

**METÁFORAS DA COR:
MORENIDADE E TERRITÓRIOS DA NEGRITUDE
NAS CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES NEGRAS
NA AMAZÔNIA PARAENSE**

Mônica Conrado^{*}

Marilu Campelo^{**}

Alan Ribeiro^{***}

A questão de ser negro(a) no Pará e de como a sua presença até hoje é invisibilizada na história da Amazônia, em especial na capital paraense, tornou-se a questão central para que se indague sobre as construções de “moreno” e “morena”, visto que ser moreno(a) é marca identitária local a partir de suas metáforas e hipérboles compartilhadas/manipuladas cultural, política e simbolicamente que, em um processo nada linear, fundamenta o “mito indígena” como presença marcante e (quase) exclusiva de/para a identidade amazônica. Nesse terreno, são configuradas as argumentações gerais que desencadearam o debate instaurado sobre a morenidade da Amazônia e, como contraponto, abordam-se as territorialidades negras como espaços de negritude, de resistência e de afirmação de ser negro(a) amazônico(a). Para isso, trilham-se, ainda, percursos teóricos acerca do uso nacional da “morenidade” como símbolo de identidade brasileiro, uma vez que tal uso é generalizado e abrangente, apagando as outras singularidades e expressões culturais, com o intuito de desfazê-las como referentes locais.

A “morenidade”, categoria emprestada do artigo de Nelson do

^{*} Professora da Universidade Federal do Pará. *E-mail:* mconrado@ufpa.br mpconrado@uol.com.br

^{**} Professora da Universidade Federal do Pará. *E-mail:* dodoyaster@gmail.com

^{***} Doutorando em Educação pela Universidade de São Paulo. *E-mail:* alanaugustoribeiro@yahoo.com.br

Valle Silva¹, será usada, neste trabalho, para tentar denominar variados processos identitários étnico-raciais realizados por alunos e alunas da Escola Estadual Alexandre Zacharias de Assumpção, o “Zaca”,² e na Escola Madre Zarife Sales, o “Madre”, localizadas no bairro do Guamá, na periferia de Belém do Pará, a partir de uma “referência identitária de cor”, a cor morena que apresenta usos e significados específicos, elaborados pelos(as) alunos(as).

Para esta pesquisa,³ acrescentou-se a experiência com o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro, o Grupo de Estudos Afro-Amazônico e o Grupo de Pesquisa NosMulheres pela Equidade de Gênero Étnico-Racial. As duas últimas entidades se encontram no âmbito da Universidade Federal do Pará, que permite que se realizem estudos e ações diretas junto às organizações do movimento negro no Pará.

Ser negro(a) no Pará, e por que não dizer na Amazônia, não é o mesmo que nas outras partes do país. Pelo processo histórico, a presença da população negra na região foi mitigada e relegada a segundo plano. A região tem a marca das hipérboles e dos mitos, e essa marca condicionou a forma como a população negra foi tratada nas análises acadêmicas e como teve a sua identidade “sufocada” na metáfora do ser moreno/morena até os dias atuais, embora o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) aponte que o Estado do Pará tem 73% de sua população constituída de pretos e pardos, portanto, negros.

Três pressupostos são fundamentais para se compreender esse processo: a) a supervalorização da presença indígena que se permite chamar de “mito indígena” e a construção e divulgação da ideia de que há pouca influência dos africanos escravizados e seus descendentes na região; b) a descoberta do negro a partir da obra de Vicente Salles; e c)

¹ Nelson do Valle Silva, “Morenidade: modos de usar”, in Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Marcia Lima (orgs.), *Cor e estratificação social* (Rio de Janeiro: Contracapa, 1999), pp. 86-106.

² Modo reduzido e intimista usado por alunos e professores, pais e mães de alunos e moradores do Guamá para identificar a instituição. O mesmo ocorre em relação à Escola Madre Zarife Sales, o “Madre”. Alan Augusto Ribeiro, “É no Guamá que vou à escola: racismo e identificação de cor entre estudantes de uma escola pública da periferia de Belém” (Trabalho de Conclusão de Curso, FCS-IFCH-UFPA, 2008).

³ A partir de estudos no interior de duas escolas no bairro do Guamá, realizados por Alan Ribeiro, sob a orientação das coautoras deste artigo: Mônica Conrado (na Graduação) e Marilu Campelo (no Mestrado).

a invenção da morenidade como marca identitária que mostra como a população negra foi percebida e se colocou no discurso local.

Logo, para se compreender as relações raciais no Pará (e, de um modo geral, na Amazônia) é preciso que se estude como foram construídas as imagens e as ideias sobre a sua população, relacionando-as com o contexto nacional.

Até o final do século XX, era persistente e constante a ideia de que a presença da população negra na região amazônica era ínfima, prevalecendo uma mistura de indígenas e europeus (português) como a grande base de formação do “homem amazônico”. Aliás, a ideologia do mestiço e do branqueamento “caiu bem” nas construções negativas que foram elaboradas sobre essa população esmagada pelo determinismo de raça, de clima e pela exuberância amazônica, criando representações “infernistas” sobre a Amazônia em geral (Louis Agassi e Elisabeth Cary,⁴ Alberto Rangel⁵ e José Veríssimo⁶).

Mas e o(a) negro(a) amazônico(a) real? E o(a) negro(a) na Amazônia? É inegável, na formação histórica da região, que a população negra tenha aí chegado por força do tráfico de escravos africanos, introduzidos na região a partir do século XVII. Contudo, sua presença e influência na população local e na redefinição das identidades negras não se resumem a esse momento. Fundada em 1616, Santa Maria de Belém do Grão Pará, hoje apenas Belém, como as demais cidades brasileiras que se formaram durante o período colonial, também passou pelo processo histórico de utilização de mão de obra escrava, fato que, ainda hoje, gera controvérsias quando se faz referência ao contingente de africanos escravizados que foram desembarcados no Pará, principalmente se comparados aos que também chegaram a outras regiões do Brasil via tráfico interno de venda de escravos.

Vicente Salles⁷ mostrou que, na Amazônia, o negro também foi uma presença marcante na formação da sociedade e na geração de uma economia que possibilitou, aos donos da terra, a execução do projeto de assentamento de uma sociedade colonial, nos moldes das demais

⁴ Louis Agassi e Elisabeth Cary, *Viagem ao Brasil*, São Paulo: Nacional, 1938.

⁵ Alberto Rangel, *Inferno verde (Scenas e cenários da Amazônia)*, Tours: Arrault, 1927.

⁶ José Veríssimo, *Estudos amazônicos*, Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

⁷ Vicente Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, Belém: IAP; Programa Raízes, 1985.

conquistas, base da formação da sociedade brasileira. Sua obra, além de situar o problema do pouco interesse das pesquisas até então, cria uma evidência da presença marcante do negro no Pará na economia agrária, na influência étnica e cultural tanto no campo quanto na cidade.

As pesquisas posteriores de Anaíza Vergolino-Henry e Arthur Napoleão Figueiredo⁸ apontam números que permitem repensar a discussão em torno do prolapado “reduzido número de escravos” desembarcados na região e ampliam os estudos, principalmente pela revelação de documentos inéditos e de outras fontes pouco valorizadas, como os trabalhos de Manuel Nunes Pereira⁹ e de Arthur Cezar Ferreira Reis¹⁰ que mostram que a presença do negro na Amazônia não era tão reduzida como se pensava.

As últimas migrações que trouxeram os maranhenses e outros nordestinos no fim do século XIX, formaram, no século XX, espaços de população negra que acentuaram as novas formas de identidade negra na região, desenvolvendo o orgulho da negritude e a manutenção de seus valores culturais. Esses dados, a princípio, diriam respeito apenas às questões relacionadas com a presença negra no estado a partir da escravidão. Porém, a presença populacional negra não se limita a essas informações, na medida em que a migração negra dirigiu-se para a região desde os tempos da exploração da borracha, com a presença de maranhenses e baianos que, em vários momentos, se instalaram, principalmente na capital paraense e municípios próximos, a ponto de criar pequenos nichos negros nos bairros belemenses: Umarizal (que foi inicialmente um bairro de negros, expulsos pela especulação imobiliária), Pedreira, Jurunas, Terra Firme, Guamá e Canudos, bairros mais antigos e/ou sedimentados na cidade, e os que vão surgindo ao longo de novas avenidas, como, por exemplo, a Av. Augusto Montenegro, que liga a cidade de Belém ao distrito de Icoaraci.

Todas essas entradas da população negra levaram à construção de uma identidade idealizada e valorizada na região como símbolo de

⁸ Anaíza Vergolino-Henry e Arthur Napoleão Figueiredo, *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*, Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

⁹ Manuel Nunes Pereira, “A introdução do negro na Amazônia”, *Boletim Geográfico*, v. 7, n. 77 (1949), pp. 509-15; Manuel Nunes Pereira, “Negros escravos na Amazônia”, *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia*, v. 3, Rio de Janeiro: IBGE, 1952, pp. 161-9.

¹⁰ Arthur Cezar Ferreira Reis, *O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia*, Lisboa: Papelaria Fernandes, 1961.

sua perfeita harmonia e integração à sociedade local, apesar do ideal da morenidade e/ou morenice, que “escondeu” as negações e rejeições a que essa população era submetida. O século XX, como já asseverado, trouxe novos tons e termos à construção dessa identidade que tende a negar essa ideia de integrar a morenidade, pelo menos em espaços bem demarcados, como sendo o “meu pedaço”, o “meu lugar”,¹¹ nesse caso, os territórios da negritude.

