

Afrocentrismo Amazônida? comentários teóricos a partir do *cruzo*

Amazonian Afrocentrism? theoretical comments from the *cruzo*

José Sena

Museu Paraense Emílio Goeldi (PPGDS/MPEG/CAPES)

Belém/PA- Brasil

Resumo: O presente debate ensaia reflexões sobre uma visada afrocentrada desde as experiências amazônidas do que seja ser negro/a. Crítica a visões essencialistas, biologicistas e eurocêtricas, a proposta é provocar desconfortos reflexivos sobre *os cruzos* que produzem as possibilidades de agência de pessoas negras amazônidas. Pensar essas negritudes faz parte do projeto político antirracista que, orientado por uma visada contracolonial (SANTOS, 2015) e exusíaca (RUFINO, 2019), tensiona uma agenda de estudos sobre raça que paute o protagonismo de sujeitos afrodescendentes em territórios duramente violentados pelo processo colonial.

Palavras chave: afrocentrismo; Amazônia oriental; raça; contracolonialidade; *cruzo*.

Abstract: This debate rehearses reflections on an Afro-centered perspective from the Amazonian experiences of what it means to be black. Criticizing essentialist, biologicist and Eurocentric views, the proposal is to provoke reflexive discomfort about the crosses that produce the possibilities of agency of black Amazonian people. Thinking about these negritudes is part of the anti-racist political project that, guided by a countercolonial (SANTOS, 2015) and exusiac (RUFINO, 2019) approach, tensions an agenda of studies on race that guides the protagonism of Afro-descendant subjects in territories harshly violated by the colonial process.

Keywords: Afrocentrism; eastern amazon; race; countercoloniality; *cruzo*.

Introdução

Já faz pelo menos um século⁴⁹ que ser **sujeito da condição racial/negra** tem sofrido um importante deslocamento por meio do qual cada vez mais vemos nascer **sujeitos da negritude**. Foi o nosso mais velho Aime Cesárie que, ao criar o termo negritude, nomeou e inscreveu em discurso diferentes movimentos que buscavam agregar uma nova condição ao ser africano/afrodescendente para além do olhar ocidental euroamericano e da cruel história colonial.

Os efeitos desse deslocamento, seguindo o fluxo do trânsito atlântico, têm sido o elo fundamental na construção de uma consciência negra que rompe com a dependência do sujeito negro/racializado ser sempre o outro em relação ao ser branco. O martinicano Franz Fanon (1968; 2008) foi um dos defensores fundamentais do rompimento dessa dependência subjetivante que tanto violenta/ou africanos/afrodescendentes. O camaronês Achille Mbembe (2018) figurou esses dois momentos como *consciência ocidental do negro* e *consciência negra do negro*, para tensionar a razão negra em devir neste início de século XXI.

Esse debate, já secular, embora urgentemente contemporâneo, interpela muitos/as de nós, sujeitos/as racializados/as, a se pensar na relação com nossas afrodescendências. Se engajar nessa reflexão, que para muitos/as inicia desde a infância e segue a vida toda a depender dos racismos vividos, e que relembram constantemente o que seja ser sujeito da condição negra/racial, é fundamental quando então vamos consolidando mais e mais nossa negritude. Nesse fluxo, (afro)territorializar⁵⁰ o debate passa a ser demanda crucial, uma vez que a diáspora negra africana, tal qual a própria modernidade, sofreu um processo complexo de refração⁵¹ constituindo com seus feixes de luz negra processos socioculturais densos ao se encruzilharem com as demandas locais.

Com esse entendimento em vista, uma série de inquietações anima o debate em torno “do que seja ser negro/a” em contextos Amazônicos, quando, por exemplo, consideramos a radicalidade da presença dos povos originários na região. Assim, este texto é uma resposta

⁴⁹ Conforme aprofundo ao longo do texto, estou considerando que “ser sujeito da condição negra” é uma invenção da colonialidade eurocêntrica que busca produzir a raça e o negro como inferiores, não humanos.

⁵⁰ Conforme Raffestin (1980), territorializar o espaço é ocupá-lo de signos, significações, sujeitos e práticas, “é ocupá-lo performativamente, produzi-lo em relações de saber-poder-subjetividade. A territorialidade é entendida neste texto como um modo de sentir e constituir pertencimento e valor social no território” (SENA, 2021b, no prelo). Agrego a tal entendimento o conceito de afroterritorialidade conforme debatido por Melo (2019), pensando nos códigos e rituais que constituem certos espaços com elementos da cultura africana.

⁵¹ Da mesma maneira que a modernidade chega aos territórios do interior da Amazônia, constituindo modos diferenciados de semiotização e experimentação do moderno (ver Sena Filho, 2013), as africanidades em diáspora também constituem modos diferenciados de semiotização e experimentação da raça e do ser negro/a.

inconclusa e inacabada sobre a construção de **negritudes amazônidas**⁵² que de diferentes modos atravessam e constituem corpos e subjetividades racializadas da região.

Antes de iniciar os comentários reflexivos que compõe este texto, preciso ainda destacar que para pensar a questão racial em territórios Amazônicos tenho partido das diferentes formas de nomeação e autonegação de sujeitos/as racializados/as na região. Constituindo a diversidade de povos do interior⁵³ da Amazônia, tenho problematizado as populações cabokas⁵⁴ (SENA, 2021a; 2021b; 2021c), considerando que se trata de populações fundamentalmente afrodescendentes e/ou descendentes indígenas.

Desse modo, me posiciono como um caboko pesquisador que tem iniciado um movimento de enfrentar questões em torno da negritude nas Amazônia, especialmente em territórios de sua porção Oriental⁵⁵. Posicionar esse olhar akabokado diz respeito ao reconhecimento do lugar do cruzo (RUFINO, 2019) de onde olho para categorias raciais como afro e indígena e suas formas de (re)produção das visões de mundo, crenças e sociabilidades em territórios amazônicos.

