



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE FRONTEIRA

INTERSECCIONALIDADE E FRONTEIRA: MULHERES NEGRAS MIGRANTES
NA AMAZÔNIA FRANCO-AMAPAENSE

Lívia Verena Cunha do Rosário

Macapá, 2019

Lívia Verena Cunha do Rosário

**INTERSECCIONALIDADE E FRONTEIRA: MULHERES NEGRAS MIGRANTES
NA AMAZÔNIA FRANCO-AMAPAENSE**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação de Mestrado em Estudos de Fronteira da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Professor Dr. Handerson Joseph

Macapá, 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá
Elaborada por Cristina Fernandes – CRB2/1569

Rosário, Lívia Verena Cunha do.

Interseccionalidade e Fronteira: mulheres negras migrantes na Amazônia Franco – Amapaense / Lívia Verena Cunha do Rosário; Orientador, Handerson Joseph. – 2019.
156 f.

Dissertação (Mestrado) – Fundação Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira.

1. Fronteira. 2. Alteridade. 3. Migração – Mulheres. 4. Mulher – Negra – Migrante. I. Joseph, Handerson, orientador. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

304.809 R789i
CDD. 22 ed.

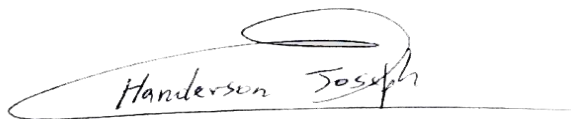
Lívia Verena Cunha do Rosário

**INTERSECCIONALIDADE E FRONTEIRA: MULHERES NEGRAS MIGRANTES
NA AMAZÔNIA FRANCO-AMAPAENSE**

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteiras da Universidade Federal do Amapá, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Estudos de Fronteira.

Macapá, 22 de fevereiro de 2019.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Handerson Joseph (Orientador)
Universidade Federal do Amapá



Prof. Dr^a. Denise Fagundes Jardim (Titular 1)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Prof. Dr^a. Carmentilla das Chagas Martins (Titular 2)
Universidade Federal do Amapá

Este trabalho é dedicado às mulheres que vieram antes de mim e cruzaram muitas fronteiras para que outras, como eu, pudessem escrever, ser lidas e ouvidas.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Vera, sempre meu agradecimento mais profundo, por ter sugerido que eu tentasse o processo seletivo do PPGEF, por acreditar em mim e sonhar comigo todos os dias e, principalmente, por desde a mais tenra idade mostrar-me que a Educação é a maior herança que ela pode me legar a mim e minha irmã.

Ao meu pai José que ao proporcionar-me oportunidades de cruzar fronteiras geográficas instigou minha vontade de conhecer cada vez mais outras culturas e pessoas.

À minha irmã Lílian, uma jovem negra migrante, que partiu para estudar longe de sua terra natal. Ingressamos em Mestrados diferentes na mesma época e, cada uma em sua área, enveredou pelas questões de gênero e raça. Assim, pudemos também dividir as dores e delícias da Pós-Graduação.

Ao meu orientador Prof. Dr. Handerson Joseph, cujas aulas de Antropologia na graduação em Relações Internacionais despertaram meu interesse pela área e por quem meu respeito e admiração aumentaram ao longo dos dois anos do Mestrado. Agradeço todo o aprendizado que adquiri com suas orientações, postura profissional e dedicação acadêmica.

Aos membros da minha banca de qualificação Denise Jardim, Délia Dutra e Carmentilla Martins, foi uma honra ter o projeto lido por três professoras cujos trabalhos também basearam minha pesquisa. Agradeço a gentileza e generosidade nos imprescindíveis comentários e sugestões.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF), cujas aulas proporcionaram reflexões presentes nesta pesquisa.

Às minhas amigas pelos incentivos e torcida, em especial, Juliana Caridade, que sempre estive disposta a escutar meus receios quanto aos andamentos do Mestrado.

Às minhas interlocutoras, cujas trajetórias e memória encheram-me de coragem para escrever esse trabalho.

Mesmo que criem fronteiras, se ergam muros e delimitem enclaves, que se divida, classifique, hierarquize, e se tente suprimir da Humanidade aqueles e aquelas que se rebaixam, se desprezam ou, ainda, todos os que não se parecem conosco, ou com os quais pensamos nunca nos vir a entender, existe apenas um mundo, e todos temos direito a ele. Este mundo pertence-nos a todos, com igualdade, e todos somos seus herdeiros, apesar das diferentes maneiras de o habitar, de onde provém precisamente a efetiva pluralidade de culturas e de modos de vida (...)

Existe apenas um mundo, pelo menos por enquanto, e esse mundo é tudo aquilo que existe. Consequentemente, o que temos em comum é o sentimento, ou melhor, o desejo de ser, cada um à sua maneira, um ser humano completo. Tal desejo de plenitude humana é algo que todos partilhamos. O que, aliás, nos é cada vez mais comum é, no entanto, a proximidade do distante. É o fato de termos de partilhar, queiramos ou não, este mundo que é tudo o que existe e tudo o que temos. (Crítica da Razão Negra, 2017 - Achille Mbembe)

RESUMO

A Fronteira possibilita diversos olhares. Ela é compreendida como espaço de alteridade, plural e híbrida. Estar no limiar, habitar a fronteira expõe a vontade de incorporar e incorporar-se à alteridade, é o desejo de conciliar-se com o diferente. Sendo assim, a perspectiva adotada para as reflexões aqui expostas é a interseccionalidade, quer dizer, a sobreposição ou intersecção de identidades sociais e sistemas relacionados de opressão, dominação ou discriminação. Partindo da hipótese de que a interseccionalidade pode ser relevante na compreensão da experiência social das mulheres migrantes e dos mais diferentes sujeitos sociais da contemporaneidade, este trabalho procura analisar uma tríplice dimensão da intersecção mulher-negra-migrante em situação de fronteira na Amazônia Franco-Amapaense. Esta investigação pretende mostrar que as mulheres migrantes ao cruzarem as fronteiras da Amazônia, por conseguinte, do Amapá, também atravessam diferentes formas de subalternização que se entrecruzam no processo de adaptação e sobrevivência. Portanto, o objetivo desta pesquisa é analisar como se articulam as categorias de gênero, raça, classe e nacionalidade com base nas trajetórias de vida de sete mulheres migrantes, contribuindo para capturar as consequências estruturais e dinâmicas dessas interações nas fronteiras, além de proporcionar reconhecimento e lugares de fala a essa coletividade historicamente marginalizada e silenciada. A partir das entrevistas semiestruturadas realizadas em Macapá e Oiapoque, no estado do Amapá, com sete mulheres migrantes de Guadalupe, Guiné Bissau, Camarões, Angola e República Dominicana, foi possível discutir o aspecto humano da questão fronteiriça, evidenciando a mobilidade feminina e destacando como os estudos migratórios podem contribuir para o combate do racismo no Brasil.

Palavras-chave: Fronteira. Alteridade. Migração. Interseccionalidade. Mulheres

ABSTRACT

The Border allows several looks. It is understood as a space of alterity, plural and hybrid. Being on the threshold, inhabiting the frontier exposes the will to incorporate and incorporate into otherness, is the desire to reconcile with the different. Thus, the perspective adopted for the reflections presented here is intersectionality, that is, the overlap or intersection of social identities and related systems of oppression, domination or discrimination. Based on the hypothesis that intersectionality may be relevant in understanding the social experience of migrant women and of the most different social subjects of contemporary times, this research seeks to analyze a triple dimension of the borderline migrant woman-black intersection in the Franco-Amapa Amazon. This research intends to show that migrant women crossing the borders of the Amazon, and consequently of Amapá, also cross different forms of subalternization that intersect in the process of adaptation and survival. Therefore, the objective of this research is to analyze how the categories (gender, race, class, nationality) are articulated based on the life trajectories of seven migrants, helping to capture the structural and dynamic consequences of these border interactions, besides providing recognition and places of speech to this historically marginalized and silenced collective. From the semi-structured interviews, conducted in Macapá and Oiapoque, in the state of Amapá, with seven migrant women from Guadeloupe, Guinea Bissau, Cameroon, Angola and the Dominican Republic, it was possible to discuss the human aspect of the frontier issue, highlighting the female mobility and how migratory studies can contribute to the struggle against racism in Brazil.

Key Words: Border. Otherness. Migration. Intersectionality. Women

LISTA DE FIGURAS

Quadro 01. Identificação das mulheres entrevistadas.....	30
Figura 01. Vista área da Fortaleza de São José de Macapá.....	70
Figura 02. Saartjie, “a Vênus de Hotentote.....	75
Figura 03. Orla de Macapá, Rio Amazonas.....	91
Figura 04. Mulheres negras jamaicanas adeptas de produtos para branqueamento da pele.....	95
Figura 05. Máscara de Flandres.....	113
Figura 06. Catraias no cais da orla de Oiapoque, margem do rio Oiapoque, Ponte Binacional Franco-Brasileira ao fundo.....	118
Figura 07. Catraia passando sob a Ponte Binacional Franco-Brasileira.....	119
Figura 08. Ponte Binacional Franco-Brasileira sobre rio Oiapoque pronta desde 2011.....	122
Figura 09. Atoleiro na rodovia BR-156, que liga Macapá a Oiapoque, durante o inverno.....	123
Figura 10. Charge da tenista americana Serena Williams na final do US Open 2018.....	128

LISTA DE MAPAS

Mapa 01. Localização de Guadalupe.....	42
Mapa 02. Fronteira entre Amapá e Guiana Francesa.....	51
Mapa 03. Localização da Guiné-Bissau.....	63
Mapa 04. Localização de Camarões.....	90
Mapa 05. Localização de Angola.....	100
Mapa 06. Localização da República Dominicana.....	116

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
- CELPE-BRÁS - Prova de proficiência em Língua Portuguesa
- CNIG - Conselho Nacional de Imigração
- CONIF - Conselho Nacional das Instituições da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica
- CONARE - Comitê Nacional para os Refugiados
- CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito
- CTPD - Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento
- DIP - Departamento de Imprensa e Propaganda
- DOM - Département d'outre-mer
- FLACSO - Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IFAP - Instituto Federal do Amapá
- ICOMI - Sociedade Brasileira de Indústria e Comércio de Minérios de Ferro e Manganês
- MEC - Ministério da Educação
- MRE - Ministério das Relações Exteriores
- OEA - Organização dos Estados Americanos
- ONU - Organização das Nações Unidas
- PAEC - Programa de Aliança para a Educação e Capacitação
- PEC-G - Programa de Estudantes-Convênio de Graduação
- PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPGEF - Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira

SEAFRO - Secretaria Extraordinária de Políticas para os Povos Afrodescendentes

SETUR - Secretaria do Estado de Turismo

UBS - Unidade Básica de Saúde

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNIFAP - Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	15
1.1 TRAJETÓRIA, PERCURSO E ESCOLHA DO OBJETO DE PESQUISA.....	15
1.2 PENSANDO A MOBILIDADE FEMININA.....	18
1.3 ALÉM DO ESPAÇO: FRONTEIRA COMO LUGAR DE ALTERIDADE.....	22
1.4 INTERSECCIONALIDADE.....	25
1.5 DE QUAIS MULHERES ESTAMOS FALANDO?.....	28
2 MULHERES DO CARIBE: TRANSNACIONALIDADE E PERTENCIMENTO.....	34
2.1 GÊNERO E MIGRAÇÃO.....	34
2.2 STUART HALL E A DIÁSPORA CARIBENHA.....	39
2.3 MICHELLE: “CRIOULO É ESSA JUNÇÃO DE COISAS”.....	42
2.4 SAMANTHA: “EU SOU DE TODOS OS LUGARES”.....	48
3 MULHERES DA ÁFRICA: ESTRANHAMENTO E ADAPTAÇÃO.....	55
3.1 MIGRAÇÃO, RACISMO E DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL.....	55
3.2 LAURA: “CADÊ OS NEGROS DO BRASIL?”.....	63
3.3 ESTELA: “AQUI NO BRASIL QUE EU VI QUE A MINHA COR ERA UM PROBLEMA”.....	69
4 MULHERES NEGRAS MIGRANTES NO AMAPÁ: IMAGINÁRIO E ACOLHIMENTO.....	82
4.1 FEMINIZAÇÃO DA MIGRAÇÃO NA AMAZÔNIA.....	82
4.2 PRESENÇA ESTRANGEIRA NA AMAZÔNIA FRANCO-AMAPAENSE.....	85
4.3 SYLVIE: “CADÊ MACAPÁ NO MAPA?”.....	89
4.4 FÁTIMA: “CHEGUEI COM A IDEIA DE QUE AS PESSOAS VÃO ME OLHAR DIFERENTE POR CAUSA DA MINHA COR”.....	96
5 PODE A SUBALTERNA FALAR?.....	104
5.1 AMAZÔNIA NA PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL.....	104
5.2 FEMINISMO NEGRO E LUGAR DE FALA.....	111
5.3 MARIA: “NÃO DEIXO PATRÃO PISAR”.....	116
5.4 ANGRY <i>BLACK WOMAN</i> E A OBRIGAÇÃO DE SER DISCRETO.....	126
CONCLUSÃO.....	132
REFERÊNCIAS.....	139
ANEXOS.....	155

1 INTRODUÇÃO

1.1 Trajetória, percurso e escolha do objeto de pesquisa

O pré-projeto de pesquisa que submeti para concorrer a uma vaga no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF) tratava inicialmente sobre violência e discriminação contra mulheres negras no cenário internacional. Após o ingresso no PPGEF, o objeto de pesquisa tornou-se mais específico, mantendo a intersecção mulher-negra-migrante, o cenário foi direcionado para a fronteira da Amazônia Franco-Amapaense.