Nas novas áreas de expansão urbana é possível observar-se um contingente de população negra e de suas marcas simbólicas: grupos culturais, *reggae*s e terreiros afro-religiosos, espaços que dão ênfase às manifestações afroculturais mais lúdicas e que, ao mesmo tempo, trabalham a integração, a autovalorização coletiva e promovem discussões acerca do racismo e das negações a que a população negra vem sendo submetida, inclusive no espaço escolar. Esses espaços são, muitas vezes, apontados como “ilhas seguras”, onde o(a) negro(a) circula sem enfrentamentos e sem conflitos¹² — “seguras”, não é possível afirmar-se, aliás, esse não é ponto em questão, embora esses espaços sejam vistos pela sociedade como perigosos —, porém, pode-se afirmar que, nesses espaços, o ideal de morenidade perde lugar para o ideal da negritude, em favor, por exemplo, de locais e grupos que se identificam como Casa Preta, Coisa de Negro, Espaço Cultural Serginho de Ogum, Quilombo da Praça da República, entre outros espaços culturais que tocam determinados ritmos e que têm projetos sociais com a comunidade negra, e espaços de *reggae*, de samba e de terreiros. É possível mesmo dizer-se que esses espaços são territórios de negritude, onde a essência de ser negro(a) é mantida ou mesmo recriada, e a morenidade deixada em segundo plano.

A ideia de territórios da negritude pode ser admitida a partir das propostas de Jöel Bonnemaison e Luc Cambrézy,¹³ que postulam que o pertencimento ao território implica a representação da identidade cultural.

¹¹ José Guilherme Magnani, “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”, in José Guilherme Magnani e Lillian Torres (orgs.), *Na metrópole: textos de antropologia urbana* (São Paulo: EDUSP, 1996), pp. 13-53.

¹² Nilma Bentes, “Noções sobre a vida do negro no Pará” (Monografia de Especialização, Universidade Federal do Pará, 2012).

¹³ Jöel Bonnemaison e Luc Cambrézy, “Le lien territorial: entre frontières et identités”, *Géographies et Cultures* (Le Territoire), n. 20 (1996), p. 50.

O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e, com mais razão ainda, precede o espaço econômico. A territorialidade negra tem, portanto, uma multiplicidade de expressões, são espaços com particularidades socioculturais e políticas. E, pode-se completar, ainda com uma teoria de territorialidade desenvolvida no campo antropológico que:

[...] tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território.¹⁴

Os territórios negros acabam por ter várias redes, vários agentes e indivíduos que circulam diariamente por outros espaços — um deles a escola — como territórios imaginados, onde cada um afirma pontos de ação e de interação. Necessariamente, esses territórios não têm de ser convergentes, pelo contrário, alguns se tornam pontos de exclusão.

Contudo, os territórios negros são importantes por serem lugares em que se pode ser e ser construído como homem negro ou mulher negra. Nesses espaços, não há a imposição da etiqueta das relações raciais brasileiras de se identificar como moreno. Nesses espaços, são todos negros(as), se não negros(as) de todo na cor, negros(as) no ideal. Nesses espaços, cada grupo recria a sua África. A África de Aruanda (um lugar para voltar), do Ilê Aiyê (a terra da vida), do Quilombo da Praça, do movimento rastafári, do povo de santo, do sambista, da capoeira, as muitas Áfricas do Brasil.

A herança genética indígena, por sua vez, aparece nos traços de boa parte da população da cidade, o que pode ser observado mesmo na definição do senso comum que, ao referir-se ao que se considera o tipo local, fala em “caboclo” como produto da mestiçagem entre brancos e indígenas, o que, aliás, é um parâmetro comum tanto na perspectiva

¹⁴ Paul E. Litte, “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”, <www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf>, acessado em 14/02/2014.

nativa quanto no olhar de fora, como nos trabalhos de Deborah de Magalhães Lima Ayres,¹⁵ Maria Angélica Motta-Maués,¹⁶ Veronique Boyer¹⁷ e Carmem Izabel Rodrigues.¹⁸

Todavia, não só esses parâmetros vêm sendo revistos, como é possível trabalhar em uma nova perspectiva. Que negro é esse que existe no Pará? Quais são as suas especificidades e, principalmente, como essas bases históricas ajudaram a construir a identidade negra na região? Identidade aqui é entendida como uma imagem (representação de si) construída ao longo de experiências de troca com a família, a escola, o grupo de trabalho ou a coletividade a que um indivíduo pertence. Refere-se, também, a um processo de autoclassificação que envolve manipulação de categorias que incluem e excluem os indivíduos (identidade ideológica) como sentimento de pertença a um grupo. Nesse sistema, é possível perceberem-se as fronteiras nítidas estabelecidas, por exemplo, entre credos religiosos, aparência física (cor da pele, vestimenta, tatuagem, postura corporal etc.), atitude ideológica (partido, religião, comunidade) que, por sua vez, ajudam a promover ou não a inserção (individual/coletiva) nas diferentes camadas de uma sociedade.

Nesse sentido, a identidade negra no Pará é inevitavelmente marcada pelo confronto com uma metáfora de identidade, fruto do ideário nacional de mestiçagem e pelo próprio reconhecimento de serem diferentes. É uma identidade contrastiva que surge por oposição, que não se afirma isoladamente;¹⁹ implica a afirmação do nós (eu amazônico) diante dos outros (eles: negros, indígenas, caboclos e morenos), cujas variantes levam a diferentes caminhos dentro da diversidade étnico-racial da região.

Como explicar a discrepância entre o lugar que as culturas africanas e indígenas ocupam como símbolos da cultura brasileira e a relativa

¹⁵ Deborah de Magalhães Lima Ayres, "The Social Category 'Caboclo': History, Social Organization, Identity and Outsiders Identification of the Rural Population of an Amazonian Region" (Tese de Doutorado, Universidade de Cambridge, 1992).

¹⁶ Maria Angélica Motta-Maués, "A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos", in Maria Angélica Motta-Maués (org.), *Estudos e problemas amazônicos* (Belém: CEJUP, 1992), pp. 195-204.

¹⁷ Veronique Boyer, "O pajé e o caboclo: de homem a entidade", *Mana*, v. 5, n. 1 (1999), pp. 29-56.

¹⁸ Carmem Izabel Rodrigues, "Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença", *Novos Cadernos NAEA*, v. 9, n. 1 (2006), pp. 119-39.

¹⁹ Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo: Pioneira, 1976, pp. 33-51.

“invisibilidade” que essas culturas têm como agentes históricos e como fontes educacionais no Pará? Constata-se aí uma série de coincidências entre o lugar que esses símbolos culturais ocupam na sociedade brasileira e a eficácia simbólica da democracia racial que esvazia o conteúdo étnico, cultural e ideológico dessas populações. Outro fator que deve ser levado em consideração diz respeito ao fato de as culturas negras, seu processo histórico e cultural (incluindo as práticas religiosas) ainda serem tratados pela mídia e carregadas de imagens preconceituosas e estereótipos negativos pela sociedade mais ampla: ignorância, primitivismo, magia negra, malefício, praticantes malandros e/ou criminosos etc.

Essas imagens levam os(as) jovens negros(as) a rejeitar os valores culturais afro-brasileiros (religião, cosmovisão, padrão estético, oralidade e ancestralidade) como negativos e irrelevantes na construção de sua identidade. Ainda se repetem estereótipos, em que as imagens de homens e mulheres negras são consideradas exóticas e quase sempre descoladas de uma realidade; e, quando essa realidade é exposta, sobrevivem os altos índices de pobreza e de criminalidade da população negra, mestiça e morena.

A partir de uma breve digressão a título de complemento, é importante ressaltar que a população negra, em todo o país, ainda não foi totalmente integrada à sociedade. Nilma Bentes²⁰ reconhece que essa integração até ocorre, porém nas camadas de baixa renda; observa que, na maioria das vezes, a população negra tem ocupações de baixíssima remuneração — empregadas domésticas, lavadeiras, serventes, lavadores de carro, carregadores braçais de um modo geral, operários da construção civil e de fábricas — e, em oposição à população não negra que tem baixa remuneração, não se enquadra no ideal de boa aparência, da branquitude. E, nesse caso, a aproximação com o valor da morenidade torna-se fundamental.

Em uma sociedade em que a negação do ser negro(a) é marca do processo histórico e cultural, constatando-se um alto grau de baixa estima, a busca de uma identidade alternativa abriu-se como uma possibilidade quase que naturalizada. A ideia do moreno(a) ameniza os confrontos,

²⁰ Bentes, “Noções”, pp. 60-6.

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

Assim, é possível admitir-se que a chave para se pensar a construção das identidades negras no Pará passa, inicialmente, pela ideia de morenidade e suas variantes. Dentre as categorias preferenciais do paraense para falar de cor/raça, destaca-se o moreno e a conceituação de morenidade, utilizada desde o final do século XIX, como uma forma de apagar as marcas negras da cidade. Palavra comum nas conversas cotidianas do paraense, está presente também na construção do imaginário mestiço do lugar (nas ideias, nos hinos, na poesia, nos cartões-postais, na propaganda oficial que utiliza a ideia da morena paraense etc.).

Mas o que significa exatamente a ideia de moreno(a) para a população negra paraense? Um eufemismo para não dizer negro(a)? — tratar-se-ia, nesse caso, de uma etiqueta local para não ofender, dada a disseminação da ideia de que cor/raça não se discute. Mas, ao desenvolver-se a ideia da cidade morena para o povo moreno, cria-se a cor morena e nega-se a cor preta. Aqui é possível lembrar que Gilberto Freyre, citado por Thiago Coelho Vaz e Silva, já chamava a atenção para a possibilidade de a ideia de morenidade levar a uma transformação semântica à descendência de brancos, pretos e pardos.²¹

Mas como os grupos diversos da população negra no Pará — o(a) negro(a) urbano(a), o(a) negro(a) quilombola, o(a) negro(a) urbano(a) militante, o(a) descendente de barbadianos ou de africanos escravizados e o(a) migrante maranhense — vão utilizar esse símbolo? É procedente hoje, em um campo em que a afirmação das identidades e das diferenças tornou-se o discurso do mundo moderno, valorizar a morenidade?