Conforme expus na palestra “Negros/as da Terra, Negros/as da diáspora”⁵⁶, apresentada no Café Com Ciência do Museu Paraense Emílio Goeldi, ser sujeito da condição negra/racial é uma produção histórica que atravessa a construção da modernidade/colonialidade, e que deságua neste tempo presente com importantes efeitos nas nossas formas de pertencer e vivenciar nossa experiência sociocultural, corporal, identitária e político-territorial.

Assim, ao pontuar alguns aspectos da história que nos forja sujeitos da condição negra/racial, a proposta é iniciar a reflexão sobre **como temos nos constituído sujeitos da negritude em contextos amazônicos, mobilizando a provocação sobre um “afrocentrismo amazônida”**. Ao articular uma visada afrocêntrica (ASANTE, 1980) a uma perspectiva contracolonial (SANTOS, 2015), esse exercício reflexivo implica enfrentar

⁵² Amazônida com “d”, ao invés de amazônica, para marcar a condição subjetiva dessa categoria quando me refiro aos sujeitos da Amazônia.

⁵³ Podemos considerar também as populações periféricas racializadas das grandes cidades amazônicas.

⁵⁴ Caboka sem “L” para diferenciar de cabocla. Para além de uma distinção fonética/fonológica, busco, num exercício de *différance* (DERRIDA, 1972; SENA, 2020; SENA, 2021b), diferir e deslocar esse entendimento quando identifico e ratifico o uso nativo do termo sem “L”. Além disso, pesquisas sobre migrações internas das populações afrodescendentes em territórios amazônicos apontam para uma alteração sociocultural relevante na construção do caboko ao longo do século XX que altera a lógica do discurso da mestiçagem produzido pela política eugênica das três raças do início do século passado, em que o entendimento de caboclo (branco + indígena) passa a caboko (sujeito da condição afro e/ou indígena). Destaco, ainda, que estou chamando populações cabokas, neste texto, todas as populações tradicionais racializadas do interior ou da periferia da Amazônia Oriental, à exceção dos indígenas aldeados.

⁵⁵ Tenho me esforçado em utilizar os nomes que caracterizam as diferentes regiões da Amazônia no intento de confrontar a generalização colonizadora e subalternizante que historicamente insiste em apagar a diversidade humana, cultural, política, socioeconômica desse vasto território. Na Amazônia Oriental, composta pelos estados do Maranhão, Amapá, Tocantins, Mato Grosso e Pará, tenho me dedicado especialmente em contextos paraenses, como a Amazônia Atlântica, Amazônia Marajoara e a Amazônia Araguaia-Tocantina.

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4IehCikT-Pk> Acesso em: 21.05.2021.

noções essencialistas ou da mestiçagem eugenista que tendem a apagar nossa condição sociocultural e política fundamental: que somos afrodescendentes, indígenas, descendentes indígenas ou descendentes afro-indígenas, ou nunca fomos.

De sujeitos da condição negra/racial a sujeitos da negritude: algumas questões pontuais

Vivemos um momento importante para a crítica da colonialidade, especialmente quando entramos em definitivo no século XXI, um século de saída marcado por uma série de problemáticas em escala global, como a pandemia da covid-19, e que nos confronta localmente pondo em evidência disparidades e problemas sociais que são estruturantes da nossa sociedade neoliberal. Nesse sentido, não é banal, nem por acaso, que as pessoas mais afetadas pela pandemia sejam as produzidas pela colonialidade como racializadas, ou seja, no caso brasileiro, as afrodescendentes, indígenas e descendentes indígenas.

Essa constatação nos convoca à reflexão sobre como sujeitos da condição negra/racial têm sido produzidos como o “outro”, ainda no século XXI. Se é verdade que do ponto de vista da Antropologia e das Ciências Humanas essa relação com a categoria “outro” tem se transformado radicalmente, quando ao longo do século XX passamos a desconfiar e questionar a condição da alteridade, também podemos observar as mudanças estratégicas do poder hegemônico, do capitalismo e do neoliberalismo, em nos manter sujeitos/as racializados/as, nos manter no lugar de sujeitos/as negros/as nos termos de uma condição subalternizante.

Como bem sabemos, e nos relembra Luiz Rufino (2019), essa história começa com a *marafunda* ou *carrego colonial* trazido do outro lado do atlântico. Esse carrego vai ganhar materialidade sistêmica (pensando aqui o sistema econômico e a divisão social do trabalho), discursiva, corporal, subjetiva ao longo dos séculos XVI ao XX e que se arrasta e atualiza neste século XXI. Apesar de que a nomeação negro/a possa pesar de forma mais aguda sobre pessoas afrodescendentes, no caso Brasileiro, busco argumentar que a condição racial e negra seja sinônima quando acompanhamos por mais de 500 anos o genocídio e etnocídio de indígenas e seus descendentes. Os recentes ataques aos Yanomami em Roraima⁵⁷ e o genocídio no Jacarezinho no Rio de Janeiro⁵⁸ não nos deixa esquecer quem são os sujeitos da condição negra/racial neste país.

Segundo Mbembe (2018), a primeira fase desse processo de inscrição do negro em discurso, no século XV/XVI, e que ecoa nos nossos atuais cotidianos, inicia com a **naturalização dos riscos e violências** a que africanos escravizados serão submetidos nessa

⁵⁷ Disponível em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2021-05/indigenas-denunciam-novo-ataque-de-garimpeiros-em-terra-yanomami> Acesso em: 17.05.2021

⁵⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj-rio-de-janeiro/noticia/2021/05/06/tiroteio-deixa-feridos-no-jacarezinho.ghtml> Acesso em: 17.05.2021

primeira fase do capitalismo. Antes da travessia do atlântico, data de 1444 a chegada em Portugal dos primeiros africanos escravizados indicando o início do seu processo de desumanização. É assim que as relações econômicas e a necessidade de mão de obra serão um dos primeiros processos a agregar significação ao substantivo e sujeito negro.