Ainda na Graduação em Letras, ao interessar-me pelo Feminismo, abordei as mulheres na Literatura em meu trabalho de conclusão de curso e na Especialização segui investigando sobre os aspectos do feminino. Contudo, ao começar a trabalhar na Secretaria de Políticas Extraordinárias para Afrodescendentes (SEAFRO), em Macapá, meu olhar sobre as discussões feministas mudou, inclusive sobre minha própria negritude. Foi neste período que entrei em contato com o movimento negro do Amapá, além de conhecer algumas comunidades tradicionais e remanescentes de quilombos.

Na SEAFRO passei por uma tomada de consciência e percebi que os trabalhos que eu havia feito tocavam a questão de gênero sem conjugá-la à questão racial, afinal, eu mesma pouco havia refletido sobre o tema até então. Em uma viagem para mobilidade acadêmica em Bogotá, Colômbia, vivenciei situações em que eu fui mulher-negra-migrante, experimentando alguns estereótipos decorrentes da minha negritude e brasilidade; sendo que me definia como morena/mulata, sem ter a consciência de que esses termos refletiam também o branqueamento social de um país que apregoa a democracia racial (DAMATTA, 1983; FERNANDES, 1973; FREYRE, 2006; SKIDMORE, 1989). Muitas vezes, como foi para mim, é o racismo que nos “enegrece”, pois como diz Lélia Gonzalez (1982) acerca das relações raciais no Brasil: “a gente

nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista” (GONZALEZ, 1982, p. 38).

Em 2014, tomei conhecimento do projeto “Leia Mulheres”, divulgado nas redes sociais sob o título de *#readwomen2014*, o movimento focava em ler mais escritoras, uma vez que no mercado editorial as mulheres têm pouca visibilidade e, em função disso, suas obras são pouco lidas. Baseadas na célebre frase de Virginia Woolf “durante muito tempo na história anônimo foi uma mulher”, o Leia Mulheres transformou-se em um convite à leitura de obras escritas por mulheres, sejam elas clássicas ou contemporâneas, nacionais ou estrangeiras. Desse modo, o projeto é uma importante ferramenta, se assim podemos dizer, de ampliação da voz das mulheres. Foi assim que tive contato com as chamadas “escritoras da diáspora negra”, ou seja, autoras negras naturais de países de passado colonial que agora viviam principalmente na Europa e Estados Unidos e que utilizavam a Literatura para ficcionar suas impressões enquanto sujeitos migrantes, destacando sobretudo os choques culturais referentes às questões raciais. Chimamanda Ngozi Adichie, Edwidge Danticat, Ayaan Hirsi Ali estão entre as escritoras mais conhecidas atualmente. Além da artista Grada Kilomba, que expõe a dupla alteridade da mulher negra e necessidade de torná-las sujeitos do conhecimento:

A mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma. [...] Mulheres brancas tem um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o “outro” do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o “outro” do outro. (KILOMBA, 2016, p. 124) ¹

Ao candidatar-me para o processo seletivo do PPGEF, na linha de pesquisa “Sociedade, Cultura e Fronteiras”, desta vez na condição de estudante do curso de Bacharelado em Relações Internacionais, resolvi que seguiria falando de mulheres, mas mulheres negras, além de iniciar-me na pesquisa etnográfica, já que outrora meu foco eram questões teóricas voltadas para a Literatura. Meu interesse enquanto mestranda seriam as fronteiras simbólicas e o entrecruzamento das categorias de gênero, raça, classe e nacionalidade. Após o início das aulas e a partir de discussões feitas em sala, lancei mão do conceito de interseccionalidade para abordar a feminização da migração na fronteira franco-amapaense, onde resido.

Em se tratando da situação de migração e refúgio, as teorias migratórias tradicionais não têm tido em conta as especificidades das realidades migratórias das mulheres, mas estamos hoje conscientes de que a complexidade dos processos e das dinâmicas migratórias não é, de todo,

¹ Todas as traduções em língua estrangeira nesta dissertação são minhas.

compatível com um discurso simplista e abstrato sobre as migrações. Entretanto, nos estudos migratórios, observam-se alterações nas tradicionais abordagens explicativas, com fortalecimento da atenção na identidade e nos elementos simbólicos do processo (SAYAD, 1998; KRISTEVA, 1994; HALL, 2013; KOTAI, 2000; SEYFERTH, 2005; SIMMEL, 1983), além do destaque para a condição vulnerável das mulheres e crianças no processo migratório (MOROKVÁSIC, 1984; KNÖRR e MEIER, 2000; ORELLANA, 2001; BOYD e GRIECO, 2003).

Contudo, ao analisar as pesquisas acerca da fronteira franco-amapaense notei que em geral, ao tratar do aspecto migratório, é privilegiada a questão migração-trabalho (AROUCK, 2001; FURTADO, 2015; MARTINS, 2010; PINTO, 2008; SOARES, 1995). A Guiana Francesa configura-se, atualmente, como palco de inúmeros estudos e discussões relacionadas, sobretudo, ao alto número de brasileiros que residem em situação indocumentada em seu território, os quais desenvolvem, principalmente, atividades irregulares ligadas à garimpagem clandestina.

Então, por considerar fundamental também pensar os movimentos migratórios para além das condições ou motivações econômicas, para a pesquisa, opto por analisar as trajetórias de mulheres migrantes, já que, enquanto deslocamento de pessoas, a intencionalidade e a deliberação possuem papel central em vários momentos do processo. As trajetórias de vida ganham espaço num contexto em que a estrutura do sistema global criou possibilidades de escolha de estilos de vida, direções, destinos, motivações (VELDE; NAERSSSEN, 2007). Embora pareça ser hoje incontestável a ideia de que as migrações devam ser estudadas tendo em consideração as especificidades das pertencas identitárias de quem as protagoniza, nem sempre as investigações neste domínio problematizam as múltiplas dimensões que o fenômeno comporta em si mesmo.

Portanto, levando em consideração que ser mulher, assim como ser negro, não é uma categoria universal, neste trabalho, analiso as trajetórias de sete mulheres negras migrantes que vieram para o Brasil, adentrando pela Amazônia Franco-Amapaense. Para tanto, optei por uma abordagem qualitativa, tomando como base importante as narrativas das interlocutoras desta investigação. O intuito é refletir sobre gênero, raça e migração, a “fronteira do humano” (MARTINS, 2014, p. 152). Dessa maneira, os estudos de fronteira voltam-se para as barreiras experimentadas por essas mulheres e como elas negociam suas identidades no enfrentamento dessas questões.

1.2 Pensando a mobilidade feminina

Ao tomar como foco a migração de mulheres negras para Amazônia Franco-Amapaense como objeto de análise, procura-se situar este segmento no conjunto dos fluxos migratórios que se dirigem para a região ultrapassando o senso comum “de uma Amazônia exclusivamente portuguesa, indígena e mestiça cabocla, que merece incorporar outros sujeitos históricos e contemporâneos à consciência de todos nós” (BRAGA, 2011, p. 170)

Pensar a mobilidade feminina tem algumas premissas, que envolvem a vulnerabilidade às quais mulheres são submetidas, com destaque aos casos de abusos sexuais de mulheres em campos de refugiados (PEREIRA, 2014; PIOVESAN, 2001; SARTORETTO, 2018); nas travessias por fronteiras terrestres ou marítimas (ALTAI CONSULTING, 2015; DE HAAS, 2011; MARINUCCI, 2017); considerando as dificuldades da maternidade transnacional (DREBY, 2010; HOCHSCHILD, 2003; PISCITELLI, 2013) ou como estratégia de sobrevivência ante à feminização da pobreza (DUTRA, 2014). Assim, refletir sobre o protagonismo de mulheres nos fluxos migratórios extrapola o viés econômico:

Com relação às motivações para a imigração, um outro conjunto de fatores de ordem não econômica parece ter impacto na seletividade da migração e é mencionado por mais mulheres do que por homens. Podem ser citados como fatores não econômicos: a transgressão dos limites sexuais impostos pela sociedade, os problemas conjugais e a violência física, a impossibilidade de divórcio, os casamentos infelizes e desfeitos, a discriminação contra grupos femininos específicos e a ausência de oportunidade para mulheres. (ASSIS, 2007, p. 751)

Nos países de destino, mulheres migrantes podem conjugar diversos marcadores identitários – ser mulher, ser estrangeira, estar indocumentada, entre outros – que dificultam seus acessos a bens de serviços, reforçando essa suscetibilidade às situações de exploração de sua mão de obra, não por acaso, muitas dessas mulheres são alocadas em trabalhos precarizados, (ÁVILA, 2009; DUTRA, 2013; SILVA, 1997). Logo, os acirramento de diversas barreiras sociais acabam por condicionar e modificar os projetos migratórios de mulheres migrantes.

A elaboração do projeto migratório está relacionada ao contexto social, econômico, cultural e ao território em que o migrante está inserido. Para Boyer (2005), o conceito de projeto migratório permite não apenas levar em conta todas as dimensões do fenômeno, mas também a articulação das diferentes escalas nas quais essas dimensões interagem:

Como definir o projeto migratório? Como o uso do conceito de projeto migratório lança nova luz sobre os fatores contextuais tradicionais, sobretudo a pobreza? Em outras palavras, diante de tamanha complexidade, o objetivo não é mais saber por que estamos migrando, isto é, nos limitando aos determinantes,

mas nos perguntando como a migração continua, participando de um questionamento dos determinantes e, em particular, da pobreza. (BOYER, 2005, p. 04)

Destarte, Boyer (2005) considera um novo olhar sobre o processo de tomada de decisão em relação à migração, uma perspectiva que reconhece o migrante ou potencial migrante como um agente ativo, e não apenas um indivíduo racional que toma a decisão com base numa avaliação sobre custo versus benefício. Assim como Castles (1993) e Massey (1998), Boyer (2005) aponta para o esgotamento do modelo teórico baseado na atração-repulsão, visto que os desequilíbrios no interior da nação e as disparidades entre os países não justificariam isoladamente as migrações.

Os projetos migratórios não constituem decisões individuais e totalmente voluntárias, ainda que as mulheres migrantes viajem sozinhas, a decisão de migrar é parte de um conjunto de fatores historicamente marcados tanto no nível do grupo social quanto pela própria história de migração na região considerada.

Para explicar os projetos migratórios, Ma Mung (2009) trabalha a perspectiva da autonomia e compreende a migração internacional como “uma construção intencional, uma projeção sobre o futuro, cujo conteúdo está em constante redefinição em função da história, dos percursos e das experiências migratórias” (MA MUNG, 2009, p. 03). Assim, a proposta de Ma Mung evidencia a agência dos migrantes no projeto migratório ao condensar fatores internos (suas disposições individuais) e fatores externos (realidade material e social).

Ao longo dos capítulos deste trabalho serão apresentados os projetos migratórios de sete mulheres migrantes, nos quais é possível verificar tanto as discussões de Boyer (2005) sobre a multiplicidade de determinantes na mobilidade, quanto a análise de Ma Mung (2009) sobre a capacidade de iniciativa e realização dessas mulheres, que ele chama de “poder fazer” e “saber fazer”, na adaptação de seus projetos migratórios, já que cruzar a fronteira da Amazônia Franco-Amapaense não fazia parte de suas intenções originais (fatores internos) mas a oportunidade (fatores externos) de deslocamento para o norte do Brasil transformou-se em uma etapa de seus percursos para o alcance de seus objetivos de vida.

Para Jakob (2011, p. 425), “o norte do Brasil possui uma seletividade migratória com respeito ao local de nascimento dos migrantes internacionais, distinta daquela apresentada quando se trata do Brasil como um todo”. A Amazônia Legal e a vasta extensão de suas fronteiras internacionais apresenta forte absorção migratória, sobretudo, mas não somente, do Platô das Guianas, países amazônicos sul-americanos e Caribe (RELATÓRIO ICMPD, 2016). A Amazônia franco-amapaense insere-se nesse contexto através da cidade de Oiapoque,

fronteira com Saint Georges, cidade do Departamento Ultramar da Guiana Francesa, contudo, a Amazônia Amapaense transformou-se em plataforma de trânsito para essas mobilidades, o que reconfigurou os tipos de fluxos no estado, que durante muito tempo foi caracterizado pela evasão de pessoas.

