macapá estudar. E aí, justamente, quando eu passei no intercultural⁵³, eu tinha acabado de perder minha mãe. E assim, eu tinha acabado de terminar o ensino médio. E aí, eu fiquei pensando, ou eu faço o intercultural e procuro me qualificar, porque na época não tinha nenhum outro curso aqui na Unifap. Aí, eu resolvi fazer o intercultural, e eu digo que ele foi uma porta de entrada para minha vida. No início, eu não queria ser professora, pelo fato de um professor ser muito desvalorizado. A profissão de professor. E agora, com o curso de direito, eu consigo entender. E assim, eu sempre trabalhei. Eu sempre vivi com meu pai, então, é como se eu fosse o braço direito na comunidade. É como se eu fosse uma vice cacique lá. Eu ajudo ele em tudo. É como se eu fizesse a ponte da cidade para a comunidade. Então, tendo um curso que me qualifique mais, eu posso ajudar muito mais a minha comunidade, e quando eu resolvi participar, fazer o processo seletivo justamente para o curso de direito, foi pensando nessa possibilidade de ajudar, de contribuir, não só com a minha comunidade, mas com as outras comunidades daqui da região do Oiapoque. (JEANJACQUE, SÔNIA; ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Em relação a Rejane, referenciar parte de sua história em vanguarda seria quase como repetir uma boa parte de sua narrativa aqui. Mas diante de tantos momentos em que Rejane apresenta episódios de superação de dificuldades enfrentadas pelas suas interseccionalidades, apresento trecho de seu narrar onde o racismo se fez presente em sua história ainda na infância, reflexo de uma colonialidade que instrumentalizou, à época, uma posição de não lugar projetada a ela por sonhar ser uma designer de moda sendo ela uma criança preta retinta em sala de aula. Ao hoje, ser uma das 50 (cinquenta) personalidades criativas de 2021 do Brasil por seu trabalho

⁵³ Intercultural é uma formação educacional específica para pessoas indígenas poderem lecionar em comunidades indígenas no ensino básico. O Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, desde 2007, atende aos povos Karipuna, Galibi-Kalinã, Galibi-Marworno, Palikur-Arukwayene e Waiãpi, localizados no estado de Amapá, e aos povos do Parque do Tumucumaque, Apalai, Waiana, Tyrió e Kaxuyana, no norte do Pará. Neste contexto, encontramos uma grande diversidade de línguas pertencentes a diferentes famílias linguísticas convivendo na região, cujos falantes estão integrados em um sistema de relações políticas, sociais e comerciais. Disponível em: <https://www2.unifap.br/indigena/ensino-2/>.

como *designer*, prova sua força e luta em reverter tal violência que a rodeou por tanto tempo, conectando-a às demais narradoras e a tantas outras mulheres pretas que experienciam o racismo por toda uma vida:

Então, eu sempre digo que quando eu começo contar a minha história, eu preciso contar ela do momento que eu ouvi na aula de educação para o lar na escola quando perguntaram para mim o que eu gostaria de ser e eu disse que eu gostaria de ser igual o Clodovil, porque o Clodovil naquela época era nossa referência de moda, né. Tava na revista, tava na televisão, no Fantástico, coluna social. A gente pegava aquelas revistas de moda e quase todas elas tinham a cara do Clodovil estampado. Ele era a nossa referência de moda e aí eu disse que eu gostaria de ser o Clodovil quando eu crescesse. E aí, a minha professora na aula falou assim: ‘olha, tu, eu acho difícil, o mínimo que tu pode fazer, o máximo que tu pode fazer vai ser a parte da limpeza, limpar os espaços que essas pessoas vão trabalhar, mas já a Patrícia...’. A Patrícia era uma menina branca, loira, dos olhos azuis. E aí, para mim foi a primeira experiência com a questão de ser uma mulher negra, de ser uma criança preta e não ter a noção de que era isso. Porque você olha e vê. Eu acabei carregando para a vida inteira, tanto que o meu sonho de ter uma marca, ter o que tenho hoje, demorou muito acontecer porque eu carreguei comigo, há muito, por muito tempo, a voz daquela professora na minha cabeça dizendo que eu não ia conseguir. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Entre os intercruzamentos marítimos que me induziram pós a jornada de Marilda, Rejane e Sônia averiguar suas semelhanças com norte nos reflexos coloniais que nos estruturam socialmente, é cartografia que revela como a jornada de vida para pessoas pretas e indígenas, sobretudo para mulheres, é cruel em nosso país. Recorrentemente, nos deparamos socialmente com a tentativa de invalidação da existência do racismo, por exemplificação de que pessoas ricas e “bem-sucedidas” no Brasil não sofrem racismo, ou mesmo que as políticas públicas afirmativas devem ser pensadas por classe social, sem qualquer embasamento teórico a respeito das causas que conduziram a miserabilidade e a manutenção das desigualdades sociais entre os grupos sociais “brancos” e “não brancos” aqui. Teorias sociais diversas provam o contrário, assim como Marilda tem ciência da inverdade desta hipótese por seu viver, quando fala que:

Eu digo que a gente que é negro sempre tem que tá lutando. Uns mais, outro menos. Mas a nossa luta é todo dia. Eu percebia que às vezes eu chegava em alguma secretaria e tinha aqueles olhares. A gente que é negro percebe quando olham para a gente assim, como se tivessem estranhando. Mas daí vem o que eu te falei lá no começo. Eu vim de um lar matriarcal onde as mulheres não baixam a cabeça. Elas vão para a luta. E não sou só eu assim: é a minha família. Minha mãe sempre dizia para a gente não baixar a cabeça e como falei, às vezes a gente não percebia, mas o preconceito sempre existiu e existe até hoje. A gente que é negro enfrenta preconceito todo dia. Nos jornais passa direto. A Thais Araújo mesmo, pelo tempo que tá na televisão, fez novela e as pessoas vão lá, xingam ela, chamam de macaca. Por que? Porque não dá para esconder. Não dá para esconder nossa cor, nossa pele. Quando você tem a pele mais clarinha você pode fingir, disfarçar, até mesmo negar, mas sofre. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

É impressionante como as representações interseccionais de vivências das narradoras se conectam com dificuldades e opressões comuns a tantas outras mulheres pretas e indígenas nesse país *Brasis*; a fim de que tanta potência em forma de histórias seja facilmente divulgada, trago outra passagem da narrativa de Marilda com seus assertivos porquês quanto a ciência das disparidades sociais e carência de oportunidades sociais para as pessoas pretas como forma de confrontar essa ideia dominante equivocada de que há igualdade de oportunidades entre indivíduos em nosso país. Vejamos:

Porque o preconceito, ele não tá só naquele, na classe social aqui embaixo, ele tá em qualquer classe social. Tá aí, a sociedade tá aí pra mostrar. Quais são os negros que estão no poder? Quais são os negros que estão nos cargos e funções, por exemplo, de gestão? Onde estamos nós no legislativo? Quantos têm? Se você for estabelecer, se você for analisar o índice populacional porque tem mais, mais, entre aspas, mais brancos no poder do que nós negros. Não cursaram, às vezes, as mesmas escolas. Fizeram as mesmas universidades. Você entra nas universidades aí, de 50 (cinquenta) pessoas, tem 2 (dois), 3 (três) negros lá. Os secretários dos órgãos públicos, um, dois negros. Mas a maioria da população é parda. É negra. Por quê? (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Em outro tom, mas por semelhante navegar com Marilda, em diálogo sobre a intercessão de gênero e raça, Rejane fala sobre como o racismo aloca mentalidades e aprisiona pessoas em espaços que advêm de uma herança colonial escravocrata. Falando sobre si, apresenta uma história de superação em evento público no Amapá, onde antes, ela, empregada doméstica, agora viu-se homenageada como personalidade pública da cidade de Macapá e o quanto isso provocou estranhamento a pessoa ao qual foi sua patroa que também ali se achava. Em que pese a situação ser específica, o espanto de sua ex patroa é o reflexo de como aqueles que possuem o privilégio de ter empregadas domésticas no nosso país, fruto de um poder social pertencente a uma classe econômica privilegiada, jamais esperam um deslocamento de suas “serventes” da realidade de trabalho doméstico. Tal realidade é o suprassumo de como ainda é forte os resquícios do racismo no nosso cotidiano e como, infelizmente, ainda somos um coro fraco na discussão de tais temáticas em nosso dia a dia. Escutemos Rejane, mais uma vez, em reflexão trazida neste parágrafo:

Por exemplo, eu acho que toda mulher preta, pouquíssimas, não vão passar por esse processo de sair de casa e ir tentar a vida e automaticamente começar o primeiro emprego na cozinha de alguém. Eu acho que quando a gente fala de subalternidade, a gente tá falando de subalternidade e de classe. É que a empregabilidade para nós mulheres negras começa assim, que é uma herança na verdade do período da escravidão, que é a mulher preta na cozinha. A mucama, que é a mulher cuidando das crianças, que é a ama. Eu levo no meu currículo que meu primeiro emprego foi de cozinheira, né, apesar de cozinhar ruim para caramba hoje. Na época, eu já fui bacana de cozinheira. Trabalhei como cozinheira, depois trabalhei como babá, e aí sempre fui trabalhando nesses serviços, que na verdade é o que tem de oportunidade se você for observar grosso modo. Eu lembrei agora de uma passagem da minha vida. Eu recebi um prêmio há uns dois anos atrás na câmara de vereadores. Voto de louvor

por conta da Zwanga. Aí, eu fui receber meu prêmio. Quando eu cheguei lá foi muito engraçado porque a pessoa com quem eu trabalhei em Macapá, a primeira vez na cozinha dela, que era a mulher de um deputado, que eu era cozinheira na casa de um deputado, ela também recebeu o prêmio e ela recebeu o prêmio antes de mim e eu fiquei lá atrás só olhando. E eu falei: ela vai tomar um baque quando ela me ver, quando ela ver a empregada dela recebendo um prêmio junto com ela na câmara dos vereadores. Ela recebeu como ex-vereadora e eu recebi como mulher de inovação e tecnologia. Aí chamaram: ‘-Agora vamos chamar para receber o prêmio uma das mulheres que estão inovando no mercado de trabalho, que ganhou o prêmio como uma das mulheres negras mais influentes do Brasil’. E aí, chamaram a Rejane Soares e ela lá sentada. Quando eu fui, todo mundo gritando e batendo palma. E quando eu passei por ela a cara dela foi muito engraçada, ela ficou assim, com uma cara de que não tava entendendo nada. Tipo assim: - Caraca! Que porra é essa. Eu tô ganhando como vereadora e ela tá recebendo como uma das mulheres negras mais influentes do Brasil. Porra! Ela trabalhou na minha cozinha. Ela cozinhou pra mim. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