A travessia do atlântico, e o crescente tráfico transatlântico de africanos escravizados, garante ao longo dos séculos seguintes a **universalização da condição negra** que se estenderá às operações de ocupação e exploração territorial. Nesse sentido, Mbembe aponta para uma cumplicidade inédita que ocorrerá entre a economia e a biologia, base fundamental do processo de semiotização/significação da condição negra.

Esses processos de naturalização e universalização também se estenderam aos povos originários das Américas. Conforme aponta Schwartz (2003), “negros da terra” foi como os indígenas foram chamados no século XVI, tendo em vista sua primeira condição de escravos sob domínio dos colonizadores portugueses. Embora esse significado tenha agregado primeiramente aos negros da diáspora, ou negros da guiné, desde o século anterior, o peso da violência racial contra indígenas está marcado na história brasileira pelo ainda atual etnocídio e genocídio de suas populações.

No caso norte americano, por exemplo, essa noção de negro, e sua ligação direta com o sentido de escravo, não-humano, objeto, se aprofundou com o sistema da *plantation*. Entre os anos de 1630 a 1680, especialmente no contexto norte americano, o trabalhador livre, servil e escravo era indiscriminadamente negro, branco e mestiço. Entretanto, um processo segregacionista e racista passará a fundar a sociedade da *plantation* e a inscrição dos negros da diáspora como escravos perpétuos. Dá-se o aprofundamento de uma semiotização desses sujeitos em que a cor e a origem identificarão sua condição. Mbembe (2018) enfatiza que a condição do negro africano na *plantation* acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado. O trauma constantemente revivido da *plantation* na vida cotidiana é debatido pelo trabalho de Grada Kilomba (2009) quando a autora utiliza a *plantation* como metáfora de um sistema atual que insiste em silenciar, amordaçar e subjeter os/as negros/as a condições desumanas.

São muitas as experiências de semiotização depreciativa do negro em diferentes partes do mundo devido ao processo de refração diaspórica mobilizado pelo tráfico de escravos. Nesse sentido, conjugado a exploração da força de trabalho, identificamos a criação da importante categoria “humanidade” na base da universalização do negro como inferior. Conforme explica Quijano,

A relação entre a cultura europeia, chamada também de “ocidental”, e as outras segue sendo uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas a respeito da cultura

européia em uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que, sem dúvida, em diferente intensidade e profundidade segundo os casos. Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados (1992, p. 438).

Essa “colonização do imaginário” condiciona uma ideia de humanidade forjada com a modernidade e sustentada pela colonialidade. Nela se funda a condição racial como um dos suportes às justificações e motivações para hierarquização, exploração e subjugação de um grupo social por outro. A raça é uma criação do ocidente (BOLTON, 1987), assim como o negro, e essa condição tem se aprofundado historicamente nas relações econômicas, passando pelo corpo, pelas relações políticas, até sua inscrição máxima nas visões de mundo, ideologias e modelos epistêmicos para a produção de verdades que nos subjetivam ainda contemporaneamente. Conforme argumenta Mignolo (2008), ao enumerar alguns nós histórico-estruturais que sustentam a lógica da colonialidade, “uma concepção particular do “sujeito moderno”, uma ideia do homem, introduzida no Renascimento europeu, se tornou o modelo para o humano e para a humanidade, e o ponto de referência para a classificação racial e o racismo global” (MIGNOLO, 2017, p. 11-12). Nesse jogo de criação de “ficções úteis” os brancos ocidentais criam a si mesmos ao inventarem, por oposição, sujeitos da condição racial/negra.

Essa *Consciência Ocidental do negro* é forjada, então, em processos de genocídio, escravização, naturalização da condição de objeto, mercadoria e moeda, etnocídio, desumanização e intensa semiotização ou teztualização⁵⁹ (SENA, 2021a) do negro como sendo o outro. Na perspectiva ocidental a razão negra “designa um conjunto tanto de discursos como de práticas, um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2013, p. 61).

É nesses termos que argumento sobre o que tem sido **ser sujeito da condição negra/racial** ainda nos dias de hoje, condição da qual há séculos pessoas negras/racializadas vêm tentando escapar, mas que a violência da colonialidade/modernidade/branquidade, complexamente articulada, tem impedido ou dificultado.

Apesar da longa história de naturalização e universalização dos negros como inferiores e não-humanos, podemos dizer que as populações negras sempre mantiveram

⁵⁹ O teztu com “z” “enquanto construto para ajudar a pensar a questão racial, vai além da tez que nos marca fenotipicamente, é uma investida vertical, que se por um lado inicia na nossa epiderme, ganha complexidades incontornáveis quando invadem o corpo social que somos. É no teztu, tecido em diferentes viagens tez/textuais, que também está marcada a demanda indispensável do debate interseccional sobre a raça” (SENA, 2021a, no prelo).

alguma resistência, que a partir do século XVIII ganhará mais força e condições para requerer sua condição de sujeitos/as da negritude. Assim, os séculos XVIII e XIX serão palco de inúmeras revoltas de escravos, o combate ao tráfico negreiro, as lutas pelos direitos cívicos nos EUA, a fundamental independência do Haiti em 1804 e o fim do *apartheid* na África do Sul, que se estendeu até o final do século XX. Aqui tem relevo o fato de a relação entre escravos e senhores não serem sempre de violência, mas também de negociações. É importante destacar, nesse sentido, que os negros nesse período não foram apenas mão de obra escrava, depois que a Europa foi perdendo a maior parte de suas colônias americanas, devido aos movimentos de independência e revoluções, os afro-ibéricos, que haviam desempenhado papel preponderante na constituição dos impérios ibero-hispânicos, foram também “tripulantes, exploradores, oficiais, colonos, proprietários de terras e, em certos casos, homens livres e senhores de escravos” (MBEMBE, 2018, p. 37).

Foi nesse contexto que a aquisição da tecnologia da escrita pelos negros ampliou a possibilidade de se dizerem e se firmarem sujeitos de sua história. 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. O movimento Pan africanista está na articulação dessa consciência que em sua primeira fase está ligada a um internacionalismo poliglota que será “literário, biográfico, histórico, político”, e que ainda se alimenta das lutas abolicionistas, da resistência ao capitalismo e de situações políticas básicas ligadas à liberdade de construção de uma subjetividade além-branco.