No início do século XX, o Brasil recebeu milhares de trabalhadores, migrantes europeus, altamente valorizados na sociedade brasileira, em contraste com o baixo status concedido a negros e mulatos. No mesmo período, Amazonas e Pará receberam migrantes negros caribenhos trazidos ao país por empresas britânicas entre 1900 e 1920. A presença negra nas fronteiras amazônicas é abordada por autores como Vicente Salles, em *O negro no Pará* (1971) e em estudos marcantes da historiografia regional, (LUNA, 2011; GOMES, 1999; SAMPAIO, 2011, entre outros), que analisam a escravidão de trabalhadores africanos e resistência quilombola.

Localizado na margem esquerda da foz do rio Amazonas, fronteira com Guiana francesa e com o Suriname, a área que corresponde ao atual Estado de Amapá atraiu interesses de estrangeiros devido os seus recursos naturais desde o período colonial, (REIS, 1949; SILVEIRA, 2000). Já no século XXI, as fronteiras amazônicas assistem ao aumento de deslocamento intrarregionais, fomentados entre os países fronteiriços. Deste modo, Albuquerque (2008, p. 05) destaca que:

As migrações internacionais movimentam as nações e redefinem as fronteiras nacionais. Os deslocamentos populacionais nas zonas de fronteiras entre dois ou mais países, denominados de migrações fronteiriças, também geram muitas tensões e questionam os limites aparentemente fixos dos Estados nacionais. As imagens cristalizadas e delimitadas dos mapas das nações não correspondem à dinâmica da vida nos espaços fronteiriços.

Desse modo, ao evidenciar a mulher negra migrante e através de uma perspectiva interseccional, sobretudo, em uma fronteira amazônica, pretende-se consubstanciar dinâmicas de migração, classe, gênero e raça no estado do Amapá, a partir das histórias de vida de sete interlocutoras de origens diversas.

O fenômeno da “feminização das migrações” alude aos desdobramentos e diversidade de circunstâncias desafiadas por mulheres migrantes. Por exemplo, ao analisar a feminização dos fluxos migratórios em Senegal e República Democrática do Congo, Vause e Toma (2015) afirmam que a feminização não é uma tendência nova, nem contínua, tampouco universal, daí a importância de distinguir as múltiplas dimensões do fenômeno, já que o aumento relativo de mulheres entre aqueles que atravessam fronteiras não é acompanhado necessariamente de um aumento numérico, por isso são necessárias nuances interpretativas da feminização dos fluxos migratórios:

A literatura nem sempre deixa claro o que é coberto pelo termo “Feminização” e, portanto, como medi-lo. A maioria dos pesquisadores e relatórios sobre políticas de migração define feminização como aumento da participação feminina nas correntes migratórias, para assim e medir mudanças na distribuição por sexo entre as pessoas nascidas no exterior. Mais do que isso, a feminização da migração é um processo dinâmico em que os fluxos da migração internacional anteriormente dominados por homens estão se tornando progressivamente mais equilibrados ou mesmo predominantemente femininos. (VAUSE; TOMA, 2015, p. 43)

A igualdade pregada nas Constituições e tratados internacionais de proteção à mulher, não discriminação e igualdade entre os gêneros não atingiu as relações sociais. A mulher ainda, apesar de suas conquistas pelo feminismo e de sua luta constante no mercado de trabalho, é vista como objeto e, apesar da ampliação de uma legislação específica voltada para mulheres, a efetivação dessas leis não atinge as mulheres de maneira uniforme.

Os negros são os mais afetados pela pobreza, marginalização e pelo racismo, em especial as mulheres. Em vários países, as mulheres negras aparecem como maioria das vítimas em diversos indicadores de violações de direitos humanos. A falta de um olhar étnico racial para políticas de enfrentamento da violência contra a mulher foi problematizada pela emergência da obra *Mulheres, raça e classe* (2016), no qual Angela Davis propõe “enegrecer o feminismo”, visto que a experiência de mulheres negras e suas especificidades não encontravam espaço de discussão quer no debate feminista quer no debate antirracista. Uma das maiores intelectuais negras brasileiras da atualidade, Djamila Ribeiro (2016), alerta para a carência dupla da mulher negra, “antítese de ambos, branquitude e masculinidade”, gênero e raça interagem com outras categorias de diferença e, deste modo, determinam as experiências vividas por mulheres negras.

Este trabalho propõe noções sobre duas perspectivas que influenciam nas relações estabelecidas na fronteira: a identidade e a alteridade. Tradicionalmente, a fronteira foi prioritariamente pensada no seu sentido geográfico, como linha divisória, entretanto, hoje as concepções de fronteira acentuam também sua importância na configuração das relações sociais que ocorrem no espaço fronteiriço.

Assim, infere-se que por abarcar línguas, formas culturais e identidades distintas a diferença se aflora com maior frequência na fronteira, pelo fato de que a mesma acaba sendo fundamentada como um território com perspectivas de mudança, movimento ou manutenção dos distintos marcos de referência que ela abriga.

1.3 Além do espaço: fronteira como lugar de alteridade

Considerado um marco no campo de estudo das Relações Internacionais e na concepção geopolítica das fronteiras, o Tratado de Westfália (1648) forjou o sistema moderno de Estado, consagrando noções e princípios, como o de soberania estatal, diplomacia e o de Estado-nação. Hoje questão central nas Relações Internacionais, as fronteiras foram relativamente negligenciadas por décadas, segundo Anderson (1997), essa marginalização do tema deve-se às incertezas sobre a natureza, as funções e o próprio significado de fronteira.

“O objetivo da fronteira não é somente separar o espaço, mas também o tempo das histórias, das sociedades, das economias, dos Estados, das línguas, entre outros” (FOUCHER, 1991, p. 38). Desse modo, as fronteiras não são simplesmente linhas em um mapa, um lugar geográfico unidimensional da vida política, onde um estado termina e outro começa, são instituições estabelecidas por decisões políticas e regidas por textos legais. As leis governam os territórios fechados, em que os sistemas legais implicam que existem limites que fornecem um quadro dentro do qual as controvérsias podem ser arbitradas e as sanções impostas. A vida política em estado de direito exige territórios e populações definidos, com acesso limitado aos direitos e deveres que constituem a cidadania.

Em Raffestin (1993), encontramos a confrontação dos conceitos de espaço e território. Segundo o geógrafo, o espaço é anterior ao território, pois este último se forma a partir do espaço modificado pela ação do ser humano. Falar de território em vez de espaço demonstra como os lugares que circunscrevem as realidades humanas foram construídos por meio de ações e discursos sobre elas. As relações que os grupos mantêm com o seu meio não são somente materiais, são também de ordem simbólica, o que os torna reflexivos:

Mesmo nesta dimensão de abordagem fixada pela territorialidade e pela geopolítica, o conceito de fronteira já avança para os domínios daquela construção simbólica de pertencimento a que chamamos identidade e que corresponde a um marco de referência imaginária que se define pela diferença. Nesta medida, o conceito de fronteira trabalha, necessariamente, com princípios de reconhecimento que envolvem analogias, oposições e correspondências de igualdade, num jogo permanente de interpenetrações e conexões variadas. (PESAVENTO, 2002, p. 36)

A fronteira não é exclusivamente um limite, e sim uma condição para o estabelecimento de diferenças na relação entre “eu” e o “outro”. Nesse sentido merece destaque o pensamento de Martins (2014), que se preocupou em distinguir o limite e a fronteira. Em sua obra, o limite é reconhecido como uma linha e não pode portanto ser habitado, já a fronteira ocupa uma faixa que constitui uma zona, muitas vezes bastante povoada onde os habitantes dos Estados vizinhos

podem desenvolver intenso intercâmbio. Assim, a análise de Martins (2014) compreende a fronteira como espaço de estabelecimento de diferenças, pois nela diferentes relações e concepções de vidas são identificadas:

A fronteira é essencialmente o lugar da alteridade, é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, a fronteira é um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrente das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada grupo humano. O desencontro de temporalidades históricas, pois cada grupo está situado diversamente no tempo da História. (MARTINS, 2014, p. 150)

Logo, a polissemia em relação ao vocábulo, propicia pensá-lo de muitas maneiras: na fixidez, no movimento, na continuidade, na descontinuidade e em arranjos com escalas espaço-temporais muito variadas. Identidade, alteridade, temporalidade são temas inerentes à questão do território e das territorialidades atualmente, sendo fundamentais para todo processo migratório contemporâneo (CLAVAL, 1999).

Ao definir o vocábulo Alteridade, também chamado de *Outridade*, Enrique Santamaría Lorenzo (2017) frisa que os discursos sobre mobilidades humanas representam o migrante como a figura de alteridade por excelência, pois o deslocado é aquele que parte de uma sociedade, torna-se ausente fisicamente mas mesmo à longa distância, mantém práticas transnacionais, isto é, conserva laços familiares e de amizades através do envio de remessas, de objetos, de chamadas telefônicas, e continuam tendo um papel importante na vida política e socioeconômica do país de origem. Assim sendo, a alteridade é um efeito das relações e interações sociais de onde o migrante está inserido, portanto, a alteridade existe de maneira relacional e “é consubstancial a todas as identidades, pois circunda a atravessa todo agrupamento humano” (LORENZO, 2017, p. 65).

A intensificação da migração no mundo globalizado implicaria em uma suposta supressão de barreiras, tese esta refutada por Foucher (2009), que acredita que vivemos em uma época de “obsessão por fronteiras”. A ordem moderna ressalta o reconhecimento de fronteiras demarcadas para reconhecimento internacional das soberanias dos Estados-nação. Por outro lado, os fluxos migratórios entre os Estados estabelecem um vínculo entre os indivíduos e os espaços que eles percorrem e habitam. Logo, os espaços onde ocorrem esses fluxos de capital, de informação, de tecnologia, de imagens, sons e símbolos são o oposto de uma organização espacial historicamente enraizada, a que Castells (2002) chamou de “espaço dos lugares”.

O sentido de lugar na lógica fixa do Estado-nação é desestabilizado pelas migrações contemporâneas, já que a mobilidade internacional aciona e dinamiza áreas estratégicas que redefinem as relações entre Estados. O fronteiriço é aquele que encerra em si a articulação

ambivalente entre dois espaços, pois é o sujeito que vive na pele a condição intersticial, defrontando tradições e culturas e produzindo uma nova condição identitária, a qual Bhabha (2003) chama de hibridismo cultural:

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os ‘limites’ epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. [...] É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando: ‘Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa’. (BHABHA, 2003, p. 24)

Deste modo, BHABHA (2003) respalda a ideia de fronteira enquanto ponte, local de passagem, que é inclusive um limite que separa territórios, mas que acima do sentido rígido de linha divisória, é uma zona onde as diferenças entre aquilo e aquele que está fora ou está dentro criam uma articulação ambivalente, que ele chama de entre lugar. Entretanto essa imbricação nem sempre é pacífica já que a própria natureza das fronteiras é marcada pelo embate e contestação.

Em *Antropologia da mobilidade*, Marc Augé (2010) invoca que repensemos a noção de fronteira no mundo “sobremoderno” para tentar compreender as tradições que afetam a história contemporânea, “as fronteiras não se desfazem jamais, elas se redesenham. É o que nos ensina o movimento do conhecimento científico, que desloca progressivamente as fronteiras do desconhecido” (AUGÉ, 2010, p. 25). Como qualquer outro conceito, o de fronteira também sofreu modificações e incorporou novos elementos ao longo do tempo, pelo próprio avançar das sociedades, pelo desenvolvimento de novas técnicas de produção e pelas próprias mudanças políticas, econômicas e culturais.

“Nos lugares de fronteira, são evidentes as relações entre alteridades, nas quais os sujeitos sociais constroem sua autoimagem por meio da negação, da aceitação ou da exclusão do outro” (FAULHABER, 2001, p. 118). Portanto, esta pesquisa considera a alteridade o valor essencial para tratar da dimensão simbólica da fronteira. O *Outro* em questão é a mulher-negr migrante habitante do território da Amazônia Franco-Amapaense, levando em consideração a primazia urbana que Macapá tem sobre esta sub-região amazônica, é na capital do Amapá que estão quase todas as entrevistadas que participam deste trabalho. Considera-se aqui o espaço da região de fronteira através das cidades de Macapá, Santana e Oiapoque. As entrevistas foram

realizadas entre os meses de janeiro e junho de 2018 e, conforme será mostrado ao longo do trabalho, algumas das interlocutoras já não estão mais residindo no Amapá.

1.4 Interseccionalidade

Laura², natural da Guiné-Bissau, foi a primeira mulher com quem entrei em contato, eu disse a ela que estava buscando mulheres migrantes negras que morassem ou estivessem de passagem pelo Amapá, que por ora, eu apenas queria saber se ela tinha disponibilidade para conversarmos, e que entrevistas semiestruturadas seriam aplicadas em outro momento. Laura perguntou o que exatamente eu queria saber, pois “Você tem várias fronteiras para ultrapassar aqui, como mulher, como mulher negra e como estrangeira”. A interseccionalidade estava ali.

Do ponto de vista teórico e metodológico, o objeto dessa pesquisa se articula através da trajetória de Laura e de outras mulheres que como ela, vieram de longe, mas que, sujeitos de suas histórias e pensando sobre si mesmas, tem muito o que falar sobre os caminhos que as trouxeram aqui e o que têm visto nestas fronteiras franco-amapaenses.