Aqui se fala, portanto, de dois discursos: a) da cidade morena e

²¹ Thiago Luiz Coelho Vaz e Silva, “Ver-a-cor: um estudo sobre relações raciais no mercado de Belém”, in Wilma Leitão (org.), *Ver-o-peso: estudos antropológicos no Mercado de Belém* (Belém: NAEA, 2010), p. 195.

de seu povo moreno proveniente da mistura de negros e índios; b) do eufemismo para não utilizar a palavra negro. Tal perspectiva, neste último caso, é combatida pelas ações do movimento negro local, que enfatiza a identidade negra e luta por uma construção da ideia de negritude que tenha uma especificidade amazônica. E, nessa ênfase, novas identidades negras são buscadas, mesmo que não sejam integradoras. Assim, é possível citar, como exemplo, as discussões sobre a presença de barbadianos no Pará, o modo como a sua análise é desenvolvida e a recente construção da identidade quilombola. Segundo Roseane Lima:

[...] o termo “barbadiano” é uma categoria que não indica simplesmente uma origem ou nacionalidade, mas foi empregada como uma identificação englobadora, atribuída aos negros estrangeiros, não introduzidos aqui como escravos, que vieram, desde o início do século XX, de diversas partes do Caribe, mais especificamente de áreas de colonização inglesa, para Belém e outras cidades da Amazônia. Tal termo guarda relação com as imagens que a sociedade construiu acerca desse grupo de pessoas, e que se estendeu sobre seus descendentes, chegando ao ponto de se constituir como uma espécie de rótulo a identificar, pelo menos até meados do XX, inclusive de forma negativa, o negro que é estrangeiro, falante do inglês e, ainda, anglicano.²²

Contudo, uma identidade que poderia ter sido positivada e redefinidora do lugar da presença negra na região acabou por ser também colocada sob suspeição e, muitas vezes, condenada, por ser negra (mais negra que os negros da terra), estrangeira e com condições de organização social diferente. Essa identidade não se integra às identidades locais e fica como um patrimônio de pequenos grupos que hoje nem se identificam como descendentes de barbadianos. Negros estrangeiros, cujos sinais que serviam para marcar suas diferenças, como símbolos de prestígio, acabaram por funcionar como símbolos de estigma, racismo e preconceito, foram levados também a aderir à ambiguidade do ser preto, negro e moreno x ser brasileiro, barbadiano ou inglês.²³

É possível dizer-se que a identidade quilombola é um capítulo à

²² Maria Roseane C. Pinto Lima, *Ingleses pretos, barbadianos negros, brasileiros morenos? Identidades e memórias (Belém séculos XX e XXI)*, Belém: UFPA, 2004, p. 14.

²³ Lima, *Ingleses pretos, barbadianos*, p. 36.

parte.²⁴ Uma construção que passa a ser gestada a partir de 1988 e, no Pará, está muito presa ao pertencimento rural. Desse modo, esse negro que se descobre negro quilombola é distante, mesmo sendo percebido como diferente. Comunidades quilombolas que recebem ajuda de entidades do movimento negro, da universidade, praticamente vão apreender essa outra identidade que os faz diferentes. E, nesse caso, essa busca de identidade é uma excelente arma na luta por preservação de suas terras e nas conquistas de seus direitos.

O que se quer dizer e provocar neste debate é justamente a ideia de que o tornar-se negro no Pará “tropeça” em uma metáfora — a do moreno(a) — que cria dificuldades de autorreconhecimento de ser negro(a) por parte da população que insiste em ser morena. Quando perguntadas sobre sua cor ou se sofreram algum tipo de racismo, essas pessoas quase sempre tendem a negar alguma forma de exclusão ou discriminação, escapando para a ideia do moreno. Como aponta Tiago Coelho Vaz e Silva,²⁵ moreno passa a ser uma cor intermediária entre o branco e o preto, ou entre o claro e o escuro, firmando-se como um símbolo, ao mesmo tempo em que se constitui em uma identidade étnico-racial. Isolar a ideia de moreno do contexto cultural paraense parece impossível e, de qualquer forma, difícil, se se levar em consideração o fato de que o próprio conceito de moreno representa um produto histórico que, como tal, é presente na mentalidade paraense.

Nesse percurso, ainda é preciso discutir a política de morenidade em Belém e o ideal da mestiçagem e como essas ideias são vivenciadas pela população, em particular, no âmbito escolar, onde identidades estão sendo moldadas e formadas.

Para o campo da pesquisa: sobre uma política da morenidade em Belém do Pará

Em contexto muito singular, posto que paraense, que desestabiliza certezas e verdades sobre o olhar da mistura, da mestiçagem como ideológico-político de construção de uma nação mestiça, brasileira, e de seu

²⁴ A Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungo) informou que existem 420 comunidades de quilombos no Estado do Pará.

²⁵ Silva, “Ver-a-cor”, p. 200.

significado simbólico, subverte-se tal perspectiva homogeneizadora, em busca de entender-se o significado da conceituação de morenidade em uma dada capital amazônica. Sobre a mestiçagem brasileira, a ideia de integração do povo brasileiro em nome da mestiçagem como visão positiva de uma nação, de um povo, consubstanciada pela ideologia de branqueamento é que sedimenta valor à morenidade brasileira. O uso nacional da morenidade que confere símbolo de identidade brasileira é difícil de determinar, porque seu uso é generalizado, apagando as singularidades.

Branquear-se está vinculado a um ideário que vai além do atributo da cor da pele e de traços físicos elaborados socialmente, como formato do nariz e lábios e textura dos cabelos. Carl Degler afirma que “perceber distinções físicas é o primeiro passo para fazer distinções sociais”.²⁶ Em Gilberto Freyre,²⁷ branquear refere-se também a modos de vestir, postura, gestos que se traduzem em hábitos da “vida civilizada”.

No início do século XX, a “re-europeização” pela qual passou a elite brasileira seria predominantemente excludente. No caso da branquitude, não se refere apenas à cor da pele que tem um componente social importante, sem dúvida, mas à aceitação condicionante à sua participação na relação de dominação que tem como referente simbólico “ser branco(a)” em posição superior, uma vez que imprime *status* e privilégio.²⁸

Em relação à literatura especializada sobre as relações raciais no Brasil, Giralda Seyferth²⁹ faz alusão a como a representação do mestiço como categoria racial é interessante e reflete todas as contradições teóricas possíveis do racismo, concluindo que os mestiços podem incorporar algumas qualidades vistas como essenciais, mas não outras.

Nina Rodrigues, que se fundamentava em teorias raciológicas, deterministas, biologizantes sob uma leitura da degenerescência das raças, fazia voz ao medo da degeneração que a miscigenação trazia em

²⁶ Carl Degler, *Nem preto, nem branco*, Rio de Janeiro: Labor, 1976, p. 218.

²⁷ Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, v. 2, Rio de Janeiro: José Olympio, 1951, p. 620.

²⁸ Carole Boyce Davies, *Black Women, Writing and Identity. Migrations of the Subject*, London: Routledge, 1994.

²⁹ Giralda Seyferth, “A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda”, *Revista do Museu Paulista*, n. 30 (1985), pp. 81-98.

seu bojo interpretativo no século XIX e início do século XX pela elite, de referência ao país e, especificamente, ao Pará em *Raças humanas e responsabilidade penal no Brasil*, atribuindo como característica “a indolência do povo mestiço brasileiro”, e acrescentando que as “raças cruzadas do Pará estão profundamente degradadas”. Nina Rodrigues concebia o mestiço como “raça degenerada” e via a “degenerescência física, psicológica e moral dos mestiços” advindos da mestiçagem que fragilizava o branco.³⁰

Esse discurso, marcadamente do século XIX, era uma representação vigente de como se concebia o mestiço até os anos de 1930. Com a publicação, em 1933, de *Casa grande e senzala*, um novo estatuto racial ganhou vez com a apologia à mestiçagem, visto que servia para responder à elite formada de intelectuais e políticos da época, além de se fundamentar em uma nação autenticamente nacional. De forma ambivalente, é o modelo branco, europeizante para uma estética corporal, de práticas, modelos de comportamento e condutas para brasileiros que se faz valer como referência nacional, elitista, em nome da ideologia do branqueamento.

Para situar a complexidade da temática em questão, Luis Felipe Alencastro postula, em artigo sobre a geopolítica da mestiçagem, que “a personalização do mestiço dependerá, em última instância, dos critérios que cada uma das comunidades prescreve para o reconhecimento do direito de pertencer aos grupos que a compõem”.³¹ Mais adiante, acrescenta que “a transição social que conduz à personalização dos mestiços se situa tanto no domínio político quanto no domínio demográfico e cultural”.³²

Inspirada em perspectivas teóricas que visam a subverter modelos teóricos dominantes e atrelados a lógicas universalizantes, Patricia Collins³³ destaca que é preciso desnudar a classificação biológica contida nas percepções raciais, de classe e de gênero. A posição relacional da

³⁰ Mônica Conrado, “A questão racial no Brasil sob a perspectiva de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes”, *Humanitas*, v. 20, n. 1-2 (2004), pp. 83-98.

³¹ Luis Felipe Alencastro, “Geopolítica da Mestiçagem”, *Novos Estudos CEBRAP*, n. 11 (1985), p. 58.

³² Alencastro, “Geopolítica”, p. 60.

³³ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nova York: Routledge, 2000.

morena e do moreno no interior das estruturas sociais — em contextos espaciais e temporais distintos de um determinado espaço escolar e o modo como são negociados pelos sujeitos que assim se autorreferenciam — produz significados situados no domínio político-cultural e demográfico em que são acionados.