Desse modo, se o movimento pan-africanista em um primeiro momento esteve focado na luta de resistência diante das violências sofridas pelos africanos/afrodescendentes pensando um projeto de libertação, com o seu amadurecimento ao longo do século XX, passará a constituir também um projeto de integração dos africanos e afrodescendentes refratados pela diáspora negra. Embora eu dê ênfase ao termo negritude e sua densidade semiótica e histórica na construção de uma *consciência negra dos negros*, pelas mãos de Aime Cesaire, é preciso destacar que ela é efeito desse denso processo articulado pelo Pan-africanismo e pelas conferências, ações políticas em diferentes partes do mundo em prol dos africanos das Áfricas e da diáspora.

Assim, não posso deixar de mencionar pelos menos alguns dos nomes fundamentais da construção do movimento pan-africanista e que constituíram fases e vertentes da luta pan-africana, compondo sua diversidade ideológica, apesar da visão comum de solidariedade aos africanos e afrodescendentes. Assim, Henry Williams, Du Bois, Booker Washington,

Edward Blyden, Alexander Crummell, Marcus Garvey, George Padmore e Kawame N’Kruma serão expoentes dos diferentes pan-africanismos educacional, econômico, religioso, socialista (BARBOSA, 2012; PAIM, 2014), determinantes na construção dos debates que orientam e fazem emergir sujeitos/as da negritude.

Desse denso processo, rapidamente mencionado, nasce a pauta da negritude na França, como um movimento artístico-literário e político, e que teve como principais nomes Aimé Césaire, Leopold Senghor e Léon Damas. No empenho de valorizar esse sujeito negro, de uma tomada de consciência da civilização africana que transcenda as particularidades étnicas e transnacionais, o movimento de negritude aprofunda esse autovalor em um momento ainda extremamente racista e violento em diferentes partes do mundo (MUNANGA, 2016).

Desse maneira, se reconhecer negro e ter orgulho de sua ancestralidade africana é para Césaire o centro da noção de negritude, que ele reforça em torno de três palavras: identidade (orgulho de ser negro), fidelidade (com sua história ancestral africana) e solidariedade (entre os irmãos negros africanos ou da diáspora). Assim, a contribuição cultural dos negros para a civilização universal se tornou mais enfática com o movimento de negritude francófono.

Esse entendimento é crucial para o debate que mobilizo neste texto, pois pensar negritudes amazônidas demanda esse vínculo em comum com a história africana e da diáspora, as histórias de resistência que vão ser atualizadas nas lutas em territórios específicos, como ocorreu na região Amazônica.

Nesse sentido, preciso mencionar que em território Amazônico, em Belém do Grão Pará, contemporâneo a criação do movimento de negritude pelo nosso mais velho Aime Césaire, Bruno de Menezes, em 1931, com sua obra poética *Batuque*, encarnava em versos e ritmo o ser da negritude, que pela linguagem figurava uma *consciência negra do negro amazônida*. *Avant gard* do modernismo no Brasil, apesar do pouco reconhecimento, Bruno e outros escritores, como Dalcídio Jurandir, movimentaram modos de figurar os negros na Amazônia paraense (FERNANDES, 2010; SANTOS; FURTADO, 2018).

Motivado por essas referências, embora com os olhos voltados para “os agoras”, preciso posicionar a visada afrocêntrica com que opero, para em seguida, articulada a uma visada contracolonial (SANTOS, 2015) e em cruço (RUFINO, 2019), ensaiar e tensionar reflexões sobre o que estou chamando de uma afrocentrismo amazônida.

Afrocentrismo/Afrocentricidade

Podemos considerar o afrocentrismo/afrocentricidade como uma visada epistêmica que decorre dos movimentos políticos e socioculturais que mencionamos anteriormente. O termo foi cunhado pela primeira vez pelo afroamericano Molefi Asante. Fundamentalmente, a afrocentricidade “é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). Aqui, *sujeitos africanos* diz respeito a sujeitos nascidos nas diferentes Áfricas ou descendentes em diásporas em diferentes partes do mundo. E serão africanos afrocentrados aqueles que estão aliançados a uma consciência africana de resistir no mundo colonial há 500 anos. Trata-se de ter consciência social e histórica de onde viemos e como temos permanecido para pensarmos futuros em que nossa visão de mundo também seja relevante. Reforço que não se trata de uma mera resposta que toma como referente o domínio socioepistêmico do eurocentrismo branco, está em pauta assumir um lugar de enunciação, com base nos nossos referentes, diante do apagamento perpetrado pela *marafunda* ou *carrego* que é a colonialidade ocidental (RUFINO, 2019).

Nesse sentido, a afrocentricidade “é a conscientização sobre a agência dos povos africanos”, sendo, precisamente, esse caráter de agência que a diferencia da africanidade, pois “pode-se praticar os usos e costumes dos povos africanos sem por isso ser afrocêntrico” (ASANTE, 2009, p. 94). A categoria da agência é fundamental, pois ela estabelece as condições de exercício de liberdade humana, a condição de ser agente.

Esse entendimento de Asante pode ser articulado ao conceito de agência conforme venho debatendo com base em Butler. *Grosso modo*, a agência em Butler (2010) é a capacidade de ação dos sujeitos diante do poder que os produz e coage, ou seja, é uma ação de dentro de certo regime de forças, mas que excede esse regime (SENA, 2020). Ao refletir sobre a importância da agência para a afrocentricidade, Asante (2009; 2016) destaca a condição de desagência em que os africanos se encontraram ao longo da história colonial, em que destituídos de exercer seu protagonismo em seu próprio mundo, ou seja, coisificados, não poderiam ser agentes, pois não havia possibilidade de agência enquanto condição de exercício da liberdade. Somente quando os africanos saem da condição de objeto, podem então agir de dentro do poder que os coage e constitui, deixando de ser objetos para serem sujeitos.