No que confere às questões raciais no Brasil concernentes à população negra, é fato que as décadas de luta dos movimentos sociais aqui foram imprescindíveis para que houvesse a ampliação dos debates públicos e a promoção de um mínimo de políticas públicas reparatórias aos “filhos” da escravização. Tais pequenos avanços, ainda que iniciados tardiamente, hoje são essenciais para uma elevação de consciência social e reflexão coletiva sobre as questões referentes à negritude brasileira em nosso país. Em referência a nossa joia amazônica Zélia Amador de Deus (2017), os movimentos de negritude, no século XX, foram determinantes para a resistência e preservação das negritudes em movimento presentes em nosso território.

Neste diapasão, igual referência não se faz perceptível quando transportamos para o senso comum e debate coletivo as questões em que estão envoltas as populações indígenas, que infelizmente, não são sequer pensados como pessoas integrantes da nossa sociedade. A redução da pessoa indígena a fantasia colonial de 1500 (um mil e quinhentos) ainda hoje por nós enquanto nacionais; o total desconhecimento sobre quem são os nossos irmãos descendentes dos povos indígenas pertencentes ao nosso país, muitos destes nossos vizinhos de Estado; o nosso não envolvimento com o genocídio promovido contra aqueles que são nossos povos originários, seja no contexto rural comunitário ou em urbanidades, onde muitos estão a ocupar monções de pobreza não perfaz evidência, e sim, concretude da perfeição de um projeto colonial que nos moldou a apreciar o parecido europeu como “eu” e os demais— nossos companheiros de território aqui presentes antes da chegada do colonizador, nossas vítimas do continente africano—“outro”.

Pensando sobre Sônia e ciente da minha incipiência em desvendar as complexidades em torno da pluralidade sócio territorial amazônica, sua formação humana e composição indígena plural, era na simplicidade de um existir comum e cotidiano que pensava em suscitar reflexões

sobre como podemos nos reeducar quanto a visão estereotipada, dominante e única existente em volta da projeção construída de ser indígena em nosso país. Por ela, retornemos, mais uma vez, atenção ao seu expressar-se que se faz elucidativo e educativo quanto: I) ao racismo cotidiano enfrentado pelas pessoas indígenas no Brasil e II) à desumanização e fantasia em torno do ser indígena pela perspectiva colonial dominante:

Muitas pessoas aqui são muito preconceituosas ainda, principalmente, na questão das mulheres. Só que aqui, em compensação, o movimento das mulheres é bem mais forte também. É como se fosse unindo forças para que se construa essas questões e se lute contra esses preconceitos. E assim, umas das dificuldades mesmo é o preconceito. Sempre foi. Desde que eu cheguei aqui na cidade para estudar sempre foi assim. Ah! Aí eles me olham. Ah! Porque meus olhos são pequenos, aí eles me chamavam de várias outras coisas. 'Ah! Japonesinha. Ah! A chinesinha'. Essas coisas. Então, o que que eles falam: 'Ah! Vocês andam pelados na aldeia? Ah! Tu sabe falar tua língua? Se tu não sabe falar tua língua, tu não é indígena'. Não! Não necessariamente. Eu entendo a língua da minha mãe, mas eu não falo. Eu não entendo e nem falo a língua do meu pai. Mas isso, em nenhum momento, me deixa de me tornar menos indígenas. O fato é que, diariamente, a gente tem que tentar desconstruir várias coisas, vários tipos de preconceito. Inclusive, semana passada, eu fiquei chocada com um post de um professor que diz assim, a seguinte situação: 'Oba! A indígena foi vacinada. A indígena foi vacinada. Agora ela pode voltar para a aldeia e levar junto a designer de sobancelha e a manicure de unha e gel'. Então, o que quer dizer isso"? Ainda diz assim: 'eu amo meu Brasil indígena'. Eu, desculpa pela palavra, mas eu fiquei 'p' da vida. Porque, eu digo assim: eu uso unhas grandes e nem por isso eu deixo de ser indígena. Eu faço minha sobancelha e nem por isso eu deixo de ser indígena. O que tá dentro de mim é o que vale e não o que os outros pensam, não o que os outros publicam, e que, pelo fato de um indígena ter um celular, ter um carro, fazer uma sobancelha, usar uma unha em gel, ter várias outras coisas que eles dizem que não são dos indígenas, não deixa essas pessoas menos indígenas, principalmente, uma mulher. Não! Não necessariamente eu precise tá pelada. Não necessariamente eu preciso tá de cocar. Não necessariamente eu precise tá fazendo várias outras coisas. E esse é o nosso cotidiano. Desfazer essas questões que o povo mesmo imagina, no imaginário da pessoa, do não indígena. Tentar reverter essa situação. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Três protagonistas completamente diferentes e interligadas por um racismo estrutural constituinte, imperador e violento. Elos de ligação; cartografia. Três gerações diferentes em opressões iguais; três mulheres sofrendo duplamente os impactos do sexismo e do racismo; três histórias tão diferentes e, sobre a raiz colonial, tão iguais; três forças contra o mal que assola não somente elas, mas todas as mulheres que assim como elas advêm de lares periféricos—amazônicos amapaense, periferia da periferia do Brasil; periféricos urbanos locais—racializados: negros, pardos, indígenas; três mulheres. Mulheres! Que em ligação conjunta tem consciência dos males que o governo Bolsonaro traz aos seus corpos femininos; aos seus povos; aos seus territórios; a um todo “outro” em nosso país. Ainda sobre Sônia, registremos seu não apoio ao pior governo da história deste país *Brasis* ao dialogar sobre o preconceito social sentido dentro e fora do estado do Amapá por ser uma pessoa indígena:

Eu fui duas vezes pra Brasília. Eu fui duas vezes participar de um Plano Nacional de Educação Indígena. Uma no ano 2009 e a outra em 2010. Mas, muitas das vezes, eu digo que não vale a pena, porque as pessoas já estão com aquilo formado na cabeça delas. É muito difícil para a gente tentar fazer com que elas vejam o outro lado da história. Eu não sou de viajar muito. Na verdade, não viajo muito. Fico mais aqui mesmo. Mas nessas viagens, a gente percebe sim o preconceito, assim como a gente percebe nas redes sociais também. Assim, como a partir de 2018, eu digo nas redes sociais porque eu uso o Facebook, e a gente vê o quanto que aflorou o preconceito das pessoas e o quanto o nosso atual presidente fez com que essas pessoas que estavam ali adormecidas aflorassem e a gente consegue ver isso. Muitas vezes, nas redes sociais, a gente publica alguma coisa e as pessoas vêm e acham que é vitimismo. E na verdade não é. É uma resistência diária. É uma autoafirmação diária. Não só fora do estado, mas aqui mesmo no estado, em Macapá. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Sobre racismo estrutural e *Brasis* com Bolsonaro como ponto de intersecção nas semelhanças das protagonistas, trago outro trecho da narrativa de Marilda em que a mesma aponta o quanto a questão do racismo no nosso país—ainda que com um presidente da república declaradamente contrário às pautas sociais a favor da população preta e indígena— é atinente a uma estrutura social cotidiana, a nível nacional e local, que nega cidadania a pessoas como ela na mesma intensidade que estranha a presença de pessoas pretas e indígenas em espaços de poder. Vejamos:

No jornal a gente vê o próprio presidente falando da gente. Dizendo que quilombola não tem que ter terra. Mas não é culpa só de uma pessoa. É fulano que é assim. Não. A sociedade que é assim e não assume. Que olha torto, que se incomoda quando a gente tá numa secretaria e aí vai. Aqui no Amapá mesmo, tem mais pretos do que brancos e não era para ser assim porque nós somos maiorias, mas a gente é olhado, observado, porque é a sociedade que já tem aquele olhar de que o negro não é pra tá ali. É como se fosse para a gente tá só nos lugares que são vistos como nossos. Nas cozinhas. Cuidando de casa. Catando lixo. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A fim de aliviar a tensão de citar este Senhor nesta parte desse todo textual, nada como um deboche de Rejane, em fala sobre anseios, sonhos e felicidade, a almejar a saída do dito presidente do Brasil como sonho para um alcance de plenitude e felicidade nas searas de sua vida. Rejane, sua maravilhosa, como é bom te ouvir. Vou te repetir aqui para que nesse registro acadêmico, ao futuro, possamos ver que essa fase “infeliz” de nossas vidas passou:

E eu sou uma mulher muito feliz, na verdade, nesse campo. Eu acho que não consigo dizer onde eu sou infeliz. Eu acho que eu não tenho um campo que eu seja infeliz. Ah! Eu sou infeliz só com o Presidente da República. Égua, tu é doído. Eu fico pensando, eu sempre digo: vacina ok, pandemia vai embora e eu espero que ele também vá junto. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Sob linhas iguais, em rotas transatlânticas, com enfoque nas opressões e subalternidades vividas e nos enfrentamentos a elas, daqui de solo firme amazônico, volto a pensar no amor romântico e vejo quão político é reconhecer que as três narradoras são/foram mulheres amadas e o quão potente é isso. Marilda e seu amor marajoara⁵⁴ de décadas (o único), por sua trajetória, repetiu ritos familiares mostrando às suas gerações sobre a importância de entender e repassar os saberes ancestrais de suas origens; por seu amor romântico, assim como sua matriarca, deixou filhos e netos.