Sob o terreno discursivo constitutivo da morenidade belemense amazônica, é possível arriscar, inclusive, subverter-se a referência imagética exterior e externa da Amazônia e sobre a capital paraense, no momento em que se propõe tematizar uma das leituras interpretativas do(a) moreno(a) a partir de estudantes de duas escolas em uma periferia de uma capital amazônica. O atributo “moreno/morena” ganha significados locais e regionais singulares em cada contexto brasileiro. Esse constructo adentra e se reedita nas diversas instituições sociais, como no espaço escolar, e se reconfigura consoante as relações empreendidas pelas pessoas em seus lugares e contextos. Para uma política da morenidade, devem-se entender as implicações do moreno e da morena em termos locais e identitário, e o gênero expressa identidades múltiplas, plurais e polissêmicas raciais, sexuais, geracionais e de classe com especificidades locais, culturais, histórico-regionais em sociedades diferenciadas em um mesmo país.

Por meio das imagens, das representações, das percepções e dos preconceitos do que é ser jovem ou adolescente, ou das expectativas da juventude, podem ser encontradas expressões de uso popular com significados múltiplos e exemplares para várias discussões,³⁴ ao se traduzirem propriamente como expressões locais, regionais, de pertença identitária, em muitos casos. Tais expressões podem acionar significados que fazem desvendar a lógica de sistemas e universos de representações não compartilhados pelos demais pesquisadores e, por outro lado, até mesmo os distanciam do que lhe é caracteristicamente comum, familiar para o seu universo de significados.

Condutas sexuais se diferenciam e se reconfiguram, forjadas em novas e velhas representações para o mesmo universo dos jovens entrevistados. Tais condutas são permeadas por códigos sociais e símbolos, segundo

³⁴ Helen Gonçalves e Daniela Riva Knauth, “Aproveitar a vida, juventude e gravidez”, *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 2 (2006), pp. 625-43.

uma linguagem determinada que dialoga com as percepções culturais das variantes de gênero masculino e feminino para as/das juventudes.³⁵

As juventudes são tomadas, em diversas situações, como unidade social, vistas como pertencentes a um grupo com interesses comuns e, de forma recorrente, acopladas às faixas de idade,³⁶ o que inviabiliza a percepção de distintas origens étnico-raciais, regionais e de classe para as pesquisas com o devido rigor teórico-metodológico.

Nesse sentido, a abordagem metodológica foi nomeada “experiência local”. O argumento central deste artigo passa, então, por considerar as narrativas da juventude de uma periferia amazônica e o espaço escolar como uma etapa essencial na constituição da(s) identidade(s) negra e morena para/em Belém do Pará.

Em 2004, entrou-se em contato com o espaço da escola³⁷ e com a descoberta de algumas categorias de “encarnações” entre jovens, quase todas de apelo racial e sexual. Posteriormente, Alan Ribeiro³⁸ desenvolveu uma pesquisa sobre ofensas raciais e processos identitários em escolas da cidade de Belém, tendo como parâmetro de análise os discursos da morenidade e como as categorias raciais eram ressignificadas no cotidiano escolar entre jovens do Ensino Médio. Nesse período, já era notada, por todos os que estavam envolvidos com a questão racial, uma forte relação entre conflitos entre jovens na escola pública e o racismo implícito na sociedade.³⁹

A escola enfrenta um enorme desafio para construir uma educa-

³⁵ Mônica Conrado, “Para entrar no mundo que não é meu: a iniciação sexual a partir de entrevistas com as/os jovens pobres e de camadas médias de Belém do Pará”, Projeto de pesquisa, 2010.

³⁶ José Machado Pais, “A construção sociológica da juventude. Alguns contributos”, *Análise Social*, v. 25, n. 1-2 (1990), pp. 139-65.

³⁷ Marilu Campelo, “Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação formal no Pará - os valores culturais afro-brasileiros chegam às salas de aula?”, in M. L. S. Braga, E. P. Souza e A. F. M. Pinto (orgs.), *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola* (Brasília: Ministério da Educação, 2006), pp. 139-60.

³⁸ Ribeiro, “É no Guamá; Alan Augusto Ribeiro, “Entre o ‘Zaca’ e o ‘Madre’: ofensas verbais, processos identitários e discursos de mestiçagem em duas escolas de Belém” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, 2011).

³⁹ A Secretaria de Educação do Estado do Pará, preocupada com essas questões, tem, desde 2001, um setor específico para tratar dessa temática, com o intuito de qualificar professores no combate ao racismo e na promoção de uma educação para as relações étnico-raciais, a Coordenaria de Promoção da Igualdade Racial (COPIR) (www.copir.blogspot.com.br). São constantes os casos de racismo nas escolas envolvendo pais, alunos e professores.

ção cidadã e integradora e desconstruir séculos de construção de um ideal racista que permeia as relações sociais e estrutura a sociedade. A escola, hoje, tem uma difícil tarefa social: a desconstrução e a reversão da ideologia de estereótipos raciais no seu cotidiano. Esses estereótipos podem ser pensados como uma forma perversa de violência racial, que passa por brincadeiras, apelidos, “encarnações” ou “tiração de sarro”.

Dessa forma, Alan Ribeiro⁴⁰ toma casos de racismo, sob a forma de ofensas verbais, nos moldes assinalados por Alfredo Guimarães,⁴¹ entre estudantes de duas escolas de Ensino Médio em um bairro localizado na periferia de Belém, durante algumas atividades de projeto de extensão,⁴² quando procurou estabelecer contato com os envolvidos e estudar os casos, tentando identificar e descrever como a intersecção entre raça/cor e gênero desenha sociologicamente a dinâmica do cotidiano tecida por estudantes, professores e gestores nas duas escolas. Quinze alunos haviam procurado a direção da escola para denunciar terem sido vítimas de preconceito ou discriminação, usados sem o complemento “racial”. Expressões como “preta safada”, “negra vagabunda”, “macaca”, “petróleo” etc. foram usadas por alguns estudantes para ofender verbalmente outros estudantes. Desses quinze, apenas foi possível entrevistar sete; os outros oito não estavam mais na escola.⁴³

Nesta pesquisa, trabalhou-se a hipótese de que “moreno” é usado como um mecanismo de evitação⁴⁴ do uso dos termos “negro” e “preto”. Essa evitação parece articular consigo mecanismos semânticos de atenuação, eufemização e substituição de sentidos pejorativos que esses termos possuem entre os alunos entrevistados.

⁴⁰ Ribeiro, “É no Guamá”, 2008, p. 108.

⁴¹ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Salvador: Novos Toques, 1998, pp. 17-29.

⁴² “A juventude negociada entre a vida adulta e a adolescência: uma abordagem sobre gênero, cor, violência e sexualidade a partir do olhar sobre mulheres e adolescentes albergadas de Belém”, projeto coordenado pela Prof^a. Dr^a. Mônica Conrado, entre agosto de 2005 e agosto de 2007, financiado pela Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Pará (PROEX-UFPA).

⁴³ Desses sete alunos (quatro mulheres e três homens), cinco haviam concluído o Ensino Médio e dois haviam abandonado a escola, segundo informações fornecidas pela vice-diretora.

⁴⁴ Lívio Sansone assinala o uso dos termos “moreno”, “escuro” e “pardo”, no contexto sociocultural do Estado da Bahia, como mecanismo de evitação dos termos “preto” e “negro”. Em Belém, “moreno” assume outros sentidos, embora a evitação se mantenha presente entre os entrevistados. Lívio Sansone, *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*, Salvador: EDUFBA, 2003, pp. 9-87.

Os recursos simbólicos são ricos e variados, permitindo que se problematize uma política da morenidade para os referentes “moreno” e “morena” como categorias diferenciadoras que extrapolam os muros da escola. Há a marca da diferença que não se permite homogeneizar, englobar que vai conferindo sentido a uma política de morenidade a ser traduzida localmente, posto que amazônica.

As identidades negras e mestiças belemenses são produto de numerosas migrações em períodos históricos distintos. Muitos negros moradores de bairros localizados na periferia da cidade de Belém são, geralmente, maranhenses ou filhos e netos, ou de outros estados do Norte e do Nordeste em decorrência das correntes migratórias para a Amazônia, desde o século XIX, em busca de melhores oportunidades,⁴⁵ como já mencionado. A classe operária no Pará é predominantemente negra,⁴⁶ com o ciclo migratório de nordestinos e demais nortistas que se encontram, em sua maioria, nos dias atuais, em condições de vida proletária na capital paraense.

Na verdade, falar-se interpretativamente da morenidade em questão não é uma transmissão de conteúdos meramente verbais e portadores de sentido e, sim, também fundamentalmente, a transmissão de uma experiência e de uma competência que têm um lado incorporado e instintivo, e que pedem muito mais que uma simples adesão a um conjunto de significados que “moreno” e “morena” podem acionar. E leva-se em conta como a arte da narrativa pode evoluir, ao se considerar o que Tim Ingold⁴⁷ propõe, como alternativa: um modelo de assimilação de competências a partir de uma experiência envolvente com o meio circundante.

E há o esforço, inclusive, de se buscar compreender outra gramática, outra epistemologia, outras referências para marcadores raciais distintos que não aqueles que se aprende a ver como as “verdadeiras”,⁴⁸ em nome de uma ideologia nacional da mestiçagem brasileira, uma

⁴⁵ Maria das Graças Nascimento, “Migrações nordestinas para a Amazônia”, *Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente*, v. 2, n. 12 (1998).

⁴⁶ Salles, *O negro no Pará*.

⁴⁷ Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London and New York: Routledge, 2000.

⁴⁸ Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

vez que as histórias locais variam e ganham configurações históricas e sentidos culturais diversos.