Com base nesse entendimento fundamental, Asante estabelece cinco princípios mínimos para pautar a afrocentricidade (2009, p. 96):

1) “Interesse pela localização psicológica”: refere-se à condição de se manter sujeito de sua história, cultura etc. “O objetivo do afrocentrista é manter o africano dentro, e no centro, de sua própria história”.

2) “Compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito”: Tendo em vista a excessiva e histórica imposição do ponto de vista eurocêntrico branco sobre os variados assuntos humanos, o afrocentrismo está interessado em saber sempre o que sujeitos africanos têm a dizer.

3) “Defesa dos elementos culturais africanos”: Trata-se de entender os elementos culturais africanos como relevantes à cultura humana, independente do seu nível de validade.

4) “Compromisso com o refinamento léxico”: é fundamental saber como africanos nomeiam as coisas no mundo com base em sua condição de sujeito e de vida. Deve-se considerar a condição êmica de nomear e explicar sua realidade social, política etc.

5) “Compromisso com uma nova narrativa da história da África”: Embora Asante enfatize a história antiga, que está sendo reescrita de uma perspectiva afrocentrada, chamo atenção para a escrita da história do tempo presente, que precisa considerar nossas visões de mundo sobre como a condição africana se atualiza em novos territórios.

Orientado por esses princípios mínimos, preciso negritar que não se trata de uma volta a uma África idealizada. Trazendo entendimentos das experiências vividas em Portugal e no Brasil com sujeitos africanos nascidos em países africanos, é necessário que países colonizados, como o Brasil, entendam que quando se fala em África, além da diversidade sociocultural e política, não se pode perder de vista que nossas referências sobre “o que é ser negro/a nas diferentes Áfricas” são relativamente limitadas quando comparadas as experiências dos próprios africanos lá nascidos. Do mesmo modo, as experiências deles em relação as nossas formas de ser negros/as são muito diferentes.

Com isso, destaco a relevância de se entender que ser afrocentrista e negro não pode cair em essencialismos sobre o que sejam as Áfricas, e os povos lá nascidos, algo muito recorrente em países colonizados que buscam uma identidade essencial, buscam uma suposta “origem”. Se reconhecer afrocentrista e descendente africano, precisa ter em vista as atualizações que o *ser negro/a*, *ser africano/a* sofrem quando entram contato com outras culturas e povos. Torna-se necessário dar conta do processo de refração e encruzilhamento produzido pela diáspora negra em contextos locais. Desse modo, se o afrocentrismo é, portanto, uma visada epistêmica, um modo de abordarmos os fenômenos (ASANTE, 1991; 2009), precisaremos entender como ele se atualiza localmente para pensarmos nossas demandas.

Afrocentrismo Amazônida?

Tomando como ponto de partida experiências e estudos em desenvolvimento nos territórios das Amazônia Atlântica, Marajoara e Araguaia-Tocantina, na Amazônia Oriental, tenho me dedicado a refletir sobre como o “ser africano/a” se atualiza nesses contextos profundamente marcados pela influência indígena, sobretudo. Seríamos menos negros/afrodescendentes por considerarmos que as culturas indígenas constituem o modo como vivemos nossa negritude na região? O que temos a dizer sobre posturas essencialistas que ainda reproduzem o discurso biologicista e eugênico que sustentou o racismo científico do início do século passado, com efeitos nos dias atuais? Se o projeto antirracista visa confrontar a agenda colorista e racista instaurada nos últimos séculos, vitimando pessoas pela cor da pele, como adensar o debate para além da epiderme aprofundando nossas texturas socioculturais?

Ensaando possibilidades teóricas que nos ajudem a debater a negritude na região, pensar um afrocentrismo amazônida é, antes de tudo, uma provocação para pensarmos as peculiaridades do negro nas Amazônia. Nesse sentido, embora seja considerada a dimensão da brancura⁶⁰ nesse *cruso*, o enfoque é pensar politicamente no afrocentrismo e sua atualidade com base nas relações culturais em que populações/subjetividades afrodescendentes sejam protagonistas no debate.

Antes de trazer pontualmente duas perspectivas teóricas que podem nos abrir caminhos em tal reflexão, farei brevemente alguns comentários sobre experiências negras na região e que me levaram a questionar esses limites raciais que recorrentemente reforçam discursos biologicistas e essencialistas do que seja ser negro nas Amazônia.

O primeiro a destacar, decorre da pesquisa de Cruz (2018) sobre comunidades quilombolas o município de Cametá. Após a realização da pesquisa sobre a fala de pesquisadores da região, Cruz identifica marcas linguísticas na fala de quilombolas que poderiam indicar a preservação de alguma língua africana na região, entretanto, após a realização do estudo, a pesquisadora identificou se tratar da Língua Geral Amazônica (LGA). Conforme venho argumentando, a linguagem é protagonista na construção da nossa vida social (SENA, 2020), pensar em comunidades quilombolas falantes de línguas indígenas, indexa aspectos importantes sobre a constituição desse negro amazônida.

⁶⁰ Tenho adotado o termo branquidade (e brancura), ao invés de branquitude, tendo em vista não se tratar de uma relação de oposição a negritude, mas sim, de aproximação a colonialidade. Branquidade é uma categoria do dispositivo racial que, dentro do sistema da colonialidade, buscou produzir pessoas brancas europeias e seus modos de vida como civilizados, verdadeiros e normais, menosprezando tudo o que fosse diferente deles. Com base nesse discurso, legitimou a escravização, exploração e extermínio de povos não-brancos: os negros africanos (MBEMBE, 2018) e os ‘indígenas’ brasileiros (SANTOS, 2015). Reforço que não se trata de ter a pele branca, mas de agir subjetivado a um regime racial monológico e eurocentrado.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, ao questionar estudantes e orientandos quilombolas sobre as influências indígenas em suas comunidades, o que vemos emergir é uma série de narrativas que identificam a entrada de indígenas de diferentes etnias nos grupos quilombolas, com efeitos, em alguns casos, no próprio modo de funcionamento do quilombo. Foi por conta dessa percepção que Carmo (2021) desenvolve sua dissertação de mestrado sobre sua avó, uma liderança afroindígena, da comunidade quilombola de Itamoari na Amazônia Atlântica.