Rejane e seu amor, em gíria moderna, facilmente denominados como meu casal amazônico tucuju; Rejane e seu amor recíproco, a enaltecer o amor que soma e respeita, a servir de inspiração para a possibilidade de que mulheres como ela não aceitem não serem amadas. Sônia e o amor em sua mais benigna e genuína virtude: a aceitação do outro. Rejane a agregar e reconhecer como semelhante quem lhe acompanha em jornada. Nós de três, que servem de inspiração para pensarmos na possibilidade de demonstrar a complexa simplicidade de se pensar o amor como antídoto contra os males advindos da negação do mesmo a dois, a todos que estejam fora do padrão moderno colonial de amar e ser amado.

Observar o amor como fonte de união entre as integrantes da embarcação-nós, vislumbrando suas histórias de amores felizes, toca-me profundamente em um ponto de navego: o amor por este território. E se falo de vislumbre, nada como enaltecer mais uma vez —sempre que possível for farei isso— a coordenadora desta embarcação literária acadêmica, que por meio de um ato de amor fez-me acreditar em alcances, chegadas, permanências e teoria social interseccional latino-americana nesta terra *Amazônias Brasis*, certamente, crendo na potência e força individual e coletiva dispendida para diálogos como os propostos e cumpridos aqui.

Sendo o amor um dos elementos primordiais para o começo, meio e fim desta viagem terapêutica poética, nada como reverenciar a territorialidade tucuju como solo para reflexões finais das protagonistas quanto às suas origens sócio históricas e culturais amazônicas, a fim de que, ao desembarque, haja visualização do quanto nosso processo evolutivo confunde-se com as vivências comuns daqueles que conosco partilham a experiência de existir como grupo. Ainda com fôlego, mas ciente de que para cada fim abre-se possibilidade de novos começos, mapeemos as interseccionalidades amazônicas tucujus de nossas marinheiras.

A segunda seção desta dissertação serviu como passagem para a contextualização do território amazônico, pensado a partir de um ideal não dominante sobre os reflexos coloniais que nela existem, com enfoque no território amazônico do Amapá e desdobramentos maiores

⁵⁴ Aquele que nasce na Ilha de Marajó-Pará.

na cidade de Macapá, justamente para contemplação pelos interlocutores de cenários e retratos imagéticos onde se passariam as trajetórias das sujeitas de pesquisas; outrossim, a opção em me colocar como narrador descritivo desta Amazônia capturada por minha ótica de chegada ao Amapá unida às minhas andanças por outros lugares amazônicos com possibilidades de trocas reais com as pessoas que aqui residem, foram imprescindíveis para que enxergasse espaços e sociabilidades fora do espectro da modernidade-colonialidade.

A escolha de descrever e narrar as localidades amazônicas batiam em mim como essenciais para que aqueles que nunca tivessem visitado as capitais e cidades da Amazônia, nem se interessado em saber nada sobre elas pudessem chegar até as histórias das protagonistas com outra percepção quantos aos cenários aos quais se deparariam por suas vozes. Escolhas feitas, falo sobre o contido a seção em primazia, a fim de retomar os intercruzamentos amazônicos tucujus das narradoras em suas territorialidades, tão invisibilizadas pelo seu próprio povo. Em alusão a esse desconhecimento nacional quanto à composição humana plural na Amazônia, fator de subalternização que une as sujeitas de pesquisa, nada como trazer o humor de Rejane para educar e elucidar questões sociais sobre o Amapá:

Eu lembrei agora de quando eu entrei para o Movimento de Mulheres. Uma das instituições em que eu começo a participar foi a Articulação de Mulheres da Amazônia, que é o AMA, era uma instituição que atuava aqui na Amazônia, justamente valorizando essa questão da nossa identidade. Porque para fora do Amapá a gente vai e a gente é tido como índio, né. As pessoas imaginam que a população do Amapá é a população indígena, e ela não é a população indígena. E aí você vê a mistura dos saberes, que eu acho que isso que acaba fortalecendo. Por exemplo, tu vai ver coisas que tem aqui que tu não vai ver em outro lugar, que é a benzedeira, que é a rezadeira, que são essas pessoas que acabam convivendo contigo. Daí, tu tem que mostra para essas pessoas que tu tem uma força, mas que ela não é só sua. Que tu herda de alguém. Daí, eu acho que a ancestralidade começa tecida quando você consegue perceber que você faz parte de um ciclo, principalmente, estando na mata. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

Rejane fala sobre não ser a população amapaense em sua maioria oriunda de raízes indígenas, justamente por ser o Amapá um território predominantemente negro em sua constituição e formação, fato verificado por breve andança pela cidade de Macapá e pelos dados do censo citados na seção dois desta dissertação, e faz isso a sua maneira: com humor, risos e conversa simples. Rejane descomplica e, assertivamente, faz uso de adjetivos e ressignifica palavras, que, contextualizadas e expressadas por vozes colonizadas, soam pejorativas e entoam racismo e preconceito regionais contra indivíduos. Exemplo disso é a contextualização do Amapá sendo mato não como algo inferior, mas como parte integrante da constituição social e humana daqueles que, nascidos e territorializados aqui, são atravessados pela sabedoria da natureza e pela ancestralidade que também vem da mata (do mato referindo-se a comunhão da

natureza no nascer, crescer e constituir-se tucuju). Não há como não continuar a citação da protagonista desta parte de sua história:

Eu sempre digo assim: o Amapá é mato. Hoje eu tava brincando com uma moça aqui que me convidou para uma entrevista e eu falei pra ela: - mana, pra entrar aqui tu tem que ser ou o Aquaman ou o Super Homem, ou tu vem voando ou tu vem nadando. Por terra, tu não vai ser caminhante, nem nada tu vai ser. E a gente sabe que isso, de certa forma, liga a gente a coisas importantes como a natureza. Essa valorização dessa natureza, que muitas vezes, é a base da alimentação, é a base da habitação, porque muitas das mulheres que nos conhecemos da época da nossa infância são mulheres que plantava, são mulheres que colhiam, né, e isso perpassa para outras mulheres. Isso vai fortalecendo a nossa forma de organizar porque as pessoas começam a se organizar a partir das suas necessidades, a partir das suas ausências. É quando você começa a perceber que a sua força, ela vem de uma natureza que você precisa priorizar esse conhecimento. Muitas vezes, se você não tiver uma dessas mulheres antigas por perto, você não vai pra frente, então, você precisa beber da fonte, porque muitos desses saberes você não vai encontrar num livro, você não vai encontrar numa revista, você não vai encontrar no podcast, tu não vai achar no perfil do Instagram. Tu vai aprender nessa convivência do dia a dia mesmo. (SOARES, REJANE EM ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA EM 12 DE JANEIRO DE 2021)

No que confere a ancestralidade, natureza e resistência sobre o Amapá, Marilda, do alto de sua sabedoria, apresenta a face social de uma Amazônia afetuosa, grupal, festiva e conjunta, dando créditos e cor as origens tucujus apresentadas e reverenciadas como bandeiras de apresentação do Amapá ao mundo. Marilda, marinheira-mor, por sua voz, afeta-nos com seu amor pelo Amapá quase como uma mãe que enaltece as virtudes do seu filho, porém, nunca se mostrando parcial aos defeitos e erros que ele tenha cometido pelo caminho.

Por sua voz, durante seu navegar, foi possível visualizar seu Amapá querido em espaços como a favela (localidade onde a mesma nasceu e constitui-se cidadã tucuju), o seu grupo de Marabaixo, as reuniões na União dos Negros do Amapá etc., assim como seu ecoar bravo e denunciativo quanto a não valorização das origens afro amazônicas aqui presentes, vislumbrada em passagem adiante curta e direta quanto a explicação de que sem a cultura negra, nada do que é o Amapá sócio culturalmente, hoje, faria sentido. Vejamos:

Tira a história, então, a cultura negra do Amapá, o que tem para se falar daqui. Sobra o quê? Nada. Não sobra nada. O que a gente tem para falar daqui que não entre na história da negritude. Qual a história que se tem para dizer que não tenha que falar do povo negro que aqui veio e que aqui vive. Como já disse. Da África também vieram reis, rainhas, príncipes e princesas. Mas o que é a cultura negra no Amapá? Onde está a cultura negra no Amapá? Não tá nos livros de história. Eu penso que tinha que ter um reconhecimento maior da cultura negra aqui. Porque até quando se fala do que é nosso parece que é uma coisa só. É como se aqui a cultura negra no Amapá fosse só o Laguinho e o Curiaú. E não é. Tem a Favela também. Tem outros grupos de Marabaixo que acaba não sendo tão conhecidos porque não se fala deles como teria que ser. Não sei. Parece que mesmo quando tentam falar sobre a nossa cultura só é uma coisa só. E não é assim. Eu sou da Favela. Eu tenho vontade de que a minha Favela seja mais reconhecida no meu Estado. Que se fale mais sobre a Favela. Não quero dizer que as outras histórias sejam menos importantes, mas não pode ser uma coisa só. A Mangueira, a Mangueira, a escola de samba, fez um enredo falando de

não ter uma história única e é assim que eu penso. Se vem uma pessoa de fora para cá, para o Amapá, ela não se interessa em saber da nossa história. Mas por quê? Porque não tem à vontade. Não tem a vontade dos governantes de mostrar, de contar a nossa história real. Fala uma coisa ali, como se fosse um faz de conta para dizer que valoriza. Quando falo da Favela, que nós aqui no Amapá também temos a Favela, é para que até quem vive no Amapá possa saber que tem mais coisas da nossa cultura negra aqui. Você é de fora, tá estudando aqui, fazendo teu trabalho. Daí quando fala na história da negritude do Amapá é como se só tivesse o Laginho e o Curiaú. Resume a isso. Não fala da gente. Tem a favela. Tem a festa de São Tiago. Tem os outros grupos de Marabaixo. A cultura negra é tudo aqui. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