A ênfase em compreender práticas e símbolos da morenidade, a partir do universo escolar e da manifestação de um modo de ser jovem pode, inspirada em Franz Fanon,⁴⁹ ajudar a desvendar a teia na qual a sua suposta leitura da subordinação racial em determinada sociedade é produzida e racialmente assumida. Para isso, é preciso focar antes os sujeitos jovens do que as instituições educativas,⁵⁰ como sujeitos que ensinam a entender a teia de significados que se desvela no debate acerca da morenidade elucidada. O jogo argumentativo de que todo negro anunciado publicamente é moreno e de que toda negra é morena se faz presente no dia a dia belemense.

A negritude amazônica emerge do discurso político, situado no movimento negro local, de manifestações culturais negras das periferias de Belém e de uma consciência racial que, em seu devir, nega o moreno/a morena, vistos como estratégia de silenciamento dos negros e negras como referentes autoidentitários positivos amazônicos.

A politização de uma negritude amazônica desconstrói saberes sobre uma visão amazônica que apaga a(s) identidade(s) negra(s), pulverizando lógicas culturais subjugadas pela visão essencialista e estereotipada indígena como predominância de uma imagem da/para a Amazônia, sem valorização de identidades indígenas cultural e historicamente ali presentes. O discurso ideológico político da herança indígena serviu de base para a imagem indígena como referência central para a realidade local, paraense.⁵¹ Isso desmobiliza as tradicionais visões quando se remetem à Amazônia, arraigadas no imaginário romanceado e selvagem, dominadas pela floresta que emana exuberante à porta de casa.

Aníbal Quijano⁵² coloca em pauta que o território hoje denominado

⁴⁹ Frantz Fanon, *Peles negras, máscaras brancas*, Salvador: EDUFBA, 2008.

⁵⁰ Juarez Dayrell, “A escola ‘faz’ as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil”, <<http://www.cedes.unicamp.br>>, acessado em 10/08/2013.

⁵¹ Mônica Conrado e Nazaré Rebelo, “Mulheres negras amazônicas: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas”, in Matilde Ribeiro (org.), *Reflexões sobre a institucionalização das políticas de igualdade racial* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012), pp. 219-43.

⁵² Aníbal Quijano, “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2005), pp. 227-78.

América Latina constituiu-se junto e como parte do atual padrão de poder mundialmente dominante. E isso pode ser dito em relação à visão sobre a Amazônia sob o jugo eurocêntrico que esvazia de sentido as leituras da Amazônia pelos seus próprios sujeitos.

Vicente Salles⁵³ se vê motivado a escrever sobre a presença negra no Pará, visto que, durante muito tempo, se constituiu como assunto desprezado em nome da ausência de reconhecimento do papel significativo que o negro africano desempenhou na região. E ainda se precisa escrever muito mais.

No entanto, ser negro(a) no Pará não pode ser traduzido da mesma maneira, sob o mesmo campo de significação político-histórico-cultural para o Brasil por meio de sua militância negra que se mobiliza a partir de parâmetros raciais, ideológicos e culturais heterogêneos, constituídos em contextos específicos na luta antirracista. Apesar da coletividade de questões que se encontram fortalecidas na agenda da luta antirracista e de combate às diversas formas de opressão raciais no país, existem diferenças políticas e diferentes significados culturais em diferentes contextos.

A experiência da morenidade para as juventudes amazônicas belemenses ganha sentido nesse campo de contestação e de conflitos formado dentro de práticas discursivas heterogêneas, no processo de constante ressignificação local que dá condição para o que se constitui e se chama realidade amazônica. Por isso, a necessidade de se enfatizar a noção de experiência não como um guia da verdade, mas, sim, como uma prática que faz sentido, simbólico e narrativo.⁵⁴ Nilma Gomes,⁵⁵ em debate sobre o significado que as ações políticas dos movimentos negros desenvolvem em prol da educação, afirma que se reeducam a si mesmos o Estado, a sociedade e o campo educacional sobre as relações étnico-raciais no Brasil.

⁵³ Salles, *O negro no Pará*.

⁵⁴ Avtar Brah, "Diferenças, diversidade e diferenciação", *Cadernos Pagu*, n. 26 (2006), pp. 329-76.

⁵⁵ Nilma Lino Gomes, "Movimento negro e educação. Ressignificando e politizando a raça", <<http://www.cedes.unicamp.br>>, acessado em: 10/08/2013.

Morenidade em duas escolas do bairro do Guamá

Etimologicamente, a palavra Guamá vem de um vocábulo indígena e significa “rio que chove” e aparece como referência recorrente nas denominações de localidades e vilas no Estado do Pará, numa alusão a um dos seus principais rios.

Assim, o Guamá é um dos 48 bairros que integra o município de Belém e expressa a desigualdade social e econômica que fundamenta a história de formação e desenvolvimento da cidade; localiza-se na região dos terrenos mais baixos e alagadiços de Belém, nos quais se encontra a população mais pobre, que, inicialmente, se dirigiu para essas áreas periféricas nas duas primeiras décadas do século XX, como resultante das últimas consequências do processo de reforma do centro da cidade realizada pelo movimento da Belle Époque. É o maior bairro em extensão territorial e o mais populoso da capital,⁵⁶ com cerca de 102.124 moradores,⁵⁷ sendo suas principais vias: Avenida José Bonifácio, Perimetral, Avenida Augusto Corrêa e Rua Barão de Igarapé Miri.⁵⁸ Prevalece ainda a ausência de infraestrutura adequada, a precariedade das moradias e a falta de saneamento básico.

Segundo o *Anuário estatístico do município de Belém*, sua população encontra-se distribuída entre 52.084 homens e 49.049 mulheres. Possui área geográfica de 4.127,78 km² e pode ser considerado o mais importante bairro do Distrito d'Água. De sua população residente, 11,3% são analfabetos.

Existem no bairro sete escolas estaduais (E. E. Ruth Rosita de Nazaré Gonzalez; E. E. Alexandre Zacharias de Assumpção; E. E. 15 de Outubro; E. E. Frei Daniel; E. E. Barão de Igarapé Mirim; E. E. Paulo Maranhão; E. E. Francisco Nunes) e quatro municipais (E. E. Padre Leandro; E. E. Celina Anglada; E. E. Humberto de Campos; E. E. Amália Pougarten), além de uma escola particular confessional (Escola Madre Zarife Sales).

⁵⁶ Segundo a Lei Municipal n.º 7.682, de 05 de janeiro de 1994, que dispõe sobre a regionalização administrativa do município de Belém, é o 8º Distrito Administrativo de Belém, denominado “Guamá - DAGUA” e abrange as seguintes áreas: grande parte dos bairros Guamá, Jurunas, Cremação, Canudos, Terra Firme e Condor.

⁵⁷ *Anuário estatístico do município de Belém*, v. 11, Belém: Secretaria Municipal de Coordenação Geral do Planejamento e Gestão, 2006.

⁵⁸ Ribeiro, “É no Guamá”, p. 24.

Para fins de análise das questões que acompanham essas reflexões, considera-se a hipótese de que a categoria morenidade, como prática social, pode atuar como: a) um dispositivo identitário socialmente abrangente; b) um instrumento discursivo politicamente retórico que inviabiliza críticas às desigualdades raciais locais; e c) um signo identitário “homogeneizador”, usado de forma moralmente integradora para desmobilizar identidades negras.

A partir de observações em trabalho de campo, entrevistas formais, conversas informais e de um questionário socioeconômico aplicado a jovens que foram vítimas de ofensas raciais⁵⁹ na escola pública Alexandre Zacharias de Assumpção (chamada pelos alunos de “Zaca”), que tem em média 950 alunos matriculados nos três turnos, e na escola particular e católica Madre Zarife Sales (identificada por seus alunos como “Madre”), que tem 176 matriculados no Ensino Médio, aplicaram-se 178 questionários no “Madre” e apenas 20% no “Zaca”.⁶⁰

Assim, desde o início da pesquisa, optou-se por entrevistar estudantes que estivessem envolvidos em “Ocorrências Indisciplinadas”, do modo como está registrado no Boletim de Ocorrências Internas (BOI) no “Zaca” e no “Registro de Ofensas”, citados no questionário aplicado no “Madre”, uma vez que a escola não permitiu acesso ao seu BOI. Entre 2006 e 2010, foram entrevistados, no “Zaca”, dez estudantes “ofendidos” e, no “Madre”, apenas três estudantes que referiram ofensas no questionário. Por solicitação da administração escolar de ambas as escolas, foram realizadas conversas informais com três estudantes supostamente “ofensores” e nenhuma entrevista formal.

Conversas informais também foram mantidas com quatro mães/responsáveis de/por estudantes no “Madre” e três, do “Zaca”, escolhidos nas reuniões de responsáveis nas duas instituições, assim como entrevistas com diretoras e vice-diretoras e com as coordenações pedagógicas das escolas. Conversas informais foram mantidas com outros estudantes, “sem mediação dos profissionais das escolas, para poder ter acesso direto

⁵⁹ Após análise dos depoimentos, alguns parecem ser passíveis de tipificação jurídica como ofensa ou injúria racial em sua forma verbal, segundo a Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997, atualização da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989.

⁶⁰ Ribeiro, “Entre o ‘Zaca’ e o ‘Madre’”, p. 17.

aos seus relatos, para tentar captar o modo como se vivencia a escola, a maneira como ela é concebida e vivida por eles e elas”.⁶¹

Quanto aos professores, houve dificuldade em entrevistá-los ou mesmo em aplicar os questionários nas duas escolas, sob a alegação de falta de agenda livre, negativa em conceder entrevistas justificada por excesso de trabalho, desencontros, ausência de tempo disponível. Mas também é possível considerar que tais negativas demonstram o desconforto da maioria dos docentes quando o tema é a questão racial.