O enfoque de gênero nas migrações internacionais problematiza as visões universalistas do processo migratório, pois a feminização das migrações expressa, sobretudo a necessidade de analisar qualitativamente as estratégias migratórias, por isso, o marcador de gênero favorece as análises do perfil do migrante contemporâneo, das representações de novos contextos migratórios, bem como na formulação de políticas de migração. Logo, o gênero é analisado como um fator de subalternização que atravessa o movimento migratório e que, juntamente com outras condições como classe e etnia configuram uma interseccionalidade entre os sujeitos desta pesquisa.

Importantes transformações para o debate da temática migratória no Brasil ocorreram a partir da migração haitiana. O terremoto que atingiu o país caribenho em janeiro de 2010 marcou uma nova fase na diáspora haitiana e a atuação do Brasil como país de destino foi precedida pela participação na MINUSTAH, a Missão das Nações Unidas no Haiti, após a queda do presidente Jean Bertrand Aristide, em 2004.

A entrada de haitianos no Brasil após o terremoto de 2010 ocorreu majoritariamente pelas fronteiras norte do país – nas cidades de Assis Brasil e Brasileia, no Acre, e por Tabatinga, no Amazonas. Um contingente significativo que entrou pelo Acre seguiu, posteriormente, para

² Os nomes utilizados ao longo do texto não correspondem aos nomes reais das interlocutoras. Assim como os países atribuídos a elas são fictícios.

Porto Velho, capital de Rondônia, transformando a cidade em outro polo da presença haitiana na região. A chegada dos haitianos alterou o cenário das cidades fronteiriças e das capitais – Manaus, Rio Branco e Porto Velho, onde passaram a circular em busca de postos de trabalho no mercado local. Joseph (2017, p. 08) destaca entre os mecanismos que favoreceram a vinda de haitianos para o Brasil, “a propaganda da imagem do Brasil ser um ‘paraíso racial’, sem discriminações, particularmente no imaginário daqueles que sofriam tal discriminação na República Dominicana e no Equador”.

Além da configuração migratória haitiana no Brasil, em fevereiro de 2018, o Presidente Michel Temer assinou a medida provisória que trata da assistência emergencial para venezuelanos que migraram para Roraima por conta da crise no país vizinho (FOLHA DE SÃO PAULO, 2018). A maioria dos venezuelanos cruza a fronteira entre a cidade venezuelana Santa Elena de Uairén e a cidade brasileira de Pacaraima, no estado de Roraima, e depois segue para a capital do estado, Boa Vista. Apesar do fluxo de venezuelanos ter aumentado desde o fim de 2016, um outro grupo chegou após a Colômbia restringir a entrada de refugiados venezuelanos no país. Segundo o documento assinado por Temer, as medidas visam também ampliar as políticas de mobilidade, distribuição no território nacional e apoio à interiorização dos migrantes venezuelanos no Brasil.

As localidades situadas junto às áreas de fronteira internacional possuem uma expressiva mobilidade populacional, assim como uma significativa migração internacional entre os países limítrofes. Localizado na Amazônia Setentrional Brasileira, o estado do Amapá faz fronteira com dois países, a França (via Guiana Francesa, identificando-se como a maior fronteira francesa, com 662 km) e o Suriname.

O deslocamento para região amazônica setentrional nas últimas décadas do século passado, especificamente para a capital do Amapá, Macapá, foi estimulado por um conjunto de representações sobre o lugar. Contudo, uma parcela significativa de migrantes se movimentavam no território transfronteiriço de integração física entre Brasil (Amapá) e França (Guiana Francesa).

Na virada do século XXI, a cooperação fronteiriça Amapá-Guiana Francesa incorporou novos significados e teve como ponto alto a construção da Ponte Binacional em 2011, que abriu um rol de oportunidades de cooperação entre mercados econômicos, cultural e político (SANTOS; PORTO, 2013). Um cenário de colaboração entre Brasil e França vem sendo desenhado por uma relação de aproximação em várias instâncias, imprimindo novos usos políticos do território franco-brasileiro.

Alguns estudos revelam uma intensa migração de brasileiros para Guiana Francesa

(AROUCK, 2001; PINTO, 2008), mas o fluxo oposto não tem despertado o mesmo interesse. A fronteira com o Departamento Ultramarino Francês propicia não somente a entrada de migrantes guianenses, mas de todo o Platô das Guianas, bem como de países andinos e caribenhos. As modificações decorrentes de novos padrões de fluxo da população migrante são frutos de uma intensificação dos movimentos migratórios curtos e também reflexo do processo histórico de ocupação e urbanização da Amazônia brasileira, que pode ser explicado pelas diferenças socioeconômicas dos países amazônicos e a porosidade da fronteira.

A articulação das opressões oferece possíveis recursos que podem ser relevantes na compreensão da experiência social das mulheres migrantes e dos mais diferentes sujeitos sociais da contemporaneidade. As interseções entre essas categorias possuem efeitos concretos na vida destas pessoas nos mais diferentes espaços e na garantia de direitos humanos e cidadania. Buscou-se, até o presente momento, referenciais teóricos que rompessem com a imagem comum e hegemônica do migrante.

O conceito de interseccionalidade, batizado desta maneira por Kimberlé Williams Crenshaw (1991) – e usado por outros estudiosos com os termos de “interconectividade” ou de “identidades multiplicativas” – estuda as interações nas vidas das minorias, entre diversas estruturas de poder. Então, a interseccionalidade é a consequência de diferentes formas de dominação ou de discriminação. Ela trata das interseções entre múltiplas opressões.

Em seu livro *O que é interseccionalidade?*, Carla Akotirene defende que “é da mulher negra o coração da interseccionalidade” (AKOTIRENE, 2018, p. 19), pois o conceito que ela chama de “sensibilidade analítica” surge na crítica feminista negra, cunhado pela intelectual afroestadunidense Kimberlé Crenshaw, diante das experiências e reivindicações das feministas negras que tinham suas pautas invisibilizadas tanto no feminismo branco quanto pelo movimento negro, focado nos homens negros:

Segundo Crenshaw (1991), as interseccionalidades são formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação. Essa noção de interação entre formas de subordinação possibilitaria superar a noção de superposição de opressões. Por exemplo, a ideia de que uma mulher negra é duplamente oprimida, à opressão por ser mulher deve ser adicionada a opressão por ser negra.

A interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de determinados eixos, confluindo e, nessas confluências constituiriam aspectos ativos de exclusão. A imagem que ela oferece é a de diversas avenidas, em cada uma das quais circula um desses eixos de opressão. Em certos lugares, as avenidas se cruzam, e a

mulher que se encontra no entrecruzamento tem que enfrentar simultaneamente os fluxos que confluem, oprimindo-a:

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica á inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias onde as mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (AKOTIRENE, 2018, p. 14)

Sendo assim, trabalhar com uma perspectiva interseccional é, em primeiro lugar, não mais tentar apreender ou analisar a realidade através de um ou outro conceito isoladamente, como é o que se tentava fazer a partir do conceito de gênero; em segundo lugar, é pensar categorias de classificação dos sujeitos de forma relacional e articulada. Desse modo, as experiências vivenciadas por meio dessas categorias não são dissociadas umas das outras, e muito menos podem ser combinadas como se fossem um “lego”.

Negros, mulheres, migrantes, representam vozes subalternas na construção do pensamento ocidental, que ganham lugar de fala no contexto pós-colonial. Essas três categorias podem ser articuladas através do conceito de interseccionalidade, assim, esse sujeito mulher-negra-migrante que engendra em si mesma múltiplas identidades e opressões é o objeto desta investigação. Habitando o limiar, essas mulheres perpassam fronteiras simbólicas, e através de suas histórias de vida, atendem ao chamado do movimento de mulheres negras: trazer a margem para o centro (*from margin to center*).

1.5. De quais mulheres estamos falando?

Com o objetivo de recolher dimensões específicas das histórias de vida das mulheres e relacionadas com seus projetos migratórios, os dados desta pesquisa foram coletados por meio de entrevistas semiestruturadas, gravadas em áudio. Os dados das entrevistas forneceram informações pertinentes ao campo de pesquisa, combinando perguntas fechadas e abertas, por meio das quais as entrevistadas tiveram a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto, sem respostas ou condições prefixadas pela pesquisadora.

Assim, as entrevistas tomaram por base um roteiro contendo perguntas abertas, partindo de algumas questões chaves que possibilitaram outras indagações. O roteiro foi um guia, pois não foi seguida rigorosamente a ordem apresentada, nem foram feitas todas as perguntas, inclusive, outros questionamentos emergiram durante as conversas, portanto, algumas alterações foram feitas em função do *feedback* obtido, por exemplo, *a priori* eu considerei que

o Amapá fizesse parte da concepção dos projetos migratórios das interlocutoras e, pelo contrário, já na primeira entrevista observei que cada uma delas adaptou seus projetos migratórios ao incluir o Amapá em suas trajetórias de vida.

O roteiro inicial foi organizado a partir dos seguintes conteúdos: Identificação; Situação anterior ao projeto migratório para o Brasil/Amapá; Projeto migratório para o Brasil/ Amapá; Imaginário sobre o Brasil/Amapá; Redes migratórias; Situação laboral; Vida familiar; Questão racial no país de origem; Adaptação e saudade; Racismo, machismo e xenofobia no Brasil/Amapá; Satisfação com projeto migratório e Projetos futuros.

Entre janeiro e junho de 2018, as mulheres foram sendo contatadas e as entrevistas agendadas. Foi-lhes explicitado o objetivo geral do estudo e foram sensibilizadas para a importância de responderem com veracidade, tendo sido salientado que poderiam não responder a questões em relação às quais não se sentissem à vontade. As entrevistas foram integralmente gravadas e transcritas, tendo sido inicialmente solicitada às mulheres autorização para proceder às gravações.

Considera-se a faixa de fronteira na Amazônia Franco-Amapaense o *locus* privilegiado para analisar a presença negra e consequente migração de mulheres negras. De modo que, o interesse da pesquisa parte não somente dos locais de origem dessas mulheres, mas da chegada, passagem e/ou inserção dessas mulheres no mundo social brasileiro.

Seis das mulheres migrantes foram entrevistadas em Macapá, duas na cidade vizinha a Macapá, Santana e duas na cidade de Oiapoque, a cerca de 600 km de Macapá. Desse contingente, duas estavam finalizando sua estadia no Amapá, uma mudou-se para o sudeste do Brasil para seguir seus estudos e a outra retornou para o país onde reside. Assim, apesar de terem sido entrevistadas dez mulheres migrantes, sete delas são negras, portanto, para este trabalho foram consideradas essas sete entrevistas, procurando manter a coerência com os objetivos desta pesquisa.

Através dos relatos dessas sete mulheres migrantes, vindas da América do Sul, Caribe, África e Europa, suas experiências e impressões foram colhidas e analisadas qualitativamente permitindo o desenvolvimento de um estudo que evidencia a intersecção mulher-negra-migrante em situações de fronteira na Amazônia Franco-Amapaense. (Ver Quadro 01)

NOME	LAURA	MICHELLE	SYLVIE	ESTELA	FÁTIMA	SAMANTHA	MARIA
NASCIMENTO	Guiné-Bissau	Guadalupe	Camarões	Guiné-Bissau	Angola	Guadalupe	República Dominicana
IDADE	58 anos	50 anos	20 anos	20 anos	22 anos	40 anos	46 anos
CHEGOU AO BRASIL	1980	2000	2017	2016	2018	2016	2017
PERÍODO NO AMAPÁ	1994-	2000-	2017-2018	2016-	2018-	2016-2018	2017-
RESIDÊNCIA ATUAL	Santana	Macapá	Ouro Preto	Macapá	Macapá	Laranjal do Jari	Oiapoque
PROFISSÃO	Professora	Professora	Estudante	Estudante	Estudante	Professora	Cozinheira
ESTADO CIVIL	Casada	Solteira	Solteira	Solteira	Solteira	Solteira	Solteira
FILHOS	Sim	Não	Não	Não	Não	Não	Sim
ESCOLARIDADE	Doutorado	Mestrado	Superior incompleto	Superior incompleto	Superior incompleto	Mestrado	Médio Completo
NATURALIZADA	Sim	Sim	Não	Não	Não	Não	Não

Quadro 01. Identificação das mulheres entrevistadas

A pesquisa etnográfica permitiu a formulação de novas questões, principalmente em relação a como essas mulheres vivenciavam sua negritude em seus países e como a vivem no Brasil; e de que maneira os estigmas em relação às condições de mulher, negra e migrante impactam suas estadias e qualidade de vida na Amazônia Franco-Amapaense, além de possibilitar identificar como o fato de viver na fronteira, considerada espaço privilegiado de reflexão sobre identidade, afeta a autoimagem dessas mulheres.

Ao refletir sobre “a situação do indivíduo que está inabilitado para aceitação social plena”, Goffman (1988, p. 04) sugere que o termo estigma faz referência a um atributo depreciativo através de uma linguagem de relações, isto é, o estigma sustenta-se a partir da confirmação de que outro é normal. Considerando que o gênero masculino, em uma sociedade patriarcal, se impõe violentamente sobre o gênero feminino, a mulher negra se encontra duplamente submetida à estigmatização.