Em desembarque final, alguém como Marilda traz a representação da luta e resistência em afeto por suas raízes amazônicas negras, através da elucidação de anseio em não ver sua cultura “morrer”; ao contrário, reconhecer o desabrochar de uma força e esperança na juventude (eu, tu, nós) que luta pelo fortalecimento daquilo que é interseccionalidade comum a todos latinos americanos amazônicos daqui, é a vivacidade e a certeza de que nossos anseios por um mundo melhor não devem adormecer, nunca, por mais difícil que tempestades e turbilhões ao redor pareçam. Por ela e por tantas outras em nosso país *Brasis*: navegares! De antemão, peço desculpas, se aqui soar, por mais uma vez, emocionado demais em falar sobre o quão simbólico foi/é transformar a trajetória de Marilda nessa fábula científica conjugada a milhares de sentimentos outros despertados por Sônia, Rejane e Sueli (inspiração eterna).

Volto ao cartografar; sinto que não é preciso, e sim necessário, recitar seu ancorar em terra firme entoando suas esperanças em anseios e sonhos como inspiração para que nos integremos em nossas lutas individuais e coletivas, no que considero combustível para começos, meios e fins (não finais) de jornadas em prol de um mundo mais justo e menos desigual. Clichê, João? Ilusão? Sonhos? Nada de concreto neste instante interessa. Apenas escutemos, novamente, Marilda a falar sobre sonhos:

Eu sonho de ver a minha favela ter o reconhecimento que ela merece. Eu dizia assim, que achava que as pessoas não davam o reconhecimento que a favela merece. As próprias pessoas da favela há uns anos atrás não tinha mais aquele amor, aquela força de lutar pela nossa cultura. Mas hoje, quando eu chego na favela e vejo aquela meninada toda lá, reunida, defendendo nossa cultura, defendendo o Marabaixo, não deixando ele morrer, isso enche meu coração de ânimo. É a juventude que vai fazer com que a nossa cultura não morra e permaneça forte, viva. Eu acredito na juventude. A meninada hoje é mais ativa. Desde novo eles já vão para cima. Eles tão aí na rua. Se organizam. Eles sabem o que tá acontecendo e tão com interesse em manter viva a nossa cultura. Eu ainda sonho em ver minha favela ter o valor que ela merece no estado do Amapá. (COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, 24 DE OUTUBRO DE 2020)

A fim de fechar a cartografia, colocando a Amazônia ao centro como território comum na construção das narradoras, sendo este ponto de intersecção que retroalimenta a concepção

de subalternidade e opressão/enfrentamento e resistências, trago Sônia falando da importância de se entender enquanto mulher indígena amazônica amapaense, que herda de outras mulheres a concepção de ser morada e reflexo da manutenção de um ser que destoa da ideia moderna dominante do que é ser indígena, ao mesmo tempo que carrega os aspectos territoriais naturais de ser amazônica em suas vivências, por um construir-se que data de antes do colonizador. Em primeira passagem, refletimos sobre como Sônia apresenta-se territorialmente amazônica amapaense, sem expressar nada a respeito dos elementos naturais que cercam o imaginário popular de ser uma pessoa indígena aqui:

Eu sou filha por parte de mãe, filha e neta de parteiras. Minha vó foi uma grande parteira. Minha vó por parte de mãe. Então, a minha mãe, ela sempre ensinou a gente que a gente nunca poderia ter vergonha de quem nós somos e sempre afirmou para a gente nunca esconder quem nós éramos. Então, a minha infância praticamente foi de muita afirmação cultural. Minha mãe foi uma grande artesã e ela sempre buscou ensinar isso para a gente, tanto que o período que a gente estudou, que a gente saiu da aldeia, foi justamente com os trabalhos dos artesanatos que a gente conseguiu terminar nossos estudos. Eu e meus irmãos aqui na cidade. Então, eu digo assim, que desde criança uma mulher, uma mulher indígena tem responsabilidade, responsabilidade de passar adiante aquilo que se aprende com seus avôs, com seus pais, quando eu digo isso é mais do Caripuna, porque pelo fato do meu pai já ter nascido no Brasil e meus avôs, com a vinda dele, eles perderam as referências. Eu não digo que eles perderam, mas que, muito que eles praticavam lá não praticam mais aqui, então essa afirmação veio mais pelo lado Caripuna da minha mãe. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Sônia une-se às demais narradoras territorialmente, mas de um lugar específico, onde suas origens são interioranas e sua vivência indígena integrada às suas comunidades maternas e paternas, com todas as especificidades de costumes, hábitos e tradições a elas inerentes. Sua representação, sem a profundidade de oitiva de sua história e sem a adoção do método e epistemologia escolhidos, facilmente, poderia trazer a sensação ao interlocutor de que sua trajetória estaria desconexa das realidades de Marilda e Rejane.

Destarte, aqui, percebo que, se por um pensamento dominante eurocêntrico, Sônia facilmente em um trabalho científico ilustraria uma pessoa vivendo em uma aldeia, em meio a floresta amazônica; neste instante, muito mais conexões com suas companheiras amazônicas se fazem possíveis de notar do que essa ideia isolada, a exemplo: do igual racismo sofrido; das lutas encampadas por ser mulher; dos ensinamentos repassados por suas mães, avós, bisavós; dos saberes adquiridos pelas mulheres ao redor; das tecnologias ancestrais retiradas de terras Amapá-Brasis etc.

Sendo todas elas mães, vacilo em outro clichê: projeto a mulher indígena desta embarcação como a “mãe do Brasil”. Porém, diferentemente de tão somente o soar da expressão: a mãe do Brasil é uma mulher indígena, ecoo a voz de Sônia exaltando a importância

da autoafirmação indígena, do repasse de saberes tradicionais as suas crias, e da valorização de ser o que se é, fora da ideia moderna de se achar inferior por ser tido como outro pela modernidade. Volto ao clichê: ensinamento de mãe serve para vida. É sabedoria milenar. Ancestral. Escutemos:

Eu sou casada e vivo há seis anos com meu esposo, só que eu tenho duas filhas que na verdade era do casamento anterior. Na verdade, meu casamento anterior foi bem anterior mesmo. Eu casei aos dezesseis anos com um não indígena. Atualmente, eu tenho uma filha de dezesseis anos e uma de treze. E com esse meu segundo esposo, eu tenho um bebezinho de quatro anos e ele tem uma filha de dez anos. Então, nós somos, eu, ele e mais 4 (quatro) filhos. As minhas duas primeiras filhas, o pai delas não é indígena, é um não indígena, mas elas sempre viveram comigo na aldeia. Porque logo depois que a gente se separou, elas ficaram comigo. Então, desde sempre, elas moram comigo e viveram comigo na comunidade. Então, eu sempre digo para elas que elas são indígenas. Uma nasceu em Macapá e a outra nasceu na aldeia comigo. Então, desde aí, elas sempre participaram das questões indígenas. Eu sempre mostrei para elas como é importante a autoafirmação delas. Eu também sou artesã, então, eu sempre ensinei as questões dos artesanatos para elas. Sempre busquei falar o quão importante é mostrar para a sociedade não indígena a nossa resistência enquanto indígena e principalmente enquanto mulher. (JEANJACQUE, SÔNIA, ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA, 28 DE JANEIRO DE 2021)

Vislumbrando o recorte temático em conjunção de passagens interseccionais comuns entre Marilda, Rejane e Sônia, cartografar e mapear aqui representa o refletir rumo a planejar novas rotas a serem construídas, em futuro breve ou distante, tendo este texto dissertativo literário como ponto de partida. Se através da embarcação-nós coube tanta experiência, ingressemos na última seção desta viagem ciente de que muitos outros e outras cabem nesse ir, vir, refletir e inspirar—entre percursos e caminhos atlânticos, oceânicos e/ou amazônicos—pelo aqui fabulado, proposto, descrito e parcialmente encerrado.

Falo isso ciente de que muitos outros pontos interseccionais existem entre as três narradoras. Porém, a leitura de suas memórias pelos interlocutores, interligadas ao meu debruçar quanto a simplificar a compreensão do que as une e do que as individualiza—vislumbrar, cartografar, mapear—perfaz um exercício que projeta ao leitor horizonte para alcance de outras mulheres que vivem/viveram a semelhança das protagonistas. Mulheres que estão ao nosso redor e que devem ser compreendidas a partir de lugares que lhes são comuns socialmente. Mulheres que devem ser postas em seus lugares de destaque. Mulheres estas que são maioria em nosso país.