Para fins de contextualização, estão dispostos no Quadro 1 os insultos verbais coligidos, obtidos a partir das dez entrevistas com os denunciadores das duas escolas, nas quais se anotaram três ofensas no “Madre” (as três primeiras do quadro) e sete ofensas no “Zaca”. Esses insultos foram registrados nas entrevistas, uma vez que os registros nos documentos oficiais apenas forneceram o nome dos entrevistados. A autodeclaração de cor foi depreendida do mencionado questionário sobre o perfil socioeconômico dos estudantes entrevistados.⁶²

Ao falar sobre si próprios quando o tema era classificação de cor,⁶³ esses estudantes apontaram para diferentes maneiras de se perceber identitariamente. Esse falar sobre si próprio carrega consigo o modo institucionalizado de identificar racialmente as pessoas a partir do que está posto no discurso público, na escola e fora dela, uma vez que a ideia que predominava era a de que “moreno(a)” era melhor, não ofendia.

Thaís,⁶⁴ uma das estudantes ofendidas racialmente no “Zaca”, ao falar sobre si, em termos raciais, fala sobre corpo e, ao mesmo tempo, sobre os modos como a noção de morena baliza tais considerações sobre a maneira como se percebe como um eu racial e de gênero.

⁶¹ Ribeiro, “Entre o ‘Zaca’ e o ‘Madre’”, p. 17.

⁶² No questionário, a pergunta aberta foi “Qual é a sua cor/raça/etnia?”, em razão do uso do termo “moreno”, cuja recorrência seria mais significativa, buscando-se menor influência sobre os modos de autoclassificação de cor.

⁶³ Neste sistema de classificação de diferentes grupos como raciais, a noção de cor não é redutível a cor da pele, posto que “cor é apenas um, o principal certamente, dos traços físicos — junto com o cabelo, nariz e lábios — que junto com traços culturais — ‘boas maneiras’, domínio da cultura europeia, [por exemplo] formam um gradiente evolutivo de embranquecimento”. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, “Raça, cor, cor da pele e etnia”, *Cadernos de Campo*, n. 20 (2011), pp. 265-71.

⁶⁴ Os nomes citados são fictícios.

Ofendido(a)	“Raça”/ Cor (autodeclaração)	Termos ofensivos (epítetos)
Mulher	“Negra”	“Negona lisa, ruim”
Homem	“Moreno blaki”	“Azulção pitiú”
Homem	“Moreno claro”	“Viado fudido, bicha estivadora”
Mulher	“Morena clara”	“Safadinha que faz programa”
Mulher	“Branquinha”	“Surfistinha”
Homem	“Morenã”	“Fabão pretão feio”
Homem	“Moreno escurão”	“Orangotango, urubu do ver-o-peso”
Mulher	“Negra”	“Cabelo de bucha de aço”
Mulher	“Morena açaf”	“Preta da bunda fedorenta”
Mulher	“Mulata”	“Pretchoca chupona de pica”

Quadro 1 - Insultos verbais registrados nas escolas “Madre” e “Zeca”, Belém, 2009
Fonte: Pesquisa de campo, 05-11/2009.

[...] Não, não é assim “toda” elas que são bonitas não [...] Não acho que toda morena não que é bonita, ela é bonita assim uma morenaça do cabelão, assim, um corpaço, que nem as meninas do grupo de Dança daqui da escola, que tem um cabelão encaracoladinho, mas têm umas que é liso e umas que é alisado (risos). “Tem” negra bonita sim, mas a morena tem uma pele que não é muito escura. Então, uma morena é um tipo de negra, mas não é preta, sabe?

O grupo de dança, os concursos Miss Morena do Pará e Mister Zaca, organizados anualmente na Feira de Cultura do “Zaca” para eleger “a estudante mais bonita na escola”, bem como os trabalhos da disciplina Artes, apresentados no Workshop Cultural do Madre, e a eleição da Morena do Pará, dos grupos de trabalho Identidade Amazônica e Paraense e Povos Indígenas da Amazônia são exemplos de atividades escolares que parecem institucionalizar, mesmo que sazonalmente, discursos sobre a mistura racial em sua manifestação pedagógica escolar em termos estéticos. Isto é, a eleição do que se considera “bonita/bonito” entre os estudantes no “Zaca” tem na morena e no moreno um tropo racializado. Desse modo, o que identifica um amazônica como tal é a morenidade, ancorada no que se chamou de mestiçagem luso-índia.⁶⁵

⁶⁵ Eduardo Galvão, *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, São Paulo: Nacional, 1955, p. 174.

Tentar compreender o que é “moreno/morena” na escola significa identificar um discurso de certo modo institucionalizado nessas instituições, institucionalização que pode ser identificada com a regularização de falas sobre cor como termos classificatórios que são coletivos, remetem a ideologias raciais e podem aparecer sob a forma de tropos.⁶⁶ Parece que essa recorrência pode ser vista, de modo emblemático, nas eleições anuais da Miss Morena Cheirosa e do Mister Zaca e nas apresentações do grupo de dança durante as festas da quadra junina, no “Zaca”, e durante o Workshop Cultural no “Madre”, no mês de novembro, quando são apresentados cartazes, fotos, confecções, exposições orais e *folders* nos mencionados grupos de trabalho. Nos concursos do “Zaca”, além da Miss Morena Cheirosa e do Mister Zaca, elegem-se a Miss Mulata e a Miss Simpatia; no “Madre”, escolhem-se a Morena do Pará e a Garota Madre.

Em conversas informais com brincantes de festas juninas e estudantes da Universidade Federal do Pará, *campus* Guamá, em 2014, Reinaldo de Souza e José Roberto França — que ensaiaram diariamente, por muitos anos, quadrilhas juninas para competir em concursos que ocorrem tradicionalmente na cidade de Belém e que passaram também a ser organizados em escolas públicas — informaram que, nos anos 1980, por exemplo, a escolha da Miss Mulata Cheirosa estava vinculada à cor de pele mais clara que a da preta, com traços fenotípicos que se aproximavam de uma estética branca, mas, posteriormente, os concursos oficiais passaram a ser designados Miss Mulata, valorizando-se os atributos: “pernao, corpão - valorização do corpo”. O concurso Miss Caipira, o mais valorizado no mundo das quadrilhas juninas, dá preferência a candidatas brancas, de olhos claros, reiterando-se, como atributo para os concursos oficiais, a beleza identificada com uma estética branca.

Esses eventos anuais, presentes do calendário escolar, são similares, na medida em que correm para a mesma direção: marcar uma estética corporal sob manifestações discursivas de tropos raciais com a morenidade e, além de outros elementos discursivos, informam os processos de classificação de cor entre os estudantes. Para Mariana, estudante do

⁶⁶ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, São Paulo: Editora 34, 1999; Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Classes, raças e democracia*, São Paulo: Editora 34, 2002, p. 231.

“Madre”, dentre os pré-requisitos que uma mulher deve apresentar para concorrer ao Morena do Pará estão a cor da pele, a qualidade do cabelo e o corpão. E classificou:

[...] A negra tem cabelo carapinha, lábios carnudos, bundão, bocão [...] A morena tem cabelo liso [...] Mas tem bundão também, lábios ‘grande’ [...] E tem cabelo carapinha, às vezes, mas ela alisa [...] A morena é mais clarinha, tem pele assim mais clarinha, mais branquinha, né? Mas ela tem também um cabelo bom, tem um corpo bonito e tem bundão também, mas ela tem o cabelo mais liso, mais pro tipo de cabelo de quem é da Amazônia, lisinho.

De algum modo, se o conteúdo desses depoimentos revela mais resultados do que causas, é possível se estipular que, além de outros fatores, algumas atividades escolares também fornecem materiais e recursos visuais usados na confecção dos discursos sobre cor dentro da abrangência da morenidade na escola, uma construção de mestiçagem que, nessa instituição, assume feições mais elaboradas em termos vernáculos. As definições de “morena” e de “moreno”, colhidas em respostas aos questionários aplicados, reforçam a ideia da ancestralidade indígena para, a seguir, mobilizar o lugar de origem da mestiçagem. Por meio de frases em que é possível localizarem-se termos de cor e que distinguem “moreno” de “morena”, quatro estudantes exprimiram ideias sobre um eu racial e de gênero que também circulam na escola e nela adquirem especificidades sobre como o pertencimento identitário se constrói a partir de contornos discursivos acerca da mitificação indígena emblematizada, quer no grupo de dança, em que os integrantes se vestem com “roupa de índio”, quer pelo grupo de trabalho, em que a identidade amazônica — pensada como mestiça — é o tema central.

[...] é morena clara, porque não me acho nem muito clara, nem muito escura, é misturação! É uma coisa amazônica, que é nossa identidade (Escola “Madre”, Renata).

[...] Sou morena porque minha mãe é branca, mas é mestiça de pai negro (Escola “Zaca”, Soraia).

[...] Sou morena, pois meus pais são morenos, e, também, porque tenho ancestrais indígenas (Escola “Zaca”, Priscila).

[...] Moreno, porque minha cor puxa mais pro negro do que pro branco ou índio, ou pardo (Escola “Zaca”, Breno).

Ao se recorrer a respostas de duas outras estudantes, depreende-se que a invenção da mulata como personagem no nível simbólico deixa de ser apenas uma construção ideológica de nação e de moral social artística sobre a mulher negra⁶⁷ para compor o conteúdo semântico de autopercepções raciais na escola. Em outras palavras, é a morenidade que baliza quem é negro e quem é branco. Assim, “moreno/morena” apresenta algumas distinções de significado se definido em relação à categoria branco ou às categorias preto e negro; no primeiro caso, a ideia de mistura se faz presente mais recorrentemente; se relacionada a preto e negro, a noção de afastamento e distância é mais comum.

Defino como parda, uma morena é uma parda, porque meu pai é pardo, que vem do índio e mamãe é da cor branca (Escola “Madre”, Romeu).

Preto é raça, e negro é raça que tem o preto e o retinto, mas que não tem o moreno, porque ele não é branco, mas é uma oposição de claro, que fica no meio de negro e claro (Escola “Madre”, José).