Os estigmas são construções sociais, que se originam de atitudes carregadas de pré-conceitos de pessoas que se consideram pertencentes a um grupo superior sobre o outro, que o considera membro de outro grupo. A partir desse cenário, podem desenvolver relações xenófobas e racistas, na qual serão destacados elementos que diferenciam os grupos, reafirmando estereótipos, padronizando conceitos sobre um grupo, alimentando e/ou intensificando comportamentos discriminatórios. (TELLA, 2008)

O estudo de trajetórias de vida como uma estratégia para a abordagem nas Ciências Humanas e Sociais – isto é, o estudo de trajetórias como as conclusões a que o pesquisador de Ciências Sociais chega a partir do estudo dos materiais obtidos a partir das biografias e das

histórias de vida –, foi intensamente utilizado pelos estudiosos da “Escola de Chicago” (THOMAS e ZNANIECKI, 1918; PARK, 1928; MCKENZIE, 1923) entre as décadas de 1920 e 1940, ela desapareceu do campo de interesse dos cientistas sociais por quase quatro décadas, até ser retomada nos campos da História e das Ciências Sociais no final dos anos 1970. Todavia, em *A ilusão biográfica*, Bourdieu (1986) criticou no enfoque biográfico a ausência do que considerava uma necessária objetivação dos dados. Dessa forma, propunha que os esforços acerca do assunto fossem transformados em “estudos de trajetórias”:

A análise crítica destes processos sociais conduz à construção da noção de trajetória como série de posições ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) em um espaço ele mesmo em devir e submetido a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única e suficiente em si mesma de eventos sucessivos sem outra ligação que a associação a um “sujeito” cuja constância é apenas aquela de um nome próprio é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, ou seja, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (BOURDIEU, 1996, p. 184)

Assim, o relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica, pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. É provável que esse ganho de coerência esteja na origem do interesse que os investigados têm pelo empreendimento biográfico. Essa propensão a tomar-se o ideólogo de sua própria vida, selecionando certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões para lhes dar coerência, conta com a cumplicidade natural do biógrafo.

Laura, de 58 anos, natural de Guiné Bissau, mora em Santana desde 1995. Michelle, de 50 anos, natural da República de Guadalupe, mora em Macapá desde 2000. Laura e Michelle são professoras universitárias e mesmo antes de iniciar o Mestrado em Estudos de Fronteira na UNIFAP, eu já as conhecia, inclusive Michelle havia sido minha professora e foi uma das primeiras pessoas em quem pensei para entrevistar.

Estela é outra interlocutora com a qual eu já havia tido contato antes do Mestrado, pois temos uma amiga em comum, com a qual Estela dividiu o apartamento por alguns meses, assim, ela também era um nome que eu já tinha em mente ao definir meu objeto de pesquisa. Estela é da Guiné Bissau, tem 20 anos e estuda Medicina em Macapá desde 2016.

Sylvie e Fátima, as quais conheci no decorrer da pesquisa, são duas outras estudantes universitárias cujas histórias de vida também basearam este trabalho. Sylvie, 20 anos, partiu de Camarões rumo a Macapá em 2017, onde ficou durante um ano, atualmente prossegue sua vida

acadêmica em Ouro Preto, Minas Gerais. Fátima, 22 anos, saiu da Angola e chegou a Macapá em 2018 para cursar faculdade.

Laura, Michelle, Estela, Sylvie e Fátima foram entrevistadas entre os meses de janeiro e maio de 2018. A segunda fase das entrevistas, em maio, ocorreu em Oiapoque, para onde fui ao participar do II Seminário Internacional “A Fronteira franco-brasileira em debate: novas e velhas questões”, organizado pelo PPGEF. Em Oiapoque, por intermédios dos moradores, conheci Samantha e Maria. Samantha, 40 anos, natural de Guadalupe, passou seis meses na cidade fronteiriça, enquanto Maria, de 46 anos, mora lá desde 2017, ela é natural da República Dominicana.

No capítulo 2 “Mulheres do Caribe: transnacionalidade e pertencimento” são apresentadas as trajetórias de vida de Michelle e Samantha, ambas da República de Guadalupe, departamento ultramarino francês. O objetivo deste capítulo é destacar a origem das duas migrantes, o Caribe, e como a mobilidade enquanto elemento constitutivo da história dessa região (HALL, 2013; JOSEPH, 2015) reflete-se na chegada dessas mulheres ao Amapá. Michelle mora em Macapá há quase 20 anos e Samantha morou por quase dois anos no estado, nove meses em Macapá e em Oiapoque. As trajetórias das duas guadalupenses possuem pontos em comum: são professoras de língua francesa e moraram tanto em Paris quanto em Caiena, capital da Guiana Francesa, também um DOM (département d'outre-mer). Considerando Michelle e Samantha representantes da diáspora caribenha, são discutidas as categorias de transnacionalismo (GLICK-SHILLER, 1992, entre outros), pertencimento, parentesco (OLWIG, 2007, entre outros) e identidade crioula (GLISSANT, 1997; CHAMOISEAU, 1999, entre outros)

O terceiro capítulo “Mulheres da África: estranhamento e adaptação” destaca Laura e Estela, africanas da Guiné Bissau. Partindo da relação entre migração, racismo e diáspora africana no Brasil é apresentada a figura do “imigrante ideal” (KOIFMAN, 2012), que respondeu à teoria do branqueamento como projeto nacional (LESSER, 2015). Laura e Estela são de diferentes gerações, enquanto a primeira é naturalizada brasileira e vive no Amapá desde 1994, a segunda chegou ao estado em 2017, contudo, as experiências migratórias de ambas são marcadas pela suposta democracia racial (FREYRE, 2006) que elas acreditavam vigorar no Brasil antes de chegar ao país. Dessa maneira, o estranhamento de suas chegadas é marcado tanto pelos paradoxos da imigração (SAYAD, 1998) quanto pelos paradoxos da miscigenação do Brasil (SEYFERTH, 1991).

Assim como Laura e Estela, as jovens Sylvie e Fátima também são africanas e vieram para o Brasil através de bolsas de estudos. Porém, no quarto capítulo “Mulheres Negras

migrantes no Amapá: imaginário e acolhimento”, a camaronesa Sylvie e a angolana Fátima, que chegaram ao Amapá em 2017 e 2018, respectivamente, propiciam questões sobre ser migrante no extremo norte do país, levando em consideração a feminização da migração na Amazônia (OLIVEIRA, 2014), bem como a presença estrangeira na Amazônia Franco-Amapaense. Sair da África para a Amazônia brasileira não estava nos planos das duas universitárias, que imaginavam um Brasil bem diferente daquele que encontraram em Macapá. O processo de adaptação de Sylvie e Estela traz à luz a intersecção entre a saúde mental da mulher negra no Brasil (THEOPHILO, 2017) e a saúde mental do migrante (FASSIN, 2000; GRANADA, 2017; KRISTEVA, 1994), além de questões sobre como colorismo (WALKER, 1982) e colonialismo (FANON, 2008).

O quinto e último capítulo “Pode a subalterna falar?” discute a trajetória de Maria, da República Dominicana. Propositamente um capítulo somente para ela, pois sua história é a que mais se distingue entre as mulheres do universo abarcado por este trabalho. As protagonistas dos capítulos anteriores, apesar das dificuldades inerentes ao deslocamento, apresentam histórias de sucesso, aquelas que trabalham encontraram no Amapá o reconhecimento de seus ofícios e alcançaram posições sociais e financeiras – que não as protege do racismo estrutural – mas permite que tenham acesso a determinados lugares historicamente negados às populações negras. No Amapá, Maria sofreu a decadência de seu status social, já que em seu país natal trabalhava gerenciando uma fábrica de alimentos e, como migrante no Oiapoque, sustenta a si e à filha com seu trabalho como cozinheira de um restaurante. Maria é a única que permanece no Oiapoque, habitando a fronteira franco-amapaense e vivenciando as dificuldades de estar à margem em vários sentidos. Desse modo, aludindo a Spivak (2014) e seu livro *Pode o subalterno falar?*, as histórias de vida de Maria podem ser analisadas entrelaçando gênero, raça, classe e nacionalidade, permitindo assim a discussão do estereótipo da “mulher negra selvagem” (HARRY-PERRY, 2013), da obrigação de ser reservado (SAYAD, 1998) e da dimensão econômica da migração.

2 MULHERES DO CARIBE: TRANSNACIONALIDADE E PERTENCIMENTO

Tendo em vista que o objetivo geral desse estudo é investigar a intersecção mulher-negra-migrante em situações de fronteira na Amazônia Franco-Amapaense, este primeiro tem como objetivo específico analisar as trajetórias de vida das guadalupenses Michelle e Samantha, destacando como a diáspora caribenha permitiu a construção de significados sobre a mobilidade dessas mulheres.

Ao longo dos capítulos deste trabalho, os títulos dos itens relativos às histórias de vida das protagonistas são frases ditas por elas durante as entrevistas que, de certa forma, sintetizam as questões discutidas no capítulo em questão. Segundo Michelle, “crioulo é a junção de várias coisas”, já Samantha sente-se parte de “vários lugares”, dessa forma, as experiências de ambas auxiliam na compreensão dos múltiplos processos identitários de quem nasce na região caribenha e como isso repercute nas noções de transnacionalidade e pertencimento.

Enquanto Michelle vive em Macapá há quase 20 anos e naturalizou-se brasileira, Samantha, na época da entrevista, estava na cidade de Oiapoque, exemplificando a migração temporária com fins de trabalho. A interseccionalidade dos marcadores sociais de gênero, raça, classe e nacionalidade propiciam, neste capítulo, o enfoque maior nas motivações do deslocamento dessas mulheres para a Amazônia Franco-Amapaense.

2.1 Gênero e migração

As teorias migratórias clássicas (RAVENSTEIN, 1885; THOMAS e ZNANIECKI, 1918; CASTLES e KOSAK, 1973; STARK e BLOOM, 1985, entre outros) não colocaram a ênfase nas experiências de migração específicas de gênero. Sem bases teóricas claras, torna-se difícil explicar, por exemplo, as condições em que as mulheres migram, ou a predominância de mulheres em certos fluxos de trabalho. Além disso, as teorias clássicas das migrações não contribuem na compreensão das circunstâncias que encorajam as mulheres a serem migrantes

transnacionais, a entrar em canais de tráfico humano ou a buscar o reassentamento de refugiados. Responder a essas e outras questões requer mostrar como um processo de movimento aparentemente neutro em termos de gênero é, de fato, altamente específico de gênero e pode derivar em resultados diferentes para homens e mulheres.

Hoje, a questão “Como o gênero pode ser incorporado na nossa compreensão da migração?” permanece apenas parcialmente respondida, por uma variedade de razões. Por exemplo, a compreensão da migração e a construção de teorias úteis devem levar em consideração tipos diferentes de migração, incluindo migração temporária, permanente, indocumentada, econômica e induzida por conflitos.

A inclusão do gênero como parte do campo de estudo das Relações Internacionais no pós-Guerra Fria foi ponto de partida para o surgimento de um número considerável de abordagens feministas na disciplina, as quais buscam nas instituições e normas do sistema internacional explicações para a assimetria nas relações entre os gêneros e para a construção das identidades baseadas nessa categoria. Segundo Viotti e Kauppi (2010), as abordagens feministas possibilitam uma análise alternativa da política mundial, gerando novos olhares sobre os geralmente esquecidos papéis sociais, políticos e econômicos que as mulheres desempenham nas Relações Internacionais:

A contribuição feminista era pouco reconhecida nas Relações Internacionais até a década passada. O impacto dos estudos feministas na disciplina de Relações Internacionais foi muito tardio e ocorreu muito mais tarde que em todas as demais ciências humanas. Contudo, com o estupro de mulheres se tornando uma arma para a limpeza étnica em algumas guerras de caráter étnico da década de 1990, a disciplina de Relações Internacionais não teve mais como não lidar com a relevância da categoria de gênero na política internacional. Ou seja, uma vez que as mulheres se tornaram alvo de limpeza étnica não por serem de um grupo étnico ou tribal diferentes, mas sim por serem o que são, isto é mulheres, a disciplina teve de descer – quase literalmente – de seu pedestal e precisou lidar com questões de gênero. (MESSARI; NOGUEIRA, 2005, p. 223)

A utilização do gênero como categoria de análise possibilitou a compreensão das novas realidades resultantes do fim da Guerra Fria, período em que o impacto das teorias feministas nas Relações Internacionais convergiu com a eclosão de algumas guerras étnicas na década de 1990, que trouxeram à tona a utilização sistemática e política do estupro como instrumento estratégico para a realização de genocídio e de limpeza étnica. A atuação tardia do Direito Internacional em relação à prática do estupro de mulheres em tempos de guerra é um reflexo das construções de gênero.