Encerro esta seção ciente de que este compilado de navegação com fins científicos poéticos humanitários precisa de um relatório conclusivo de viagem, o qual, posteriormente, antes de tornar-se obra, obedecerá aos trâmites de apresentação final, correção, aceite de sugestões, críticas, defesa, depósito e alcance de leitores interessados em seu todo. Ao próximo

e último ponto de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia tucuju narram suas histórias”, após tantos navegares, consideremos um ancorar como norte, ou sul, para considerações finais por minha ótica forasteira e pelo narrar-fazer das protagonistas. Partamos, façamos, vamos amar.

Dentre rios, oceanos e territórios: ancorar

Iniciar as considerações finais dessa aventura marítima acadêmica, que teve como ponto de partida a possibilidade de migrar para a Amazônia Amapaense, em agosto de 2019, em busca de vivências e sobrevivências, transporta-me a tantos lugares quanto caibam na imaginação humana na crença de sonhos e enfrentamentos de realidade. Dentre as lembranças do iniciar-se que mesmo após o ponto final desta seção não se finda; ao contrário, ancora provisoriamente para traçado de novas rotas, lembro como se fosse hoje, de ao mês e ano em comento, ouvir de Sueli, intelectual mentora dessa embarcação literária, a seguinte frase: incluir a territorialidade como interseccionalidade junto a gênero, raça e classe é inovador pois fala de nós enquanto subalternizados em nossos territórios. Nós estamos na universidade para fazer ciência e precisamos contar nossas histórias, ainda que cientes de não sermos capazes de mudar os traçados e ranços deixados pelo projeto da modernidade e colonialidade. Vá, João, faça ciência. Conte nossas histórias. Eu gosto disso.

Há uns dias, nossa Sueli tornou-se imortal pela sua trajetória e deixou de ser matéria física para tornar-se energia circular nas mentes e corpos daqueles que por ela foram atravessados. Dentre tantas homenagens e lindos textos—lidos por mim em luto, na solidão de meu quarto sala apostado à frente ao rio mar Amazonas, em meio a esta floresta urbanizada—sobre sua meteórica passagem por essa terra, muito me tocou a recitação, por áudio de Whatsapp, da definição de Sueli para nós—piauienses—como produtora de um verdadeiro quilombo acadêmico. Era a voz de minha parceira e amiga de PPGS Raianny Nascimento, um dia após o enterro de nossa amada mestra, falando sobre a gratidão de ter sido inspirada por essa líder do saber que se fez e faz decolonial, inclusivo e para além dos muros da academia. Mais uma voz, mais uma mulher, mais um nós deste todo que entre começo e fins: cruzam-se e convergem-se em ideias e ideais.

Penso que histórias e trajetórias não obedecem a ordem cronológica de início, meio e fim das ficções e fábulas a nós apresentadas por livros e obras audiovisuais. Daqui da Amazônia, em agosto de 2022, exatamente 3 (três) anos depois de minha concepção da ideia de “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia tucuju narram suas histórias”, findo esse

texto por fins científicos falando de trajetórias, histórias, inspirações, passagens, dificuldades e elevação de pessoas a outros planos. Mas não penso no fim.

Penso em começos. Transporte-me, coincidentemente, à poesia escrita por mim, em agosto de 2021, quando findava meu ciclo no Instituto de Saúde Mental aqui em Macapá, após 2 (dois) meses de internação para saída de um quadro clínico de adoecimento psíquico, em que na companhia viva das águas amazônicas e oceânicas atlânticas, repetia em oração que: ancorado ao mar nunca se está só; ao mar: oceano. Dias depois, ainda em agosto do ano em comento, recomeçava minha trajetória amazônica, na companhia de hoje minha irmã belenense Gil Sotér, em meio às águas uterinas do Tapajós. Uma mulher. Um encontro. Águas. Fins e começos. Não começo, meios e fins. Fins e começos.

Jamais imaginei escrever os finais deste texto pensando sobre findares e recomeçares, e carregando a dor da perda material de Sueli entrelaçado a honraria de tê-la como companheira de navegação e jornada. Outrossim, apegado a todas as possibilidades de não deixar passar nenhuma expressão de subjetividade que possa comunicar atenção às necessidades de continuar, começo o findar desta dissertação em gratidão a quem no fim, começou um novo ciclo junto a nós: nós—Rossana; que em alusão poética, adentra essa embarcação, quando a mesma já ancorada, passa a ser vislumbre e motivação para novas jornadas marítimas a serem desbravadas junto a auxílios, comunicações, reverências e uniões por outras-nós.

Sobre ser Rossana Marinho a mestra que, quando do ancorar-nós, frente ao mar, embarcou nos fins e começos deste texto dissertativo terapêutico literário, a ecoar que se caminhar com dores é difícil, não caminhar é pior ainda, entre começos e fins, antecipo-me em trazer que Entre conversas e memórias mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias foi construído a várias vozes, mãos, falas, risos, navegares, lágrimas e impulsos. Em suma: “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia Tucuju narram suas histórias” consiste num construto coletivo que passa longe de ser plural por tão somente ter sido projetado, arquitetado e concebido por uma performance conjunta e agregada entre eu, Sueli, Marilda, Rejane e Sônia. Mais que isso. Muito mais. Para além das narradoras protagonistas, a dissertação em comento surgiu, sobretudo, pelo concentrar de forças ancestrais trazidas por cada um de nós—viva Sueli, viva Marilda, viva Rejane, viva Sônia, viva a todas outras—em comunhão aos atravessamentos humanos obtidos, e por vezes aqui expostos, por tantos outros e outras que por nós passaram nesta vida/trajetória deixando um pouco de si.

Um pouco do meu cerrado piauiense, do sertão de Sueli, do Marabaixo da favela de Marilda, da Zwanga de Rejane, dos saberes artesanais indígenas amazônicos de Sônia. Um pouco das figuras maternas de cada qual. Do mar de Alagoas. Dos corredores da Universidade

Federal do Piauí. Do ponto extremo norte do Brasil. Da natureza que nos cerca. Dos dias de saudade. Do alimentar os sonhos. Um pouco, também, dos momentos de dor. Da crença no supremo. Da risada pelo profano. Da epifania de um nascimento. Da honraria quando do partir. Do que fica de bom. Do ruim que passa. Do cotidiano que pode parecer comum, mas nos molda dia-a-dia entre Brasis, Nordeste e Amazônias.

Após poesia, busco uma forma de após tantas palavras escritas dentre as 200 (duzentas) e poucas páginas que compuseram esse todo textual, poder expressar ao interlocutor o findar desta navegação literária acadêmica que tentou apresentar vivências reais de uma Amazônia outra, fora do espectro colonial dominante de se pensar este território para além de conceitos esvaziados como: pulmão do mundo, lugar atrasado, mato, e terra de índio. Primeiramente, atendo-me à concepção de que durante este percurso acadêmico textual foi possível explicitar como ser um país colonizado nos mantém ainda hoje aprisionados a uma ideia de menor valor a tudo que nos distancia de nós mesmos: brasileiros reais divergentes do padrão moderno europeizado, rico, masculino, branco.

Apego-me a ideia de que tais negações de humanidades a nós também são extensíveis aos nossos territórios, momento ao qual a interseccionalidade insurgiu como vela desta embarcação que se propôs decolonial, antirracista, feminista e anticapitalista e permeou, em maior ou menor grau, os caminhos percorridos, dentre rios mares e oceanos, com enfoque nos trajetos de Marilda, Rejane e Sônia, protagonistas narradoras que junto a mim e Sueli foram figuras componentes e integrantes desta dissertação a qual, a este instante, adjetivo também de ousada, pela glória de em sua execução ter agregado pessoas tão representativas, simbólicas e essenciais para a formação social, histórica e cultural desta terra amazônica *Brasis*—salve o Amapá/salvem o Amapá/salve ao Amapá—que não deve permitir-se a renegação da condição de menor valor tão somente pela negação de existência social e invisibilidade que lhe é taxado, advinda de um ideário distorcido e excludente produzido pelo projeto moderno colonial de que tudo que não seja “eurocentrado” é indigno de vida.

Pensem além. Pensem que por mais devastador que tenha sido a barbárie de colonizar territórios “outros”—sendo a invasão da América o experimento social primeiro do “eu” colonizador europeu—e por mais dolorosa que seja a concepção da escravização de indivíduos, houve uma falha ao projeto moderno colonial europeu: a impossibilidade de domínio completo das nossas mentalidades, ao ontem; ao hoje. Para isso, entre começos, meios e fins: lutas. Por isso, a existência, ao ontem, agora e amanhã, de resistências contra tudo que venha nos ferir em nossas origens territoriais ancestrais e *outridades* (KILOMBA, 2019); portanto, navegares amazônicos oceânicos, dentre águas atlânticas que vibram em ideários

subjetivos, afetivos, pessoais, descritivos, próprios, assim como os cenários aqui projetados junto às linhas de tempo e espaço de cada uma das narradoras protagonistas desta grande aventura poética acadêmica.

Do ancorar—em meio ao traçado de mapas e cartografias—a formação de novos cenários territoriais em alusão a movimentos coletivos de esperanças, aos quais creio que insurgirão pelo fechar deste texto, nada mais é que a resistência de seguir em frente ciente dos propósitos ancestrais contra coloniais e conscientes da não rendição aos males de um mundo ainda moderno, que em todos os seus desdobres, projeta-se ainda a reprodução, em maior ou menor grau, dos mesmos aspectos construtores da ideia colonizatória europeia: a negação de humanidade a indivíduos projetados pela modernidade colonialidade a serem “outros”, com extensão dos mesmos aspectos excludentes e diminutivos aos seus territórios.