Negro é uma cor que é bem longe de branco. O mulato e a morena “é” diferente de branco e de preto, mas pode ser clara e escura. Mas todos somos iguais, não tem diferença entre as pessoas (Escola “Madre”, Arthur).⁶⁸

“Morena” é diferente de “moreno”, não somente por que nas duas escolas, a “morena bonita” é adjetivada como um tropo racializado e uma categoria de gênero para descrever a bela aparência de todas que “escapam pro moreno”, mas também ela pode, conforme a posição diante do que se define como bonito na escola, ser “branca” ou “morena escura”. Ademais, possuir “um corpão” e ser “bundudinha” são pré-requisitos que podem fazer com que alguém se veja e seja vista como “morenaça”, um puro corpo, a meio caminho da branquidade, sempre caminhando.⁶⁹ Sempre no âmbito do feminino, a “morena” se elabora em remissão à abrangência de uma suposta identidade paraense difusa que, quando conveniente, recorre à imagem do indígena mitificado, não dito mas declarado, para se peculiarizar regionalmente, por meio do “amazônida”.⁷⁰

⁶⁷ Antonio Herculano Lopes, “Vem cá, mulata!”, *Revista Tempo*, v.13, n. 26 (2009), pp. 80-100.

⁶⁸ As duas últimas definições foram elaboradas por dois dos estudantes que se autoidentificaram como negros.

⁶⁹ Mariza Corrêa, “Sobre a invenção da mulata”, *Cadernos Pagu*, n. 6-7 (1996), pp. 35-50.

⁷⁰ Um dos temas da disciplina “Estudos Amazônicos” é *identidade paraense*. Em quatro aulas no “Zaca” e duas no “Madre”, ao falar, muitas vezes, da presença demográfica de indígenas,

Ser “morenaça”, em galanteios e “cantadas” dos colegas, por exemplo, pode ser sinalizado pela posse de um “corpaço” — um tipo de capital simbólico ambivalente — que não é somente imputação ou atribuição unilateral nas estudantes do “Zaca” e do “Madre” por parte de quem as define assim. É um capital com o qual se precisa lidar para obter, no jogo de estar na escola, um tipo de imagem de si, situado neste limiar bivalente, onde o prestígio e o reconhecimento entram em tensão com a depreciação e a negativização.

Entre os estudantes homens, “morenaça” é beleza, polarizada com a “preta feia” ou com a “prechoca”, insultos que são ditos, mesmo que se tentem ocultá-los discursivamente. Esse raciocínio lembra aquele movimento que se refere à cobrança que a condição de cor da imagem de mulata sensual exerce sobre a mulher definida como negra ou mestiça, posicionando-a em uma liminaridade simbólica ambígua entre o negativo e o positivo subordinado.⁷¹ Ao ser discursivamente concebido como um símbolo referente à mistura racial, “moreno” elogia implicitamente a figura do indígena em cada escola, que é concebido de modo mitificado para falar de uma “morenidade”.

A partir de uma definição inicial que consiste na díade “moreno é força” / “morena é beleza”, sobretudo quando ela é “morena do cabelo lisinho, que é daqui”, se quer dizer que “morena” não é sempre sexualizada. Porém, ela é explicitada desse modo quando nomeada como “morenaça”, pois esse termo não é usado nesse tom para as estudantes “brancas” ou “claras”, como as estudantes Larissa e Camila, ofendidas por cognomes referentes a estereótipos sexuais que não explicitaram tropos raciais — “safadinha” e “surfistinha”.

Quando é assim definida no afastamento de tornar-se uma “morenaça”, ela é superlativizada na fala, marcando o belo como um atributo local, um traço “daqui”, que carrega consigo os identificadores de sua origem indígena, usada para se legitimar. Essa suspeita consiste em sugerir que esta “morenização”, ao mobilizar um movimento de legitimação de ancestrais indígenas, procura fortalecer alguma axiologia a partir da mestiçagem, to-

de “caboclos amazônidas” e de quilombolas (pensados como “caboclos” e, portanto, mestiços) no espaço local, a professora parece reforçar discursivamente a fábula de nação referida às três raças, sem citar a suposta neutralidade racial da branquidade.

⁷¹ Sônia Maria Giacomini, “Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação”, *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1 (2006), pp. 85-101.

mando-a como base política que desmobilize filiações aos grupos coletivos, que são vistos como dispositivos que operam a partir de oposições binárias.⁷²

[...] A mestiçagem representa o movimento contra o imobilismo das castas ou do regime patriarcal e uma vitória da urbanização e da modernização da sociedade. O mestiço, conceitual e concreto, é o portador da mudança e da passagem, de uma passagem que nunca se completa, mas se repõe constantemente. É, além do mais, o símbolo da mobilidade social permitida por uma sociedade que se representa fluida, aberta e dinamizada pela mestiçagem.⁷³

Desse modo, “morenaça” articula processos de naturalização que, por sua vez, irão operar pela regularização de uma identidade coletiva vista como não racial entre os estudantes. Ao estabelecer um “em si mesmo”, a morena é discursivamente referida de modo explicitamente sexualizado quando é acionada como “morenaça”. Mesmo em expressões interjetivas compostas como “Égua da morena!” ou “Ô morena!”, emitidas lentamente nos galanteios e xingamentos verbais de outros estudantes, a “morenaça” é evocada mas não por si mesma. Nos comentários escutados informalmente na pesquisa de campo, a “morenaça” é “gostosa”, tem um “rabão” e um “bundão”. Nas falas dos meninos, denota felação explícita. O corpo é percebido como um capital ambivalente que estimula tensão diante de estigmas acerca de fascínios sexuais.⁷⁴

Quando definidas como “morenaças” sob o olhar dos meninos, essa definição é ressignificada e usada para se apreciar e se cultivar, cada uma a seu modo, a partir de um ideal de beleza por elas interpretado como padrão público. Assim, a morenidade também se constrói pelo olhar do outro, similar àquele olhar em terceira pessoa apontado por Frantz Fanon,⁷⁵ marcado por uma dicotomia entre o que os meninos falam e o que as meninas aproveitam dessas falas para si, pois as meninas não se veem como o puro corpo de mulata, mesmo que a noção de “morenaça”, ao que parece, não seja vista de todo como negativa entre elas.

Ademais, a posse de um “corpo bonito” é visto como positiva,

⁷² Osmundo de Araújo Pinho, “O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação”, *Cadernos Pagu*, n. 23 (2004), pp. 89-119.

⁷³ Pinho, “O efeito do sexo”, p. 98.

⁷⁴ Hommi K. Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

⁷⁵ Fanon, *Peles negras*.

usada para se apreciar e se autovalorizar, para si mesma, sobre si mesma a partir de outrem, da fala do outro, mesmo que chula ou ofensiva, mas crivada por critérios de si para si. A frase “Se eu não me achar bonita quem vai me achar?”, escutada informalmente nas duas escolas, é um símbolo dessa triagem do que é pertinente para si pelos rapazes e pelas moças. É possível dizer-se que o “morenaço” — que têm um “corpão malhado”, “uma bunda”, “cabelo raspadinho” ou cabelo “com luzes”, isto é, com mechas pintadas — é sexualizado de modo similar à “morenaça”. Ao se ouvir alguma estudante, nas duas escolas, elogiar um rapaz como moreno, a interjeição “ô!” e a expressão regional “égua”, sempre exclamativas, apareceram antecedendo o que seria um “moreno bonito”. Ou seja, “Ô moreno!” pode ser um tipo de enaltecimento próximo de outro elogio: “Égua da morena!”. Mas é com “moreno” que as interjeições foram ditas quando se estava por perto, ou foi a mais ouvida. Eram auxiliares expressivos para a construção do “morenaço” e da “morenaça”, ao mesmo tempo em que seriam *status* diferenciadores do “moreno” e da “morena”, respectivamente.

Mas o “Ô moreno!” é usado sobejamente para os que podem ser “morenos” ou “morenos claros”. Para os estudantes classificados como “morenos escuros”, “negros” ou “pretos” e que possuem algumas características assinaladas do “morenaço”, o termo usado é “negão”, que também carrega consigo as duas interjeições. Isto é, “Égua do negão!” é “Ô negão!” são expressões usadas por alguns estudantes para designar elogiosamente — com pressuposições sexuais — o “moreno bonito”, com o “corpo malhado”, “altão” e “grandão”, diferenciação que parece estar presente, também, em “Égua da negona!”.

Não é a mera posse desses atributos que torna alguém desejável e elogiável no jogo de estar na escola, mas a escolha relacional e individual a partir desses atributos que é muito importante; isto é, não adianta ter tais atributos, mas, sim, saber jogar com eles diante dos colegas e das colegas na dinamicidade do padrão estético de beleza que circula nas escolas. Desse modo, os vários modelos, cores e ajustes de calças *jeans*, os diversos cortes de cabelo e penteados, bem como os adereços e adornos usados pelos rapazes e moças podem ser utilizados para se diferenciar de todo mundo, tornando-se diferente diante dos outros, conforme técnicas

de construção de si que articulam os atributos e elementos estéticos — informados por semânticas raciais e de gênero — usados pelas meninas e pelos rapazes.

“Morena”, “moreno”, “morenaça” e “morenaço” são *status* distintos de performances de identidade ambivalentes e ambíguas. A construção cotidiana dessas performances incorpora técnicas corporais como partes de um processo de individuação, de formação do indivíduo e do ideal de *self*.⁷⁶ Para Pinho,⁷⁷ a formação do corpo individualizado é a reprodução de um corpo socializado, de um padrão coletivo marcado por uma racialização discursiva. Entre os estudantes, o que foi visto foi muito similar a isso, mas com o “Égua” e o “Ô” exclamativos prefixados, ao lado da “superlativização” corporal da “morenaça” e do “morenaço”. Isso sugere que “morenidade” é um escopo elástico em termos de definição semântica; ao mesmo tempo, pode ser um termo classificatório usado de modos distintos em diferentes situações e contextos relacionais, cuja escolha está remetida também a significados abrangentes de uma ideia de mistura racial, constatando-se, entre os estudantes, um recorrente uso de “moreno” como uma terminologia preferencial⁷⁸ na classificação de cor.