Com base nesses breves eventos iniciais, e que considero mais específicos, pois estamos falando de comunidades quilombolas, questiono que tipo de negritude é erguida desses processos cruzados? Quando vemos pautas essencialistas recorrendo a discursos biologicistas raciais, como lidar com a realidade posta pelas práticas vivas em diferentes territórios amazônicos? Nesse sentido, chamo atenção para a centralidade da construção sociocultural do negro amazônida e da importância do **pertencimento racial**. Embora saibamos que o pertencimento é um processo forjado nas trajetórias socioculturais e subjetivas dos sujeitos, sabemos que essas dimensões socioculturais são atravessadas por densas violências epistemicidas que inviabilizam o reconhecimento de muitos de nós sobre nossas histórias e ancestralidades.

Algo que tenho refletido, por exemplo, é sobre como uma pessoa negra retinta, descendente direta de indígenas, é destituída dessa pertença originária pela força com que o racismo colorista e fenotípico incide sobre ela. Esse entendimento me remete a fala de uma colega sobre nunca ter visto “um pataxó se dizer afroindígena”. Essa fala instigou minha reflexão sobre a diferença entre indígenas e afrodescendentes no Brasil. Enquanto ser um/a indígena em terras brasileiras é condicionado pela aldeamento e/ou pelo documento que os legitima como indígenas, os negros brasileiros, todos afrodescendentes, são identificados pela cor, fenótipo e autodeclaração.

Essa diferença é politicamente importante, especialmente, pensando nas questões territoriais, mas aponta para como a condição da negritude brasileira e amazônida é um processo a ser discutido e uma encruzilhada complexa a ser enfrentada. Nesse sentido, destaco, ainda, os indígenas da etnia amanayé. Indígenas de pele negra, os amanayé, conforme relato de um dos sujeitos de minha pesquisa em andamento, enfrentaram dificuldades nessa autofirmação, precisamente pela marcação colorista que os localiza, embora seus modos de vida e organização social sejam inquestionavelmente indígenas.

Trago esses tópicos, em contextos mais específicos, mas meu interesse está nas regiões em que essas misturas são mais sedimentadas e ao mesmo tempo mais problemáticas, devido a força dos discursos essencialistas presentes na mídia, por exemplo, e

que muitas vezes são superficiais e imediatistas, e que sempre reforçam o colorismo racista que ergue a mentalidade racial brasileira e amazônida.

Ao falar como uma caboko, afrodescendente e descendente indígena, mas predominantemente constituído pela cultura negra, argumento que pensar um afrocentrismo amazônida é tensionar a aposta sobre um pertencimento que não apague outras dimensões de nossa verdade ancestral. E por que um afrocentrismo?⁶¹ Considero que a força do pertencimento não deve aniquilar outros aspectos de nossa história racial, ao mesmo tempo que o pertencimento merece ser protagonista nesse processo, pois ele é constitutivo de nossa subjetividade e de nossa autoestima. Outro ponto fundamental, e que considero determinante, é sabermos que o inimigo é o sistema cultural colonial ocidental capitalista heteronormativo a que se impõe como superior, verdadeiro e legítimo.

Um exemplo interessante sobre essa visão, é o que ocorreu com a cultura reggae. Muito presente em algumas regiões da Amazônia Oriental, durante muito tempo foi mal vista, tomada como uma cultura menor ou inferior. Não à toa, os salões de reggae estão presentes nas periferias de grandes e médias cidades e dificilmente fazem parte das festas consideradas “modernas”, de “elite”, “urbanas/cosmopolitas”, ou qualquer outra nomenclatura que a branquidade usa para dizer o que é de “alta cultura” e de “bom tom”.

O mesmo ocorre com as batalhas de rima presentes na cidade de Marabá, a qual tenho dedicado atenção. Nascida da cultura negra e difundida na afrodíaspóra, a cultura *rap* ganha uma atualidade importante no contexto amazônico. Das letras às texturas dos corpos que ocupam os espaços da cidade de Marabá, vemos um processo afroterritorializante que também constitui uma política de visibilidade negra. Corpos e performances negras, cruzados nos rostos e texturas indígenas, indexam potencialidades reflexivas sobre um afrocentrismo amazônida que abraça seu cruzo, e que se alia com uma visada contra colonial e que celebra a convivência do diverso.

Esses cruzos que mencionei pontualmente, se estendem de modo fundamental nas religiões de matriz africana. Fios de contas, roupas brancas, oferendas nas encruzilhadas, asés e mandingas também constituem processos afroterritoriais que confrontam a estrutura eurocêntrica que ainda orienta a visão de mundo de muitos/as sobre as manifestações religiosas africanas e indígenas. A relevância dessas atitudes de ocupar os espaços com os símbolos de candomblé e umbanda, por exemplo, é rapidamente confirmada nos olhares de julgamento ou surpresa quando uma pessoa de asé entra nos espaços, ainda, infelizmente,

⁶¹ Embora o enfoque seja afrocêntrico, sinalizo a importância de se realizar um debate que considere a centralidade cultural indígena e descendente indígena, na qual essa outra perspectiva não desconsidere as influências africanas no contexto amazônico.

desacostumados de negritudes (ver SENA; MENDES, 2020; SENA; SILVA; SOUSA, 2021).

É desse modo que a perspectiva teórica da contracolonialidade, elaborada pelo quilombola Nêgo Bispo (2015), se torna chave importante para o debate. Ao partir de experiências com a luta política em sua comunidade rural no estado do Piauí, Nêgo apresenta uma cosmovisão que evidencia a diferença entre modelos de visão de mundo ocidentais e de povos contra colonizadores. Partindo de uma profunda crítica a) aos princípios da religião cristã que autoriza ao longo dos séculos a subjugação e extermínio dos que eles denominam pagãos, e b) ao modo como o Estado brasileiro, por meio de sua legislação ainda autoritária em diversos aspectos, controla o território; Nêgo identifica categorias que delineiam a diferença entre colonizadores e contra colonizadores, como: pensamento monista *versus* pensamento pluralista territorializado, elaboração e estruturação vertical *versus* elaboração e estruturação circular e desenvolvimento *versus* biointeração.