Por gênero, Scott (1995, p. 30) considera “uma percepção sobre as diferenças sexuais, hierarquizando essas diferenças dentro de uma maneira de pensar engessada e dual”. Assim, as desigualdades entre homens e mulheres são perpetradas através de associações binárias dicotômicas: eu/outro, público/privado, racional/irracional, objetivo/subjetivo. Comumente, reserva-se à mulher o espaço marginalizado, relacionado à inferioridade e à segregação, que ocupa o segundo espaço na ordem binária, como o outro, o privado, o irracional e o subjetivo.

A construção de gênero é produzida, e ao mesmo tempo reproduzida, mediante um processo de repetição que estabelece uma masculinidade naturalizada. “Esse processo de repetição dá-se como um conjunto de atos e práticas que, reiterados ao longo do tempo, naturalizam seus efeitos como uma realidade natural, transformando esses atos e práticas em ‘fatos’”. (BOURDIEU, 2010, p. 50).

O longo período de negligência das Relações Internacionais com a dimensão de gênero foi sustentado pela tese de que os processos internacionais seriam *gender neutral*, isto é, não teriam qualquer efeito sobre a posição relativa das mulheres em relação aos homens na sociedade. Teóricas pioneiras, Enloe (2000) e Tickner (1992) questionaram “Onde estão as mulheres na política internacional?”, constatando a baixa presença de mulheres não apenas como atores políticos relevantes em política internacional, mas também como acadêmicas da área. Manter a neutralidade de gênero reproduz relações de poder que impõem precisamente uma posição de invisibilidade às mulheres, assim, sob o slogan “O pessoal é internacional”, as teorias feministas nas Relações Internacionais promoveram o questionamento das fronteiras disciplinares do campo:

Ignorar as experiências das mulheres contribui não só para a sua exclusão, mas também para um processo de auto seleção que resulta em uma população esmagadoramente masculina tanto no mundo da política externa quanto no campo acadêmico das relações internacionais. [...] se as experiências das mulheres fossem incluídas, uma redefinição radical do campo teria que ocorrer. (TICKNER, 1992, p. 4-5)

O duplo argumento de que o gênero é parte integrante do processo migratório e que as teorias migratórias devem incorporá-lo, também influenciou outras áreas da pesquisa de migração. Por exemplo, os críticos observaram que os fatores econômicos não têm um impacto neutro em termos de gênero. A nível macro, o desenvolvimento econômico nacional pode afetar os papéis econômicos de homens e mulheres de diferentes maneiras, estimulando ou retardando a migração internacional de mulheres versus homens.

Na década de 1960 e início da década de 1970, a frase “migrantes e suas famílias” era um código para “migrantes do sexo masculino e suas esposas e filhos” (BOYD e GRIECO,

2003). Assim, homens eram percebidos como os únicos protagonistas da mobilidade internacional, enquanto as mulheres eram vistas como aquelas deixadas para trás ou que passivamente seguiam seus maridos. É apenas na década de 1980 que as mulheres começaram a ser percebidas como atores sociais e econômicos autônomos em contexto migratório.

O aumento da participação das mulheres nos fluxos migratórios internacionais colocou em pauta questões significativas para as abordagens feministas das Relações Internacionais, pois “a perspectiva teórica presente nos estudos de imigração até o início dos anos 1970 era ‘cega’ em relação a diferenças de gênero, raça e etnia” (ASSIS, 2007, p. 74). Havia um pressuposto de que os homens eram aptos a correr riscos, enquanto as mulheres eram as guardiãs da comunidade e estabilidade:

Dessa forma *‘feminizam’* a migração, antes vista apenas como um processo masculino ou familiar. A significativa movimentação de mulheres tem entre suas causas a emancipação feminina, as transformações na família e nas relações de gênero e as mudanças no mercado de trabalho no destino, que abrem espaço para uma crescente utilização da mão de obra feminina. (BASSANEZZI, 2010, p. 171)

Por outro lado, Vause; Toma (2015) questionam sobre a imprecisão do termo “feminização” da migração. Segundo as autoras, enquanto a maioria dos estudos refere-se a um aumento gradual da porcentagem de mulheres migrantes, outros apontam para um aumento nos níveis absolutos de mobilidade feminina, enquanto outros ainda para um aumento na mobilidade econômica das mulheres em particular. Vause; Toma (2015) ainda problematizam o conceito de autonomia da mulher migrante, pois mesmo que algumas mulheres migrem sozinhas e sem cônjuge, podem ser influenciadas por outros membros da família e há aquelas que migram para juntar-se aos maridos no exterior e ocupar postos e trabalho nos países de chegada.

Marinucci (2007) identifica três principais tendências para o entendimento da feminização das migrações: primeiro, a feminização interpretada como aumento numérico das mulheres migrantes; segundo, como mudança dos critérios analíticos do fenômeno migratório mediante a inclusão do enfoque de gênero; e, terceiro, como transformação do perfil da mulher migrante.

Reiterando Marinucci (2007), Vause; Toma (2015) compreendem a mobilidade feminina como uma variação dinâmica e complexa da composição de gênero das populações migrantes em todo o mundo, daí a importância de abordagens empíricas que ajudam a refutar a tese da feminização das migrações como um processo recente, contínuo e massivo, pois a

feminização da migração não é um fenômeno recente, mas sim o discurso sobre o protagonismo de mulheres em deslocamento.

Além disso, é importante considerar que o gênero é culturalmente definido nos países considerados na análise da migração internacional, dessa forma as relações de gênero afetam o volume de migração feminina, as características das mulheres que migram e o canal da migração.

Da mesma forma, a demanda por mão de obra nos países de residência também pode ser específica de gênero, como é visto na migração de mulheres no setor doméstico para a América do Norte, Oriente Médio e Europa. Enfatizar a necessidade de incorporar gênero também influenciou a Teoria das redes (BOYD, 1989; TILLY, 1990; MASSEY, 1998). Pesquisas iniciais que se concentraram na importância das redes para estimular e sustentar a migração de uma área para outra tendem a enfatizar as redes de homens. Pesquisas mais recentes (CARASSOU, 2006) mostram que as mulheres têm suas próprias redes com outras mulheres e as utilizam para migrar e se estabelecer em um novo país.

A historiadora estadunidense Joan Scott, ao escrever seu artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1988), observou que o gênero é visto como uma matriz de identidades, comportamentos e relações de poder construídas pela cultura de uma sociedade de acordo com o sexo. Enquanto o sexo é definido como um resultado biológico das estruturas cromossômicas, o gênero é “construído socialmente”. Isso significa que o conteúdo do gênero – o que constitui os ideais, expectativas e comportamentos ou expressões de masculinidade e feminilidade – variará entre as sociedades. Além disso, quando as pessoas interagem umas com as outras, aderindo ou afastando-se desses conteúdos, elas reafirmam ou mudam o que se entende por gênero, afetando assim as relações sociais em determinado momento ou em uma determinada configuração. Logo, o gênero não é imutável e, nesse sentido, é socialmente construído e reconstruído ao longo do tempo.

Reynaldo (2015) frisa como a interseccionalidade é oportuna para explicar de maneira mais abrangente os impactos dos fenômenos globais na vida das mulheres na esfera transnacional. Além do gênero, as interseccionalidades consideram outros eixos de subordinação. Desse modo, mulheres não sofrerão as mesmas consequências da mobilidade independentemente de sua nacionalidade, etnia ou classe social, a compreensão entre esses fatores desvenda formas plurais em que a migração interfere nas relações de gênero e vice-versa:

Dentro dessas estruturas de relações sociais não existimos simplesmente como mulheres, mas como categorias diferenciadas, tais como “mulheres da classe

trabalhadora”, “mulheres camponesas” ou “mulheres imigrantes”. Cada descrição está referida a uma condição social específica. Vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões. (BRAH, 2006, p. 341)

Tendo como objetivo precípua alterar as relações sociais de poder imbrincadas no gênero, os feminismos contemporâneos compreendem que as intersecções vulnerabilizam particularmente grupos diferentes de mulheres, porquanto, o movimento feminista se reinventa como um projeto de política transnacional, ampliando a atenção às fronteiras transversais de gênero, raça, sexualidade, classe e geração, em um cenário global de resistência à polarização do mundo entre dominantes e subalternos.

De acordo com Glick-Schiller, Basch e Blanc-Szanton (1992), o transnacionalismo é constituído pela multiplicidade de envolvimento (familiares, econômicos, sociais, religiosos e políticos) desses migrantes antes na terra natal como na sociedade de residência. No item seguinte, a diáspora caribenha é exemplificada como correspondente à dimensão transnacional da mobilidade.

2.2 Stuart Hall e a diáspora caribenha

“A migração tem sido um tema constante na história do Caribe”, afirma Stuart Hall (1999) em *Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad*. Foi a partir da experiência caribenha que o autor teorizou sobre Estudos Culturais, Identidade e Diáspora. Hall, caribenho da Jamaica, migrou para a Inglaterra aos dezenove anos e lá viveu até sua morte. Esse deslocamento constituiu o que Stuart Hall denominou de experiência desenraizadora, sentimento que muito frequentemente acompanha os migrantes em sua vivência diaspórica: distanciamento e estranhamento em relação aos dois espaços (a nação de origem e a nação de residência):

Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma 'chegada' sempre adiada. (HALL, 2013, p. 410)

O conceito clássico de diáspora está atrelado à ideia de dispersão de povos por motivos políticos ou religiosos, em virtude da perseguição de grupos dominadores e intolerantes. Indivíduos pertencentes a períodos históricos diferenciados presenciaram situações de diáspora. É o caso do movimento dos judeus ao longo de vários séculos na história do mundo. Contudo,

a virada dos anos 2000, inaugura o momento corrente em que o conceito de diáspora passa por um momento de revisão e consolidação (SCHNAPPER, 2001). Por isso, é importante considerar a constante mutação das acepções de diáspora, tendo em vista a constância da reformulação dos aspectos da dispersão de pessoas pelo mundo.

Hall (2003) considera a estreita relação entre os movimentos migratórios dos judeus ao redor do mundo e o dos negros no período de colonização. E estes, podem ser ressignificados e relevantes para compreendermos como se apresentam as diásporas da atualidade. Para explicar a relação entre as diásporas, o autor elucida que:

a experiência de sofrimento e de exílio, e a cultura do livramento e da redenção explica porque o rastafarismo usa a Bíblia, o reggae usa a Bíblia, pois ela conta a história de um povo no exílio dominado por um poder estrangeiro, distante de “casa” e do poder simbólico do mito redentor. Portanto a narrativa da colônia, da escravidão e da colonização está reinscrita na narrativa judaica (HALL 2003, p. 417).

Nota-se que os processos diaspóricos apresentam conexões e semelhanças entre eles, além do mais, a situação dos migrantes intervém na formação da identidade cultural e na organização social pós diáspora. Além do mais, o sujeito diaspórico, o sujeito híbrido, não se refere a uma composição racial mista da população, mas a um processo de tradução cultural que nunca se completa, uma vez que está em constante negociação, perturbando modelos fixos de identidade cultural. De acordo com Khachig Tölölyan (2011), atualmente o termo diáspora é apenas um dos utilizados para designar as várias formas de dispersão e mobilidade de sujeitos e comunidades entre territórios:

Outras formas de mobilidade e dispersão incluem a migração na intenção de conseguir educação, empregos, terra, acomodação, nova cidadania ou uma combinação destes; há ainda comerciantes móveis e trabalhadores itinerantes que circulam entre a pátria e oportunidades extraterritoriais; há as vítimas de deportação em massa, refugiados e quem procure asilo – alguns escolhem a mobilidade, outros a têm imposta a si; alguns são arrancados, outros se arrancam a si mesmos. Alguns eventualmente voltam para casa, muitos são assimilados, e o restante pode se consolidar nas comunidades diaspóricas. (TOLOLYAN, 2011, p. 44)

As formas de agrupamento e contato entre culturas distintas, a interação do migrante recém-chegado ou o migrante que regressa a sua terra natal, apresenta-se de forma complexa. Mesmo sendo admissível que a identidade esteja ligada ao nascimento, ao parentesco, aos genes; é necessário adotar a consideração de que qualquer forma de dispersão abala a origem reconhecível do sujeito, cujo deslocamento permeia a sensação de desconforto e possibilitará a impureza, a amalgamação e variações novas. É desse aparato teórico que Hall (2003) se

utiliza para explicar a diáspora e a sincretização da identidade cultural caribenha. O autor assinala que a condição dispersa e fragmentada do migrante se torna, na pós-modernidade, a condição mais estabilizadora na experiência contemporânea. A fragmentação, o entre lugar, passa a ser como estar em casa.

“Mais que inventadas, nações são ‘imaginadas’, no sentido de que fazem sentido para a ‘alma’ e constituem objetos de desejos e projeções” (ANDERSON, 2008, p. 20). Logo, pensar na experiência da diáspora é pensar em terra de origem e, conseqüentemente, refletir acerca de pertencimento. Neste contexto, a discussão da diáspora se liga intimamente a do hibridismo, já que a sensação do deslocamento remete ao status de consciência de ‘não estar em casa’, sobretudo pelo estranhamento que o novo ambiente proporciona, ou pelo ímpeto/necessidade de fixar-se neste outro lugar ou, ainda, pelo desejo do retorno redentor. Joseph (2015), por exemplo, ao analisar o universo social haitiano, discute como a categoria diáspora revela formas de pensar as dinâmicas de mobilidade no espaço (trans)nacional e trans(fronteiriço). Joseph (2015) alude aos autores da abordagem do Transnacionalismo (BASCH; GLICK-SCHILLER; SZANTON-BLAN, 1992) para mencionar as “nações sem fronteiras” (*nations unbound*), uma espécie de “nacionalismo à longa distância”, constituído através da noção de pertencimento que os migrantes possuem, independentemente dos seus lugares de residência no exterior.