A noção de mistura racial denotada por “moreno”, a presença da respectiva noção como uma das referências raciais identificadoras do país, uma ideologia narrativa de nação,⁷⁹ presente no discurso público em vários grupos e instituições sociais, faz, do recorrente aparecimento das noções “branco” e “claro”, “preto” e “negro”, termos associados que fortalecem tal narrativa, cuja inferência também é possível a partir das asserções des-

⁷⁶ Pinho, “O efeito do sexo”, p. 106.

⁷⁷ Pinho, “O efeito do sexo”.

⁷⁸ Valle Silva demonstra que a preferência pela denominação “moreno” entre os brasileiros como decorrência de uma carga semântica negativa atribuída ao termo “pardo” é plausível, pois, mesmo indivíduos fenotipicamente brancos preferem se autodenominar morenos, sobretudo porque, segundo esse autor, a preferência pela morenidade parece ter um escopo maior do que uma simples rejeição aos termos pardo e preto. Valle e Silva, *Morenidade*, p. 37.

⁷⁹ Renato Ortiz, *Cultura e identidade nacional*, São Paulo: Brasiliense, 2006; Sergio Costa, “A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo”, *Tempo Social*, v. 13, n. 1 (2001), pp. 143-58; Thomas E. Skidmore, *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989; Thomas E. Skidmore, “Fato e mito: descobrindo um problema racial no Brasil”, *Cadernos de Pesquisa*, n. 79 (1991), pp. 5-16; Giralda Seyferth, “As ciências sociais no Brasil e a questão racial”, in J. da Silva, P. Birman e R. Wanderley (orgs.), *Cativeiro e liberdade* (Rio de Janeiro: IUPERJ, 1989), pp. 11-31; Giralda Seyferth, “Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil”, *Anais da 17ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Florianópolis, 1990.

tacadas. Por consequência, a classificação de cor é uma variável que está atrelada ao prestígio social de quem classifica e é classificado na escola. Articula percepções distintas sobre traços físicos conforme a subjetividade entre os interlocutores, assim como o lugar institucional no qual se enuncia a cor.⁸⁰ Tais aspectos não garantem estabilidade categórica da classificação de cor dentro de um processo histórico.⁸¹

Assim, todos esses referenciais usados para a identificação de cor são elementos da própria dinâmica histórica local, presentes na trajetória dos estudantes como influências sobre o sujeito na construção de si em termos raciais. Um sujeito pode ser “moreno” e “índio” sem deixar de ser branco ou negro, mesmo que isso inscreva uma versão conservadora de mestiçagem que “tende a valorizar a cultura negra sem discutir o lugar da branquitude nas relações raciais”,⁸² ao passo que interdita a negritude como possibilidade identificatória legítima.

Para que isso se reproduza sem tensões sociais profundas, mantendo-se uma lógica relacional cordial, a morenidade viabiliza um tipo de travestilidade racial,⁸³ resultante de algum tipo de culpa, vergonha ou constrangimento decorrente de uma consciência racial que assume, mesmo sem explicitar, seu papel ativo ou passivo no legado da opressão e da hierarquia racial. Em resumo, a “nossa” versão conservadora de mestiçagem — a “morenidade amazônida” — esconde o poder da branquitude e a insurgência da negritude como espaços de conflito político e disputas por direitos sociais.

Agrega-se a isso o fato de que é mais fácil para os brancos conviver passivamente com hierarquias sociais racistas, muitas vezes abençoadas pelo discurso de todos serem mestiços, do que relembrar a escravidão e sua vinculação à injustiça presente, um dos principais estímulos éticos à mudança.⁸⁴

⁸⁰ Teresa Cristina Costa, “O princípio classificatório ‘cor’, sua complexidade e implicações para um estudo censitário”, *Revista Brasileira de Geografia*, n. 36 (1974), pp. 91-103.

⁸¹ Charles Wood, *Categorias censitárias e classificações subjetivas de raça no Brasil contemporâneo*, Belo Horizonte: UFMG; CEDEPLAR, 1991.

⁸² Liv Sovik, “Por que tenho razão: branquitude, estudos culturais e a vontade de verdade acadêmica”, *Revista Contemporânea*, v. 3, n. 2 (2005), p. 171.

⁸³ Matt Wray, “Pondo a ‘ralé branca’ no centro: implicações para pesquisas futuras”, in Vron Ware (org.), *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* (Rio de Janeiro: Garamond, 2004), pp. 339-62; Sovik, “Por que tenho razão”, p. 176.

⁸⁴ Sovik, “Por que tenho razão”, p. 171.

A morenidade, em razão dessa idealização fetichizada, é também usada como um modo de estar não branco que pretende isentar o sujeito da responsabilidade de receber lucros sociais, oriundos de uma localização racial/étnica de privilégio, isto é, a branquidade, que independe da vontade pessoal; ao mesmo tempo, ela reúne um conjunto de vantagens estruturais que aparecem no campo relacional, mobilizadas em razão de interesses e conveniências pessoais.⁸⁵

Como “negro” e “branco” pressupõem, na ideologia racial, a ideia de uma identidade interna pré-dada, sugerindo “um desejo profundo de solidariedade mecânica, serialidade e hipersimilaridade”,⁸⁶ a mistura racial da morenidade é um modo retórico de anunciar uma igualdade política axiológica referendada em um *continuum* de cor que equaliza racialmente a todos, servindo como um instrumento pragmático para a manutenção de uma geografia racial na qual os lugares de poder são hierarquicamente mantidos: um pequeno grupo poderoso distante da grande massa, diluída, por sua vez, em uma hierarquia de cor que aponta para posições de poder e para a atribuição do que é prestigioso socialmente.

Por isso, o alcance da mestiçagem na escola como um discurso ideológico apresenta informações fenotípicas para se validar como evidência incontestada de uma difundida identidade nacional. A morenidade é uma plataforma mobilizadora de um projeto de nação homogeneizadora e, ao mesmo tempo, um elogio à mestiçagem como evidente movimento histórico, político e ideológico. Na verdade, reproduz-se, hoje, no sentido de dissolver e obnubilar a construção positiva de identidades negras e de suas possíveis consequências reivindicatórias por afirmação de direitos historicamente negados.⁸⁷ Desse modo, a mestiçagem pode ainda ser vista como um constructo político eficiente, reacionário, conservador que dificulta um debate profundo e aberto sobre igualdade social para a ampla população negra e mestiça do país.

Contudo, o “moreno” e a “morena” passam a ser as figuras centrais da mistura racial na região. Porém, ao se postular a oposição

⁸⁵ Ruth Frankenberg, “A miragem de uma branquidade não-marcada”, in Vron Ware (org.), *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* (Rio de Janeiro: Garamond, 2004), pp. 307-38.

⁸⁶ Paul Gilroy, *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*, São Paulo: Annablume, 2007, p. 130.

⁸⁷ Kabengele Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1999.

alteridade *versus* mestiçagem como caracterizadora de sociedades que se denominam ou são vistas e se concebem como democracias raciais, as dificuldades em se assumir as desigualdades raciais no contexto amazônico se mantêm.

Nesse sentido, como contraponto que deu início ao debate, valeu pontuar de que modo a escola serve de cenário como também passa a ser a negação dos territórios da negritude, a exacerbação do ideal de morenidade que o Movimento Negro quer desconstruir. E aí vale a interrogação como tarefa para além do proposto neste artigo que o subsidiou: como trabalhar esses discursos em relação às construções de identidade? Para tanto, é relevante repensar recorrentemente a questão de que a escola invisibiliza e desconstrói o(a) negro(a), levando-os a usar categorias de autorreconhecimento que reforçam estigmas produzidos nos discursos raciais. A morenidade se fixa, então, em um campo discursivo marcado pela ambiguidade que produz narrativas que se especificam em contextos locais, situados, que negam os territórios da negritude como referências culturais da/para a Amazônia paraense.

Recebido em 06/06/2014 e aprovado em 06/07/2016.

Resumo

O propósito, neste artigo, é o de levantar a questão de ser negro(a) na Amazônia e de como a sua presença até hoje é invisibilizada, em especial no Pará. Ser moreno(a) é marca identitária da região a partir de suas metáforas e hipérboles para uma identidade compartilhada/manipulada cultural, política e simbolicamente em que, em um processo nada linear, se fundamenta o mito indígena que configura as argumentações que desencadearam o debate instaurado. Assim, em particular, tematiza-se a morenidade amazônica em pesquisa com estudantes de duas escolas da periferia de Belém, onde identidades estão sendo moldadas, formadas e por esses jovens ressignificadas em seu convívio escolar. Nesse contexto, “moreno/morena” seria uma “categoria de identificação racial elaborada a partir de referências pedagógicas”, ou melhor, “um mecanismo terminológico de evitação” do uso das categorias “negro” e “preto”.

Palavras-chave: Morenidade - Identidades negras - Negritude - Mestiçagem.

Abstract

The purpose in this article is to raise the issue of being Black in the Amazon region and how Black people's presence today is invisible in the region, especially in Pará. Being morena(o) is the identity mark in the region, from metaphors and hyperboles to a manipulated shared cultural, political and symbolic “indigenous” identity myth. This sets up the argument of the debate. Thus, in particular, it discusses the Amazon morena(o) identities in research with students from two schools of Belém, where identities are being shaped, formed and re-signified by the youth in their school everyday life. In this context, morena(o) would be a “category of racial identification drawn from pedagogical references”, or rather “a terminological mechanism” to avoid the use of the term Black.

Keywords: *Morenidade - Black identities - Blackness - Miscegenation.*