Sob o céu de Sueli e a honraria de Marilda, Rejane e Sônia, nada como findar este todo textual a refletir sobre que compromissos de auto amor passaremos a assumir pelos nossos iguais; pelos nossos biomas; pelos nossos territórios neste país *Brasis*, tão extenso e rico em diversidade humana e socioambiental, na mesma medida que tão carente de auto reconhecimento e valorização do que é nosso maior patrimônio: nosso povo; nossa biodiversidade; nossa multiculturalidade; nossas origens ancestrais étnicas. Não se faz preciso. Não se faz. Se faz necessário amar-nos munido de ideais para transformação de nossas mentes, nossos olhares, nossos sonhos e nossas admirações sobre o que somos, o que podemos e o que devemos ser enquanto projeto político inclusivo e humanitário de nação.

Navego rumo à “conclusão”. Apresso-me. Preciso de um ponto final. Preciso, tecnicamente, apresentar um pouco mais do que a academia classifica como resultados. Inundo-me em águas que, dentre rios, oceanos e territórios, espelham uma jornada de três protagonistas amazônicas tucujus, que ao decidirem falar sobre si, falaram não só de si, mas de tantos e tantas outras; existir—falar—resistir. Resistires, que perfazem existires não modernos coloniais a navegar em meio as águas atlânticas amazônicas, capazes de me fazer pescar ideias e voltar a acreditar na utopia da produção de justiça social, com viés poético acadêmico, por escuta ativa, por igualdade de posição na produção de conhecimento, por aprendizagem a partir da oralidade, por amor e crença num outro futuro.

Embarcação-nós. Nós de mais de um. Nós de sonhar juntos. Nós de coletivo. Nós que me fez acreditar que a todo instante é possível reconfigurar nossos passos, em rumo a produção de novos sentidos às nossas histórias. Nós de não nos permitirmos a ainda crer nas falácias coloniais de bem viver como eles projetaram. Nós não só de navegares. Nós de jornadas, de trajetórias, de percursos, de histórias, de caminhos. Nós de resistências, que em alusão as

resistências tucujus de existires, abrem, abriram e abrirão rotas amazônicas, nunca antes navegadas e projetadas ao mundo, em forma de contagem de histórias; em forma de prospecção de esperanças; em forma de afetos; em forma de narrativas de vida Marilda, Rejane, e Sônia, como inspirações para novos nós acadêmicos; novos nós de vida.

Ainda sob repouso do ancorar, rememoro minha posição de migrante construtor deste todo textual, daqui da Amazônia tucuju, lembrando de como cada um desses nós, em algum momento, ainda que provisoriamente ou por ancestrais, sabe o peso e a importância de recomeços e findares de jornadas, que assim como dito anteriormente, transita em ordem única e própria entre começos, meios e fins. Sobre trânsitos e percursos, posso dizer que assim como esta dissertação convergiu em alcances pela identidade amazônica do Amapá, em sua essência, também pulsa a força de um Piauí que acredita na possibilidade de ir além quase que como uma desobediência de existência a condição de menor valor e invisibilidade que a ele—território e povo piauiense—também é reservada. Ranços do colonialismo? Ranço do colonialismo!

Nesse instante, palavras do Piauí me vêm aleatoriamente à mente, representando pessoas que me atravessaram nessa jornada do cais ao porto: do Piauí ao Amapá; esperança, esperançar, verbo, desobedecer, aninhar, desobediência, envolvimento, coragem. Palavras da Amazônia: chegada, cura, um dia após o outro, encantamento, rio, persistência, água. Também me vêm momentos. Representações amazônicas de pessoas que mantêm seu amor e identidade pelas suas origens. Que colhem açaí. Que comem farinha. Que constroem esse país com a máxima aceitação de uma identidade latina americana entranhada aos seus corpos, danças, comidas, risos e ritmos.

Também me vem orgulho de todos aqueles que vieram antes de mim, lá do meu lugar. Do lugar que falta água e sobra esperança, onde pessoas caminharam em solos áridos, sobrevivendo a falta de um tudo: comida, dignidade humana, saúde. A andar país *Brasis* em bandos, em busca de sobrevivência. A mudarem de região em busca de sustento, sendo crias de mãe solo, sem ser citados pelos seus nomes, no máximo por suas alcunhas nordestinas. A ser chamado de paraíbas em rede nacional por um genocida, sendo desacreditados, deslegitimados, calados. Memórias sobre os fins.

Tento aos fins retomar um academicismo “formal” quanto as companheiras de jornada (autoras, pensadoras, colaboradoras em falares cotidianos, etc.). É aí que penso que talvez esse texto dissertativo—por elas—seja de uma desobediência epistêmica sem precedentes. Seja alvo de ataques através de esvaziamento de conceitos sobre lugar de fala (RIBEIRO, 2016). Seja uma afronta a uma forma de fazer ciência predominantemente eurocentrada, onde o uso da primeira pessoa, a escolha do método narrativo, a priorização da subjetividade e a não primazia de

citação de teóricos europeus e estadunidenses possa ser motivo de descrença das potencialidades de seu todo, de suas componentes, ou mesmo de sua sobrevivência, ao futuro, por alguns, ainda que intrínseca a ele exista as marcas de um tempo: 2020.

Tempos 2020. Início de nova década. Pandemia de COVID-19. Apagão no Amapá. Luta contra o assédio moral. Sobrevivência a solidão. Encontros. Desembarque de Dione. Perda material de Marilda. Cura de Rejane. Falta de comunicação. Embarque de Sônia. Curamento. Resistência. Resiliência. Seguir. Construir. Navegar. Perda de Sueli. Luto. Honraria. Embarque de Rossana. Não linearidade. Continuar. A vida. Volto às palavras. Traço a trajetória deste texto dissertativo poético acadêmico terapêutico agora por elas. Como se fossem portos com chegadas e partidas. Como se fosse a vida. Saio mais uma vez do academicismo “formal” para, em tentativa poética, introduzir meus fins em projetar “Entre conversas e memórias: mulheres da Amazônia tucuju narram suas histórias” enquanto mais que “acadêmico”. Mas? Mas! Mais que isso; enquanto representação da esperança cotidiana de lutar pelo que se acredita: a não perda da essência humana.

Sinto dizer que esse texto dissertativo se propõe a não precisar conclusões sobre as pessoas diretamente envolvidas nele, porque não há como se limitar os caminhos que João, Sueli, Rejane, Marilda e Sônia ainda terão a percorrer no futuro, nem quantas batalhas encamparão, nem quantas marés altas enfrentarão por desobedecerem a uma estruturação social que os elegem enquanto “outros” da modernidade. Nem o quanto ainda terão que romper, o quanto ainda terá que sarar, que curar, que legitimar, que fazer, que vibrar, que empolgar, seja enquanto indivíduos; seja enquanto grupos por suas interseccionalidades; seja enquanto memórias, retratos, ensinamentos, teorias, lembranças, exemplo de trajetórias pós vida não terrena (*in memoriam*: Marilda e Sueli).

Ancorado nas margens do Amazonas: infinitude—oceano—horizonte. De onde vislumbro fins em porto último. Sob frenesi de encantamento e exaltação pelas trajetórias junto a Marilda, Rejane e Sônia, que embarcaram junto a mim e Sueli a contar sobre suas vidas por seus olhares amazônicos tucujus; que tanto nos ensinaram sobre enfrentamento de opressões, produção de resistências e combate as colonialidades do ser, saber e poder; que do alto de seus memoriosos anos de vida puderam representar tantas outras mulheres latinas brasileiras, a partir do que as une a tantas outras: suas interseccionalidades de gênero, raça, classe e territorialidade amazônica. Ecoar, ecoar, ecoar.

Ciente de que dizer obrigado a elas, mais uma vez, pode parecer repetitivo — apesar de não exagerado—por (in) conclusões sobre o amanhã e fins comuns—contrários a tudo que advenha do colonialismo—faço uma convocatória ao fechar, a fim de que possamos—todos

nós—assumir compromissos anticoloniais rumo a um projeto coletivo de nação que seja contrário a todos os males e inferioridades produzidos pelo projeto colonial moderno europeu. Sejamos não modernos. Almejemos mais envolvimento e menos desenvolvimentos (como clamava Sueli). Tenhamos as trajetórias de Marilda, Rejane e Sonia como caminhos para novas possibilidades de ser, saber e poder; e mais empatia para com os nossos; e mais atenção para com ao redor; também amemos, e lutemos, e amemos mais. Por fins: preciso um ponto final. Se aqui você chegou, aprofunde-se, planeje rotas e/ou navegue rumo a nós-*Brasis*-outros. Eu, Marilda, Rejane, Sueli e Sônia agradecemos.

REFERÊNCIAS:

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. 1ª edição. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural**. 1ª edição. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Pólen, 2019.

AMARANTOS, G. Publicação via Twitter, 06 de novembro de 2020. Disponível em: <http://encurtador.com.br/dwDSZ>

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia**. Ensaios Filosóficos, Volume XIV– Dezembro/2016.

BARROS, Manoel. **O apanhador de desperdícios**. Poema, 2020. https://www.pensador.com/melhores_poemas_de_manoel_de_barros/

BASTOS, Ronaldo; GUEDES, Alberto de Castro. **Amor de Índio**. Interprete: Beto Guedes. Álbum 50 anos – ao Vivo, 2005

BAUER, Martin W e GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som : um manual pratico**; tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BLANC, A. TAPAJÓS, M. **Querelas do Brasil**. Intérprete: Elis Regina. Álbum Transversal do Tempo. Philips, 1978.

BECKER, Bertha K. **Geopolítica da Amazônia**. Estudos Avançados. nº 19, volume 53, São Paulo, 2005.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** 1ª edição. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 1ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Editora Bertrand Brasil, 1987.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. São Paulo, 2011. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero>. Acesso em 07/08/2021.

CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CESAIRE Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1ª edição. Lisboa (Portugal): Livraria Sá da Costa, 1978.

CLANDININ, D. Jean. CONELLY, F. Michael. **Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa**. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, MARILDA S.; ENTREVISTA PRESENCIAL, para a dissertação Entre Conversas e Memórias: Mulheres da Amazônia Tucuju narram Suas Histórias, 28 DE JANEIRO DE 2021. Entrevistador: João Paulo Silva.

CRENSHAW, Kimberle. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. Revista Estudos Feministas, nº1. Universidade Católica de Salvador, 2002.

DAVIS, Angela. **Uma autobiografia**. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. **Mulheres, cultura e política**. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Mulheres, raça e classe**. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEUS, Zélia Amador de. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. Descolonizar #negritude. Sesc Boulevard, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BBzEfKmkS5g&t=1259s>. Acesso em 01 de maio de 2022.

_____. **Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros nas universidades**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças**. Trabalho apresentado no colóquio internacional formação, pesquisa e edição feministas na Universidade: Brasil, França e Quebec, Rio de Janeiro, 1994. Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto/ Angela Arruda... [et al.]; organização Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

DINIZ, Débora. **Ética na pesquisa em ciências humanas - novos desafios**. Revista Ciência & Saúde Coletiva, 13(2):417-426, Editora da Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander

(org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.55-70. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Universidade Nacional de Brasília (UNB). Brasília, 2015.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Editora Edufba, 2008

FILHO, Edinaldo Pereira Nunes. **Amazônia, Amapá: escritos de História**. Org. Oliveira, Augusto; org. Rodrigues, Randolfe. Belém: Paka-Tatu, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 28ª edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **As regularidades discursivas** in: FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FREITAS, Kênia. MESSIAS, José. **O futuro será negro ou não será: afrofuturismo versus afropessimismo – as distopias do presente**. Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual, ISSN 1862-9550, nº 17, 2018.

GENTIL, KEILA. https://www.instagram.com/p/B_VVSfEJ4dQ/. Instagram: @tremekeila, publicado em 23 de abril de 2020. Acesso em 28 de abril de 2020.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Rev. TB. Rio de Janeiro, 92/93; 47/68, jan-jun., 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Anuário, Ciências Sociais hoje; Anpocs, 1984. Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto/ Angela Arruda... [et al.]; organização Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Karl-heinz efken. 2ª edição. Editora Vozes, Petrópolis, 1992.

HOOKS, Bell. **Intelectuais negras**. Revista Estudos Feministas, nº2. Florianópolis, Brasil., 1995.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras.** Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos; 15ª edição, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Panorama do Estado do Amapá.** Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/panorama>. Consultado em 06 de agosto de 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA. **Verbete: Karipuna.** Disponível em: <https://institutoiepe.org.br/areas-de-atuacao/povos-e-populacoes/povo-karipuna/> Último acesso: 17 oct 2022

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA. **Verbete: Wajãpis.** Disponível em: https://institutoiepe.org.br/povos_indigenas/wajapi/ Último acesso: 17 oct 2022.

IPHAN. **MARABAIXO.** Iphan, Brasília, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941>. Acesso em 09 de setembro de 2021.

IPHAN. **PATRIMÔNIO material** – Ap. Iphan – Amapá, Brasília, Brasil, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/ap/pagina/detalhes/522>. Acesso em 01 de setembro de 2021.

JEANJACQUE, SÔNIA. **ENTREVISTA CONCEDIDA POR VIDEOCHAMADA** para a dissertação *Entre Conversas e Memórias: Mulheres da Amazônia Tucuju narram Suas Histórias*, 28 DE JANEIRO DE 2021. Entrevistador: João Paulo Silva.

JESUS, Carolina de. **Quarto de despejo.** 10ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2019.

JUSTIÇA NO AR. João Paulo da Silva é entrevistado no Programa JUSTIÇA NO AR. <https://www.facebook.com/tjap.oficial/videos/jo%C3%A3o-paulo-da-silva-%C3%A9-entrevistado-no-programa-justi%C3%A7a-no-ar-acompanhe-ao-vivo/2757261350984486/>

KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação – episódios de racismo cotidiano.** Tradução Jess Oliveira. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Anuário Antropológico, 28(1), 251-290. Rio de Janeiro (RJ): Templo Brasileiro, 2004. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>, acesso em 25 de agosto de 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** 4. Ed; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUNA, Luedji. **Um corpo no mundo.** Álbum Um corpo no mundo 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V-G7LC6QzTA>. Acesso em 13/10/2021.

LYRA FILHO, Roberto. **Pesquisa em que direito?** Brasília: NAIR, 1984.

MARX, Karl. **O capital – crítica de economia política.** Coleção a obra prima de cada autor, 3ª reimpressão, São Paulo, 1996.

MARTINS, Tami. **Porque o Amapá está no escuro**. Salvador, BA, 18 de novembro de 2020. Instagram: @tamimartinss. Disponível em: https://www.instagram.com/tv/CHvA0eppEvE/?utm_source=ig_web_copy_link . Acesso em 14 de maio de 2021.

MBEMBE, Achile. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achile. **“Afropolitanism and Afrofuturism”**. Palestra em vídeo. College de France. Disponível em: <http://www.college-de-france.fr/site/en-alain-mabanckou/symposium-2016-05-02-17h30.htm>. Acesso em 07 de maio de 2022.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade - o lado mais escuro da modernidade**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS vol.32, nº.94, São Paulo, 2017. Epub June 22, 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. In: Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, Rio de Janeiro, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. Clacso, 2005.

MULEKA, François. MWABA, Marissol. **Notícias de Salvador**. Interprete: Luedji Luna. Oxalá Produções, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=agZoVVuokMw>

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo: um conceito científico histórico-social**. In: O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. 2. ed. Brasília / Rio de Janeiro: Fundação Palmares / OR Editor Produtor, 2002, p. 269-274

NASCIMENTO, Beatriz. **A mulher negra e o amor**. Jornal Maioria Falante, nº 17, FEV/MAR 1990, p.3. Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto/Angela Arruda... [et al.]; organização Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

PEREZ, G. **A Força do Querer**. Telenovela. 172 capítulos. Direção: Carla Mendonça. Rio de Janeiro, Rede Globo, 2017.

PESSOA, Fernando. **Poesias**. São Paulo: L&PM Pocket, 1997.

PRADO, Adelia. Trem de ferro. Poema, 2011. <https://www.pensador.com/frase/MTYyMjAy/>

PRADO, Guilherme do Val Toledo; SOLIGO, Rosaura; SIMAS, Vanessa França. **Pesquisa narrativa em três dimensões**. VI CIPA - Congresso Internacional de Pesquisa (Auto)biográfica – Modos de Viver, Narrar e Guardar. Rio de Janeiro, RJ: 2014.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. 1ª edição. São Paulo: Editora Nós, 2017

PINTO, Rennan Freitas. **A viagem das ideias**. Estudos Avançados. nº 19, volume 53, São Paulo, 2005.

QUEBRADA, Linn da. *Serei A* ft. Liniker. Álbum Pajubá 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VyrQPjG0bbY>. Acesso em 20/08/2021.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. Clacso, 2005.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social.** Epistemologias do Sul/Org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Coimbra (Portugal): Editora Almedina, 2009.

QUIJANO, Anibal. "**Colonialidad y Modernidad-racionalidad**". In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados.** Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, pp. 437-449. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, 1992.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala.** 1ª edição. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** 1ª edição. São Paulo (SP): Companhia das letras, 2018.

RODA DE CAPOEIRA. Iphan, Brasília, Brasil, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66> . Acesso em 09 de setembro de 2021.

SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território.** Revista Geographia, Ano 1. n. 1, p. 7-13, Rio de Janeiro, 1999.

SANTOS, Milton. **Espaço e método.** São Paulo: Editora Nobel, 1985.

SENA, J. Afrocentrismo Amazônida? comentários teóricos a partir do cruzo. **Revista Sentidos da Cultura.** V.08 N.14 jan./jul., 2021.

SOARES, REJANE **em entrevista concedida por videochamada em 12 de janeiro de 2021** para a dissertação *Entre Conversas e Memórias: Mulheres da Amazônia Tucuju narram Suas Histórias*, 28 DE JANEIRO DE 2021. Entrevistador: João Paulo Silva.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues. **Fala da @professorasuelipsol no Show da Resistência desse sábado (1).** Teresina, PI, 02 de novembro de 2019. Instagram: @ocorrediarior. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/B4X1pBeDZMY/> . Acesso em 18 de agosto de 2021.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues. **Vivências constituintes: sujeitos desconstitucionalizados.** 1ª edição. Teresina (PI): Editora Avante Garde, 2021.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues; SILVA, Mairton Celestino. (Orgs). **Dossiê Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta pelo direito.** Teresina: EDUFPI, 2017.

SOUZA, Marcio. **Amazônia e Modernidade.** Revista Estudos Avançados, Volume 16, n. 45, p. 31 -36, São Paulo, 2002

SOUZA, Marcio. **Afinal, quem é mais moderno neste país.** Revista Estudos Avançados, Volume 19, n. 53, p. 87 -96, São Paulo, 2005.

SUGUIO, K. & M. G. TESSLER. **Planícies de cordões litorâneos quaternários do Brasil: origem e nomenclatura.** In: L. D. LACERDA et al. (Org). Restingas: origem, estrutura e processos: 15-25. CEUFF, Niterói, 1984.

TEIXEIRA, Anna Gabriela. **O que é o afrofuturismo.** Preta, nerd e burning hell. Blog virtual, 02 de agosto de 2018. Disponível em: <http://www.pretaenerd.com.br/2018/08/o-que-e-afrofuturismo.h> . Acesso em 14 de abril de 2020.