O sentimento de pertencer é algo móvel, não estanque, construído, segundo Benedict Anderson (2003, p. 26), a partir de um “sujeito imaginado”, que por sua vez faz parte de uma “comunidade imaginada”, que está sempre em jogo. Ademais, a diáspora implica na construção da identidade cultural, pois as “identidades tornam-se múltiplas” (HALL, 2003) na medida em que uma série de identificações e reidentificações criam um panorama de identidades caribenhas mutantes, ainda que resistentes.

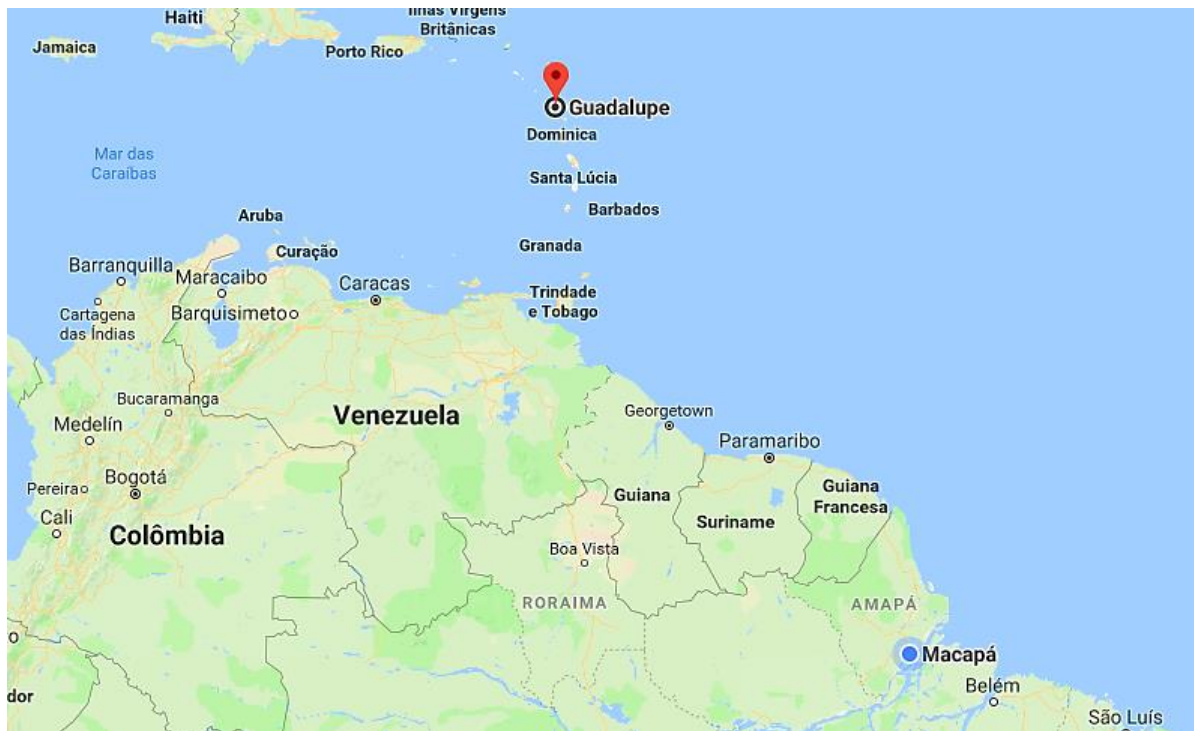
Sendo assim, Hall (2003) percebe a diáspora como elemento constitutivo da história caribenha, marcada “por uma concepção identitária que vive pela e não a despeito da diferença, e fundamentalmente pelo hibridismo” (HALL, 2003, p. 197). As questões levantadas pelo autor jamaicano: estranhamento, hibridização, entre lugar, atravessam, no universo abordado neste trabalho, as experiências de duas mulheres, caribenhas como ele, que migraram para o extremo norte do Brasil: Michelle e Samantha.

Michelle, através da migração permanente, naturalizada e vivendo há 18 anos em Macapá, não conheceu Samantha, que através da migração temporária, de 1 ano, morou em Macapá e Oiapoque, porém os caminhos de ambas possuem pontos em comum: elas são naturais de Guadalupe, viveram na Guiana Francesa e na França, possuem alta escolaridade,

chegaram ao Brasil pelo Amapá, atualmente são professoras de língua francesa e estão na mesma faixa etária.

2.3 Michelle: “Crioulo é essa junção de várias coisas”

Em 2000, Michelle, natural de Guadalupe (ver Mapa 01) estava de volta à sua terra natal, após concluir a Escola Politécnica, em Paris. Guadalupe é um departamento ultramarino da República Francesa no Caribe, portanto, Michelle é cidadã francesa, o que, aliado ao fato de já possuir uma irmã morando em Paris, propiciou que ela estudasse na Europa. Michelle saiu de Guadalupe para estudar em Paris já adulta, mas desde cedo pensava em partir: “Eu queria ver outras coisas”. A França é tradicionalmente o destino principal dos guadalupenses e, no caso de Michelle, a irmã que até hoje vive em Paris exemplifica a migração como elemento constitutivo das relações familiares, já que é rara a família caribenha que não tenha alguém que esteja no exterior.



Mapa 01. Localização de Guadalupe.
Fonte: Google Maps

Após concluir seus estudos na França, Michelle conseguiu um emprego em Caiena, na Guiana Francesa, e foi lá que recebeu o convite de uma amiga macapaense para conhecer o Amapá. Sem nunca ter estado no Brasil, Michelle aceitou o convite da amiga e acabou retornando mais duas vezes, até que resolveu ficar. Brasil, Amazônia, Amapá não faziam parte dos seus planos: “O Brasil era um país longe. Se ouvia pouco falar do Brasil. Nem de longe me passava na cabeça um dia falar português. Brasil foi um acaso total”. Michelle reside há 17 anos em Macapá, trabalha como professora universitária e naturalizou-se brasileira.

Alta escolarização e motivação de ordem não-econômica são aspectos que caracterizam fluxos migratórios contemporâneos de mulheres, demonstrando a necessidade de se lançar um olhar para as migrações que não apenas ressalte a sua participação, mas que contemple a perspectiva de gênero.

Nos fluxos contemporâneos, as mulheres tendem a migrar sozinhas, quebrando a imagem daquelas que esperam, ou que seguem os passos dos homens. É o caso de Michelle que já havia experimentado a vida fora de sua terra natal e queria fazê-lo novamente, encontrando na repentina oportunidade de vir para o Amapá uma nova chance de sair de sua ilha. Já morando em Macapá, Michelle ainda retornou à França para cursar um mestrado, o que contribuiu na sua carreira acadêmica no Brasil.

Michelle visita Guadalupe todos os anos e futuramente pretende voltar. Aqueles que passam pela diáspora mantêm consigo o desejo do retorno, da volta ao local do nascimento. Muitos conseguem esse feito, outros constroem a vida mantendo essa esperança. De fato, parece que uma das implicações da diáspora está, além da hibridização cultural pelo efeito da zona de contato (BHABHA, 2013), no desejo de querer regressar ao ponto zero, por um processo consciente ou inconsciente. Michelle deseja retornar, mas também já criou raízes no Amapá: “Gostaria de voltar, não sei se ia passar seis meses para lá, seis meses para cá, seria o ideal”.

A intersecção cultural e identitária provocada no plano físico-geográfico pela diáspora, pela dispersão dos povos que saem de sua terra natal e passam a viver em outra, não faz com que haja o abandono das origens. A origem se mantém, mas também se mistura na nova situação de vida apresentada, sendo também modelada pelo desejo de um dia retornar ao seu lugar de nascimento. No caso de Michelle, que pode visitar anualmente Guadalupe, esse retorno envolve um novo olhar sobre a terra natal, aguçado pela vivência no exterior: “É aquela coisa, você achava que a sua casa não era boa o suficiente, quando você viaja você começa a dar valor”.

Stuart Hall (1997) frisa as trocas de experiências como necessidade de negociação social para o migrante, pois, as pessoas em mobilidade necessitam negociar com as novas culturas em que vivem, “sem simplesmente serem assimiladas por elas e perder completamente a sua

identidade, devem aprender a habitar no mínimo duas identidades, a falar duas línguas, a traduzir e negociar entre elas, a viver em parte delas sem esquecer delas mesmas” (HALL, 1997, p. 05). Assim, migrar comporta sempre uma experiência de redefinição identitária, Michelle exemplifica ao pontuar que: “O problema de identidade a gente sente quando sai”.

A identidade mencionada por Michelle é a negritude, em sua trajetória pessoal é notório como ser negra no Brasil tem sido tão ou mais impactante do que ser propriamente estrangeira. Visto que Michelle, assim como as demais entrevistadas, pode “passar” por brasileira em diversas situações, mas o fato de ser negra em um país onde a questão racial “é totalmente diferente” do que ocorre em Guadalupe, provocou-lhe novas reflexões, já que “Vindo [para o Brasil], eu não sabia que existia esse problema tão grave aqui [racismo], não imaginava”. (Michelle, Macapá, janeiro de 2018).

Dessa forma, Michelle passa pelas mesmas situações de micro racismos que uma mulher negra brasileira. O termo micro racismo é uma adaptação de micromachismos (BONINO, 1998), esse último corresponde ao machismo que persiste ao longo do tempo, não é agressivo ou premeditado e é uma consequência da internalização de preconceitos, comportamentos sexistas e sociais, assim, os micro racismos são os comportamentos, comentários e uma série de gestos nas relações cotidianas carregados de estereótipos raciais em detrimento das minorias étnicas. Entre esses micro racismos, Michelle passa por situações em que atendentes de loja a seguem enquanto faz compras ou é confundida com os atendentes.

Há no Brasil um “imaginário” de que existem trabalhos para negros e outros para brancos, entrar em uma loja e perguntar a uma pessoa negra o preço de um produto, associar pessoas negras a trabalhos precarizados, por exemplo, é uma configuração resultante do racismo. Michelle levou um casal de amigos paulistas para conhecer Guadalupe. Os amigos brancos e de classe média, “não estavam acostumados a ver negros em determinados lugares. De alguma maneira ficaram surpresos. Isso teve um impacto neles. O negro que eles veem aqui é da favela. Lá viram negros com mais dinheiro que eles”. (Michelle, Macapá, janeiro de 2018).

Ainda se mantêm como *Départaments d’Outre-Mer* (DOM) da França, as Ilhas de Guadalupe, São Martinho, São Bartolomeu e Martinica, nas Antilhas; e a Guiana Francesa, na América do Sul. Guadalupe e Martinica foram colônias francesas de 1635 a 1946, tendo recebido mão de obra escrava para o trabalho de produção de mercadorias tropicais como cana de açúcar, rum, cacau, café e frutas, principalmente a banana. Em 1946, as ilhas se tornam departamentos ultramarinos franceses, conquistam alguma autonomia, mas permanecem territórios franceses regidos pelas leis da antiga metrópole.

Durante o processo de colonização, o termo crioulo passou a fazer menção às novas

línguas surgidas do convívio entre senhores e escravos, a língua intermediária usada no dia-a-dia da lavoura e da casa grande. O termo crioulo designava alguém que é do país, logo uma criança branca nascida nas colônias europeias era chamada de crioulo independente de sua etnia. Só depois é que seu emprego foi usado para designar a população negra, estendendo-se aos animais, objetos e conseqüentemente à língua desta população, o Crioulo: “Você nasce, teus pais falam crioulo contigo, teus tios falam crioulo, você fala crioulo, aí você é escolarizado na língua francesa” (Michelle, Macapá, janeiro de 2018).