A crítica contracolonial parte dessas diferenciações, brevemente mencionadas, para argumentar por um modo de vida que respeite a diversidade de visões de mundo, de povos e a convivência harmônica com a natureza. Ao evidenciar as violências e assaltos sofridos por populações tradicionais ao longo da história colonial, Nêgo explica seu entendimento de colonização, colonizadores e contra colonizadores:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios. Assim sendo, vamos tratar os povos que vieram da África e os povos originários das Américas nas mesmas condições, isto é, independentemente das suas especificidades e particularidades no processo de escravização, os chamaremos de contra colonizadores. O mesmo faremos com os povos que vieram da Europa, independentemente de serem senhores ou colonos, os trataremos como colonizadores (SANTOS, 2015, p. 47-48).

Com base nessa compreensão, Nêgo Bispo conceitua dois modelos de visão de mundo que diferenciam contra colonizadores e colonizadores: a confluência e a transfluência. Para ele, a confluência, como lei que rege a cosmovisão dos povos contra colonizadores, permite o reconhecimento da diversidade, sem com isso impedir a convivência entre os diferentes. Na confluência, os processos humanos, o que envolve sociedades, culturas, políticas, natureza etc., podem ser vistas como biointeração, pois “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual”. Diferentemente da transfluência, que orientada por uma cosmovisão monista, entenderá os processos humanos como decorrentes da

aniquilação do diferente, pois “nem tudo que se mistura se ajunta” (SANTOS, 2015, p. 89).

A importância dessa visão e modo de confrontar a colonialidade, apresentado brevemente, é o aprofundamento do debate e da participação crescente de posturas teóricas e políticas de sujeitos não-ocidentais, de visões de mundo não modernistas na explicação da história e da vida sociocultural. É a ela que alianço a perspectiva das encruzilhadas de Exu, visando não

a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental ou de seus acúmulos, tampouco a troca de posição entre o Norte e o Sul, entre colonizador e colonizado, entre os eurocentrismos modernos e outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das dicotomias para a reinvenção cruzada (RUFINO, 2019, p. 37).

Com esse entendimento sob minha atenção, enfatizo o protagonismo de uma visada afrocêntrica para reorientar a perspectiva do debate, quando coloca sujeitos africanos/afrodescendentes como agentes dessa crítica e reflexão. Me posicionando como um caboko (afro-descendente-indígena), chamo atenção para os “signos, rastros e texturas” (SENA, 2021a) que indexam, e, portanto, apontam e produzem (SILVERSTEIN, 1993; 2003), a condição afrodescendente e seus *cruzos*.

Cruzo neste trabalho segue a proposta teórica de Luiz Rufino quando anuncia as potências do Orixá Exu e identifica que mesmo na escassez, nos restos e frestas Exu cria possibilidade de reinvenção. Exu mora na encruzilhada e de lá emana a lógica do cruzo:

A arte do *cruzo* só pode vir a ser praticada a partir de uma invocação e motivação exusíaca. O cruzo é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações. O *cruzo*, como perspectiva teórico-metodológica, dá o tom de caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu. A encruzilhada, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes e as mais diferentes formas, ao se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espacos de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas (RUFINO, 2019, p. 86).

São diversos e complexos os aspectos socioculturais que marcam a força do cruzo na constituição do/a negro/a amazônida (e brasileiro/a), e que precisam ser pensados nesse debate. Argumento que essas visões teóricas podem nos ajudar a impulsionar ainda mais o deslocamento da *visão ocidental do negro* para uma *visão negra do negro*, sem desconsiderar os cruzos que nos forjam amazônidas.

Esses debates que venho empreendendo em diferentes territórios amazônicos constituem uma visada afrocentrada que não abre mão das influências indígenas e cruzadas que constituem a vida sociocultural amazônica. Esse processo não nasce neste século XXI, mas ratifica e intensifica a atenção a como nos posicionamos e assumimos agência desde as Amazônias. Conforme comparece em algumas reflexões sobre afroterritórios na Amazônia, para além da vinda de africanos sequestrados/escravizados das diferentes Áfricas no século XVII (SALLES, 1971) foram as migrações internas (SANTIAGO, SMITH JÚNIOR; SOUZA, 2018) que mobilizaram não apenas a teztualização dos sujeitos em alguns territórios amazônicos, mas também constituíram processo de afroterritorialização dos espaços, que para além das cores dos corpos, negritaram socioculturalmente esses territórios. Assim, compreendo que

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

Desse modo, as migrações internas são chave importante para entendermos a constituição afrodescendente desses territórios e as influências indígenas que foram apagadas nesse processo por visões essencialistas e orientadas por visões de mundo eurocêntricas e, portanto, monológicas e hierárquicas e transfluentes (SANTOS, 2015).

Com base nessas reflexões iniciais é que argumento por um afrocentrismo amazônida que tensiona a agenda colonizadora e ocidental e confronta visões essencialistas e coloristas sobre nossas pertencas. Preciso enfatizar que não se trata de ignorar que o racismo colorista, como produção da branquidade, semitoiza na cor e no fenótipo quem deverá sofrer mais opressão, colocando preto/as retintos/as no lugar mais vulnerável dessa violência colonial. Apesar disso, não podemos mais nos furtar de enfrentar essa gramática colorista e colocar no centro nosso protagonismo, nossa agência, para reinventar nossa história.

É assim que uma visada afrocêntrica e amazônida pode trazer importantes contribuições para esse projeto antirracista em curso que nos desloca mais da *visão ocidental do negro* para uma *visão negra do negro*, onde nós dizemos que negros seremos atentos às armadilhas da colonialidade monológica.