TILLY, Charles. **Itinerários em análises sociais.** Tradução de Alexandre Morales. Revista de Sociologia da USP, v. 16, n. 2, pp. 299-302, novembro de 2004.

VELOSO, C. E. **Cajuína.** Cinema Transcendental/A Outra Banda da Terra. Produção Universal Music Projeto e reedição dirigidos por Charles Gavin, Rio de Janeiro: Polygram, 1979.

VIEIRA, Ivânia Maria Carneiro. **Lugar de mulher: a participação da indígena nos movimentos feministas e indígenas do Estado do Amazonas.** Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.

VIDEIRA, Piedade Lino. **O marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afro-amapaenses.** Revista Palmares, Cultura Afro-Brasileira, Ano X, Edição 08, novembro, Brasília, DF, 2014.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense.** Fortaleza: Edições UFC, 2009.

WALSH, Catherine. **Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos.** 1ª edición: Querétaro, México: Editora copyleft, 2014.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir.** Série pensamento decolonial. Editora Catherine Walsh , México: Editora copyleft, 2014.

WARAT, Luis Alberto. **A Fantasia jurídica da igualdade: Democracia e direitos humanos numa pragmática da singularidade.** Revista nº. 24. Setembro de 1992 – p. 36-54. BuscaLegis.ccj.ufscbr)

ANEXOS

ANEXO – 1

ROTEIRO DA ENTREVISTA

- 1 – Nascimento
- 2 – Infância na Amazônia
- 3 – Crescimento e processos educacionais
- 4 – Relacionamentos sociais, afetivos e constituição familiar
- 5 – Trajetória profissional
- 6 – Ancestralidade e aspectos culturais correlacionados à raça e a territorialidade amazônica
- 7 – Subalternidades vividas a partir dos marcadores identitários de gênero, raça, classe e territorialidade
- 8 – Resistências às subalternizações enfrentadas durante a vida
- 9 – Visão de futuro

ANEXO – 2**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA HUMANA
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a),

Você está sendo convidado (a) a participar como voluntário (a) de uma pesquisa denominada **“Entre conversas e memórias mulheres da Amazônia tucuju narram suas histórias”**. Esta pesquisa está sob a responsabilidade do pesquisador **João Paulo da Silva**, Mestrando do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí e tem como objetivo desenvolver um estudo que vise analisar em que medida a territorialidade amazônica em conjunto com marcadores identitários de gênero, raça e classe atravessam a história de vida de mulheres afro-indígenas tucuju. Esta pesquisa tem por finalidade verificar através da interseccionalidade como as opressões da ordem de gênero, raça e classe são construídas a partir de uma formação histórico-social-cultural individual dentro de um espaço territorial específico da Amazônia: o Estado do Amapá. O desenvolvimento do estudo ampliará a visibilidade àquelas que residem na Amazônia litorânea localizada no Estado do Amapá, trazendo uma perspectiva não estereotipada daqueles (as) que vivem no espaço urbano da capital do Amapá, para além de uma realidade imaginada pela maioria dos nacionais de que os habitantes da Amazônia brasileira vivem em meio à floresta ou às margens de rios. Além disso, visa o estudo apresentar as particularidades cotidianas presentes nas mulheres amazônicas tucujus que possuem ancestralidade negra e/ou indígena, como também as subalternidades por elas enfrentadas durante suas trajetórias de vida. Em diapasão, é de extrema valia a produção científica e difusão de conhecimento sobre território específico da nossa nação, localidade essa permeada de história e ancestralidade sobre a formação do povo brasileiro junto ao resgate da identidade dos povos originários. Neste sentido, solicitamos sua colaboração mediante a assinatura desse termo. Este documento, chamado Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), visa assegurar seus direitos como participante. Após seu consentimento, assine todas as páginas e ao final desse documento que está em duas vias. O mesmo, também será assinado pelo pesquisador em todas as páginas, ficando uma via com você participante da pesquisa e outra com o pesquisador. Por favor, leia com atenção e calma, aproveite para esclarecer todas as suas dúvidas. Se houver perguntas antes ou mesmo depois de indicar sua concordância, você poderá esclarecê-las com o pesquisador responsável pela pesquisa através do seguinte telefone: João Paulo da Silva/ (86) 9 9915-8239. Se mesmo assim, as dúvidas ainda persistirem você pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFPI, que acompanha e analisam as pesquisas científicas que envolvem seres humanos, no Campus Universitário Ministro Petrônio Portella, Bairro Ininga, Teresina-PI, telefone (86) 3237-2332, e-mail: cep.ufpi@ufpi.br; no horário de atendimento ao público, segunda a sexta, manhã: 08h00 às

12h00 e a tarde: 14h00 às 18h00. Se preferir, pode levar este Termo para casa e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Esclarecemos mais uma vez que sua participação é voluntária, caso decida não participar ou retirar seu consentimento a qualquer momento da pesquisa, não haverá nenhum tipo de penalização ou prejuízo e o (o) pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento. A pesquisa tem como justificativa produção de conhecimento pensado a partir de um viés decolonial onde as opressões estruturais de gênero, raça, classe e territorialidade são imprescindíveis para se falar sobre um (a) humano (a) concreto, atravessado por particularidades específicas dos marcadores identitários anteriormente citados. A coleta de dados ocorrerá por intermédio de entrevista aberta, com utilização do recurso história de vida, com roteiro pré-definido das temáticas a serem discutidas. Os depoimentos serão coletados através de gravador de voz. As narrativas serão conduzidas pelas entrevistadas, a partir de temáticas que percorrerão suas trajetórias de vida. Não haverá riscos físicos nem morais, uma vez que serão mantidos em sigilo os dados confidenciais coletados e às entrevistadas serão esclarecidos seus direitos ao que confere à confidencialidade e a privacidade das informações por ela fornecidas. As entrevistadas dar-se-á a possibilidade de escolher o lugar ao qual decida ser mais confortável para discorrerem sobre os aspectos de sua vida, atentando-se que ao recinto estejam somente esta e o pesquisador, como forma de garantir o total sigilo das informações prestadas. Em virtude dos temas pré definidos ao roteiro atravessarem questões particulares da vida destas, durante a narrativa, o pesquisador esclarecerá as entrevistadas que qualquer desconforto ou situação que as incomodarem pode ser avisado a qualquer tempo, tendo as entrevistadas total liberdade na designação de intervalos, continuidade, adiamento, divisão do momento em dias distintos e finalização de suas falas. Em caso de ansiedade ou forte emoção apresentada pelas entrevistadas ao tempo da coleta de dados, fica o pesquisador vinculado a perguntar se há confortabilidade para continuidade do processo, se a mesma deseja remarcação do ato, além de reiterar que a qualquer tempo a mesma possui a liberdade de desistir do processo. As intervenções do pesquisador ocorrerão de forma mínima ao tempo da escuta, com atenção constante sobre o bem estar da entrevistada, tentando tornar o clima da coleta de dados o mais agradável possível. A forma da coleta de dados será decidido pelas entrevistadas. Se ocorrer na modalidade presencial, será disponibilizado pelo pesquisador álcool em gel, uso de máscaras e distanciamento de 1,5 metros em virtude da pandemia de COVID – 19. Se ocorrer por videoconferência, será prestado todos os esclarecimentos pelo pesquisador quanto ao uso das tecnologias e plataformas virtuais de videoconferência para captação de som e vídeo. Será também explicitado a entrevistada a função social ao qual o estudo em comento pretende desenvolver. Assim, esclarece-se que os benefícios da pesquisa consistem em dialogar sobre a colonialidade do ser, saber e poder a visão do colonizado. Trazer visibilidade ao território amazônico do Amapá, quebrando preconceitos e estereótipos sobre os componentes das cidades da Amazônia. Apresentar uma Amazônia negra que carrega traços de resistência contra a colonização. Contribuir na luta antirracista ao trabalhar temática que prioriza o protagonismo negro e indígena. Produzir conhecimento que priorize os saberes regionais e valorizar território brasileiro pouco conhecido à realidade nacional.

Os resultados obtidos nesta pesquisa serão utilizados para fins acadêmico-científicos (divulgação em revistas e em eventos científicos) e os pesquisadores se comprometem a manter o sigilo e identidade anônima, como estabelecem as Resoluções do Conselho Nacional de Saúde nº. 466/2012 e 510/2016 e a Norma Operacional 01 de 2013 do Conselho Nacional de Saúde,

que tratam de normas regulamentadoras de pesquisas que envolvem seres humanos. E você terá livre acesso as todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo, bem como lhe é garantido acesso aos seus resultados.

Esclareço ainda que você não terá nenhum custo com a pesquisa, e caso haja por qualquer motivo, asseguramos que você será devidamente ressarcido. Não haverá nenhum tipo de pagamento por sua participação, ela é voluntária. Caso ocorra algum dano comprovadamente decorrente de sua participação neste estudo você poderá ser indenizado conforme determina a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, bem como lhe será garantido a assistência integral.

Após os devidos esclarecimentos e estando ciente de acordo com os que me foi exposto, Eu ---
----- declaro que aceito participar desta pesquisa, dando pleno consentimento para uso das informações por mim prestadas. Para tanto, assino este consentimento em duas vias, rubrico todas as páginas e fico com a posse de uma delas.

Preencher quando necessário

- () Autorizo a captação de imagem e voz por meio de gravação, filmagem e/ou fotos;
- () Não autorizo a captação de imagem e voz por meio de gravação e/ou filmagem.
- () Autorizo apenas a captação de voz por meio da gravação;

Local e data: _____

Assinatura do Participante

João Paulo da Silva
CPF 01661090370