Argumentei ao longo do texto, ainda que de modo preliminar, sobre a importância de pensarmos como temos constituído nossa negritude, como temos sido sujeitos da negritude quando nossa história, que é a história de nossos ancestrais, tem nos furtado de tantos elementos que nos ajude nessa reconstrução. É nesse sentido que quero defender na a reflexão sobre um afrocentrismo amazônida. Ao contrário de qualquer interesse essencialista, a proposta nos instiga a pensar como temos sido negros sem deixar de reconhecer nossas heranças indígenas? Esse é um dos grandes tensionamentos e que se por um lado não quer violar o direito ao pertencimento de ninguém, tem interesse em reverter o apagamento das culturais indígenas na construção do negro amazônida, assim como, aponta para o apagamento negro em contextos indígenas. Como o “ser africano” se atualiza nas Amazônias, como essa refração negra anima nosso espírito cultural e subjetivo neste século XXI? Longe de dar respostas prontas, mobilizo o debate deste lugar do cruzo onde me localizo como caboko desde a Amazônia Atlântica.

REFERÊNCIAS

ASANTE, M. Afrocentricidade: Notas Sobre uma Posição Disciplinar. In: NASCIMENTO, E. (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

ASANTE, M. The Afrocentric Idea in Education. **The Journal of Negro Education** Vol. 60, No. 2 (Spring, 1991), p. 170-180.

ASANTE, M. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia em Ensaios Filosóficos**. Trad. Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. Volume XIV – Dezembro/2016.

BANTON, M. **A Ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BARBOSA, M. S. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. **África**, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.

BUTLER, J. **Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción**. 2 ed. Madrid, Ediciones Cátedra, 2010.

CARMO, M. Vó Pituca, liderança afroindígena de Itamoari. **Revista África e Africanidades**, 2021 (No prelo).

CRUZ, R. Confluências da língua portuguesa no Baixo Tocantins – 30 anos de história. In: **ANAIS do I Congresso de Letras do Campus de Tocantins – Cametá**, 2018, p. 473-485.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

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

FERNANDES, J. G. Negritude e criouliização em Bruno de Menezes. **Novos Cadernos NAEA**, v. 13, p. 219-233, 2010.

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

MACIEL, A. **Carimbó – um canto caboclo**. Dissertação [Mestrado em Linguística] Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 1983.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições. 2018

MELO, E. **A compreensão das dinâmicas territoriais afroreligiosas a partir da perspectiva da afro-territorialidade**: um estudo sobre o processo de constituição, organização e difusão do Camdomblé Ketú. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2019.

MIGNOLO, W. Colonialidade - O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - VOL. 32 N° 94, 2017, p. 1-18.

PAIM, M. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana** Ano VII, N°XIII, Julho/2014.

QUIJANO, A. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437- 449.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: editora ática, [1980]1993.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALLES, V. **O negro no Pará**: sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: UFPA, 1971.

SANTIAGO, K.; SMITH JÚNIOR, F.; SOUZA, A. Migração negra interna e identidade cultural no quilombo do América: uma contribuição. **Nova Revista Amazônica** – vol. 06, n. especial, 2018, p. 125 - 140.

SANTOS, A. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, J.; FURTADO, M. Batuque, de Bruno de Menezes: obra poética modernista antecipando a negritude. **LITTERA ONLINE**, v. 01, p. 16-31, 2018.

SCHWARTZ, S. B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, 29/30, 2003, p. 13-40.

SENA, J. O protagonismo da linguagem na produção de corpos, discursos e práticas de resistência. **Percursos Linguísticos**. v. 10 n. 25, p.123-143, 2020.

SENA, J. Caboka Dissidente: rastros, texturas, encruzilhadas amazônidas. In: COSTA, M.; MIRANDA, D. (Orgs.) **Perspectivas Afro-Indígenas da Amazônia**. No prelo, 2021a.

SENA, J. Caboka Bixa: performances e políticas de territorializar o cu/queer. In: SOUZA, D.; SANTOS, D.; ZACARIAS, V. **Bixas pretas**: dissidências, memórias e afetividades. No Prelo, 2021b.

SENA, J. Caboko/a: afro-descendente-indígena. In. CORREA, E.; ALANO, D. **Etnografia da/na Amazônia**. No prelo, 2021c.

SENA, J. SILVA, V. SOUSA, D. “Para de ter vergonha de ti e aceita o cabelo que tu tem”: performances narrativas de raça e gênero na Amazônia Marajoara. **Caderno de Letras**, 2021, p. 35-57.

SENA, J.; MENDES, C. **Dona Rouxita**: concepções e práticas de uma pajé afropindorâmica, n. 36. V.1 Revista África e Africanidade, 2020, p. 15-20.

SENA FILHO, J. **Cinema e Modernidade na Amazônia Marajoara**: vivências em códigos refratados na cidade de Breves. Dissertação [Mestrado] Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Universidade Federal do Pará, Bragança: UFPA, 2013.

SILVERSTEIN, M. Metapragmatic discourse and metapragmatic function. In: LUCY, John (Ed.). **Reflexive language, reported speech and metapragmatics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 33-58.

SILVERSTEIN, M. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. **Language & Communication**, 23, p.193-229, 2003.

SOBRE O AUTOR

José Sena – Educador amazônida, José Sena atua como professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural (Antropologia) do Museu Paraense Emílio Goeldi (PPGDS/CAPES). Doutor pelo Programa Interdisciplinar de Pós-graduação em Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ/CNPq (2020) e Mestre pelo Programa Interdisciplinar de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia - UFPA/CAPES (2013), foi pesquisador visitante do Centro de Estudos Sociais - CES da Universidade de Coimbra/Portugal (2018-2019) e professor da Universidade Federal do Pará - UFPA (2010-2018). Membro da equipe editorial da Revista África e Africanidades, onde coordena o GT Intelectualidades Negras Brasileiras, é também integrante do Núcleo de Estudos em Discursos e Sociedade - NUDES/UFRJ.

E-mail: senagoeldi@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0003-4422-8800>)