No processo pós-abolição da escravidão nos departamentos ultramarinos, as escolas abriram suas portas para os filhos dos ex-escravos, mas nestas instituições o crioulo não era aceito e a língua francesa prevalecia, isto é, para conseguir uma colocação digna na sociedade, era preciso falar francês:

o negro tentará falar francês porque o crioulo, apesar de ser sua língua materna, língua das canções de ninar e dos contos ouvidos à noite, nas festas e nos velórios, é considerado como um *patois*, um dialeto que se ama e se despreza ao mesmo tempo. (FIGUEIREDO, 1998, p. 20)

A própria diversidade das línguas crioulas, constituídas a partir da base espanhola, portuguesa, inglesa e francesa está intimamente relacionada ao processo sócio histórico e político do Caribe. A realidade caribenha tem no crioulo elemento central da identidade cultural, evidenciando o diálogo entre o mundo europeu da escrita, da alfabetização e das tradições literárias, por um lado e o mundo da oralidade, do crioulo, do contador de histórias e das festas populares, por outro lado:

Falar crioulo, em outras palavras, consiste em exercer plenamente os encontros que forjam o mosaico identitário das Américas, espaço marcado pela alteridade, pela mestiçagem e pelo encontro dos mais diversos elementos culturais que se crioulizam para compor algo “absolutamente imprevisível, absolutamente novo que é a realidade crioula” (GLISSANT, 1996, p. 15)

Professora de língua francesa, Michelle já ouviu comentários entre os alunos como: “Mas, em Guadalupe não falam francês”, com a intenção de alegar que por ter como língua materna o crioulo e não o francês, Michelle estivesse menos apta para ensinar a língua francesa. Pensamentos que entrecruzam vários preconceitos, como o linguístico, que assim é contestado por Michelle:

Eu pergunto: “Por que não falam francês? Por que os guadalupenses não são brancos? “A língua francesa não é minha língua materna mas para alguém que fala só uma língua que sempre aprendeu só uma língua, como o brasileiro, é muito complicado entender isso. Quando você é bilíngue, crioulo-francês, você passa de uma língua para outra facilmente. Alguém de fora que ouve, pergunta:

eles não estão falando francês? O que eles estão falando? (Michelle, Macapá, janeiro de 2018)

Portanto, mesmo dominando tanto a língua crioula quanto a língua francesa e com formação acadêmica no ensino de língua francesa, Michelle, de certa forma, no início de seu trabalho como professora no Amapá, passou pelo questionamento dos discentes em relação ao seu domínio do idioma, já que supostamente não estaria ensinando a língua francesa falada no continente europeu, pois sendo caribenha, também maneja a língua crioula. Fato é que as dúvidas dos alunos foram dissipadas conforme Michelle seguiu de maneira exitosa e reconhecida na Academia, no entanto, os questionamentos dos discentes revelam um pensamento muito comum demonstrando como a ideia sobre as variantes linguísticas também sofre resquícios da colonização.

Em *Peles negras, máscaras brancas* (2008), no capítulo “O negro e a linguagem”, Frantz Fanon considera que o negro se situa de modo característico diante da linguagem europeia. O autor martinicano reflete a relação dos antilhanos e africanos com a língua francesa, que por muito tempo atribuíram ao crioulo e nas variantes do francês o status de “dialeto” e não de língua. Fanon observa então que o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34)

Dessa forma, o pensamento dos alunos que acreditavam que a professora guadalupense poderia ensiná-los o francês do Caribe e não francês europeu reflete a colonialidade do pensamento abordada por Fanon (2008), que contesta o “complexo de inferioridade” em considerar a língua francesa, e a França/Europa superiores em relação às línguas crioulas/caribenhas/América. Para Fanon, “falar é existir completamente para o outro” p. 13) e entre os mecanismos da colonização, o Negro é “dito” e assim alienado, mas, mesmo quando ele toma a palavra, não o pode fazer sem a língua do Outro, o francês, língua do Branco.

Aproximando-se das ideias de Fanon sobre a alienação do negro antilhano, uma nova geração de escritores passaram a refletir sobre o conceito de criouldade, pensando o Caribe através da intersecção de múltiplas heranças culturais. O manifesto *Elogio da Crioulidade*, publicado em 1989 pelo linguista Jean Bernabé e pelos escritores Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, tornou-se um marco nos debates acerca da diglossia linguística nas ilhas francesas no

Caribe; a diglossia refere-se à situação linguística em que duas línguas coexistem, sendo que o uso de uma está sujeito à condição comunicativa da outra, adicionada ao valor de hierarquia e dominação:

Nem europeus, nem africanos, nem asiáticos, nós nos proclamamos crioulos. Declaramos que a Crioulidade é o cimento da nossa cultura e deve reger as fundações da nossa antilhanidade. A Crioulidade é a interação de elementos caribenhos, europeus, africanos, asiáticos que o jugo da história reuniu no mesmo solo. (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 2015, p.26-27)

Ao investigar a questão identitária antilhana, em *Le Discours Antillais* (1981), o autor martinicano Edouard Glissant defende que as Antilhas representam a “crioulização”, compreendida como a hibridização de elementos culturais, étnicos e linguísticos entre as coletividades: “Eu nomeio crioulização o encontro, a interferência, o choque, as harmonias e as desarmonias entre as culturas, na totalidade realizada do mundo-terra. Minha proposição é que hoje o mundo inteiro se criouliza e arquipeliza”. (GLISSANT, 1997, p. 194)

A alegoria de “pensamento-arquipélago” seria a oposição ao “pensamento continental”, hegemônico e universalista. Essa ideia converge com o processo de negociação de identidades que caracteriza o sujeito pós-moderno, apontado por Hall (2005), além da reafirmação da crioulização por Michelle:

Eu sou crioula, e esse termo não é muito bem aceito aqui. Inclusive falamos em brancos crioulos. Crioulo é essa junção de várias coisas. Eu não sou nem europeu, nem africano, nem indígena, nem asiático, eu sou a mistura de tudo isso. Eu existo, então não tentem me colocar só aqui, ou só ali, eu estou no meio de vocês, eu existo. Não estou dizendo que eu não sou negra, eu sou negra, mas dentro de mim, culturalmente, eu tenho outras coisas e eu não posso negar tudo isso; meu corpo não deixa, minha mente não deixa. Morando no Brasil, eu sou um pouco brasileira. (Michelle, Macapá, janeiro de 2018)

A trajetória de Michelle demonstra o pertencimento a múltiplas identidades nacionais, sociais, culturais, linguísticas e étnicorraciais. A professora é francesa de Guadalupe, mas também sente-se brasileira; tem o crioulo como língua materna, o francês como segunda língua, o português como terceira, além de ensinar a língua francesa para falantes de português; em sua terra natal definia-se como crioula, no Brasil é chamada de mulata, morena, negra.

Desde que saiu de Guadalupe para estudar na Guiana Francesa, Michelle está em constante mobilidade, ainda que resida em Macapá, e anualmente retorne à sua terra natal. Em 2018, por exemplo, esteve também no Canadá para um curso de aperfeiçoamento para professores de língua francesa, seu trabalho como professora de língua estrangeira em uma Universidade Federal, respaldado por uma condição financeira favorável, são fatores que

impulsionam essa circulação.

Michelle, ao dizer “Eu existo, então não tentem me colocar só aqui, ou só ali, eu estou no meio de vocês, eu existo” exemplifica o “Eu” relacional e móvel apontado por Bauman (2001) e Hall (2005), como aquele cujo processo de identificação ocorre em meio à complexidade e à diversidade de possibilidades de escolha. Ao afirmar ser “a junção de várias coisas”, Michelle exalta um discurso em que a diversidade cultural é percebida no processo de descolonização ou de pós-colonização (BHABHA, 2003), considerando a sua característica transnacional e transcultural.

Francesa de Ultramar, Michelle não é “europeia, nem africana, nem indígena, nem asiática, é a mistura de tudo isso”, sintetizando assim a ideia de desconstrução de binarismos e metanarrativas do discurso colonial. Autores como Quijano (2014), Memmi (2007), Fanon (2008) defendem esse confronto das relações transversais que se estabelecem no universo colonial na ressignificação das categorias de colonizador/colonizado.

Ao orgulhar-se de ser crioula, Michelle manifesta a desalienação intelectual almejada por Fanon (2008), e ao declarar “Eu existo” simboliza o ser, quando a colonização relegou o negro à zona do “não-ser”, pois o que o autor martinicano chamou de “epidermização do racismo”, introjetou no negro um complexo de inferioridade que o fazia buscar falar, pensar e agir como branco. Contrária de Michelle, Samantha também manifesta essa consciência e orgulho de ser crioula e de “ser de todos os lugares”, como será mostrado no item a seguir.

2.4 Samantha: “eu sou de todos os lugares”

Assim como Michelle, Samantha nasceu em Guadalupe, contudo, seu caminho até chegar ao Amapá foi ainda mais longo. Samantha morou nove meses em Macapá e nove meses em Oiapoque, entre 2016 e 2018, lecionando língua francesa nos respectivos campi dos IFAP (Instituto Federal do Amapá). A entrevista com Samantha ocorreu em maio de 2018, em Oiapoque, onde ela findava sua estadia no Brasil e preparava-se para retornar a Paris, onde morava há dez anos. Aos 40 anos, Samantha já morou em Guadalupe, na Guiana Francesa, em Portugal e na França.

A mãe de Samantha saiu de Guadalupe adolescente para estudar em Paris, retornou anos mais tarde a Guadalupe para ter sua primeira filha, Samantha, em sua terra natal. Os pais de Samantha, ambos guadalupenses, mudaram-se para Paris quando ela tinha apenas um ano de idade; ao completar sete anos, sua família retornou a Guadalupe já com uma segunda filha nascida na França, a terceira filha do casal nasceu em Guadalupe. Assim, Samantha permaneceu

em Guadalupe dos sete aos dezoito anos, quando a família mudou-se para Guiana Francesa, em 1998, onde ela cursou o ensino superior em Licenciatura em Língua, Literatura e Civilização Lusófona; em 2002 estudou um semestre da graduação em Portugal e em 2004 partiu para França para cursar o mestrado na sua área de atuação.

Diante desse quadro de constante mobilidade, Samantha, “joga com suas identidades” ao explicar sua origem e pertencimento. Identifica-se como francesa, porém, estando no Amapá, onde “sendo negra e francesa já pensam que você é da Guiana”, ela precisou reaver sua identidade:

Eu sou francesa. Na verdade, eu me senti francesa por muito tempo, mas hoje eu já me sinto mais internacional, eu sou de todos os lugares, mas eu falo primeiro que eu sou francesa, mas aí perguntam francesa de onde? Aqui no Amapá as pessoas têm esse hábito de me etiquetar de guianense, então eu sempre tenho que dizer, “Mas não sou da Guiana, eu sou francesa, mas de Guadalupe”. Eu sempre tenho que reivindicar o meu lado guadalupense para as pessoas daqui. (Samantha, Oiapoque, maio de 2018)

A identidade é construída a partir das relações sociais e se inscrevem tanto nos sujeitos sociais quanto do ponto de vista dos grupos e dos próprios sujeitos constituintes destes grupos. No caso de Samantha, ela utiliza o que Cuche (2012) chama de “estratégia de identidade”, isto é, busca a autoafirmação perante determinado grupo de indivíduos, para este autor, a identidade serve para que nos localizemos como indivíduo e localizemos pessoas ou grupos simbólicos ao nosso padrão, motivo pelo qual a identidade só pode ser entendida num contexto relacional.

Em *Grupos étnicos e suas fronteiras*, Barth (2011) explora o conceito de etnicidade, segundo o qual os atores sociais identificam-se e são identificados pelos outros através da dicotomização Nós/Eles, estabelecida a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais. Segundo Samantha, alguns amapaenses com quem conviveu a identificavam como guianense, com base na cor de sua pele, de seu sotaque francês e pela proximidade geográfica do estado com a Guiana Francesa.

Tanto em Cuche (2012), quanto em Barth (2011), a identidade é compreendida em um contexto relacional, quando indivíduos de culturas diferentes interagem, esta relação surge por meios de processo de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem-se aos outros nomes étnicos.

“A existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos” (BARTH, 2011, p. 186). Dessa maneira, a dicotomização entre Nós (amapaenses) e o outro (Samantha) caracteriza uma atribuição categorial equivocada, de guianense, e tem como efeito o resgate por

parte de Samantha das fronteiras que a identificam como guadalupense.

Samantha nasceu em um DOM (departamento de ultramar) logo, é francesa, mas diante do fato da França manter vários territórios além da Europa, é pertinente a pergunta: francesa de onde? Pessoas como Samantha, nascidas em departamentos ultramarinos franceses – espalhados pela América, África, Oceania e Antártica – mesmo antes de residirem no exterior, possuem essa característica peculiar relativa à cidadania francesa. Os habitantes dos departamentos ultramarinos franceses na América: Guiana Francesa, São Pedro e Miquelão, São Martinho e São Bartolomeu, Guadalupe e Martinica são cidadãos franceses mesmo que nunca tenham pisado no que chamam de França hexagonal, o território francês na Europa, mas em geral é a Metrópole, ou França Continental, o destino mais comum daqueles que partem das Antilhas Francesas.

Samantha foi para Guiana Francesa cursar Licenciatura em Língua, Literatura e Civilização Lusófona e durante esse período pôde cruzar a fronteira franco-brasileira e conhecer o Oiapoque. Por isso, diferente de Michelle que aprendeu português após mudar-se para o Amapá, Samantha estudou o idioma na Academia e aperfeiçoou o conhecimento ao cursar uma Especialização em Portugal.

Após oito anos vivendo em Paris, Samantha recebeu o convite do Programa Leitores Franceses, parceria entre a Embaixada da França no Brasil e o Conselho Nacional das Instituições Federais de Educação Profissional, Científica e Tecnológica (CONIF), que estava recrutando professores nativos, coincidindo com o desejo antigo dela de visitar o Brasil para imersão cultural, pois estava há anos sem praticar a língua portuguesa.

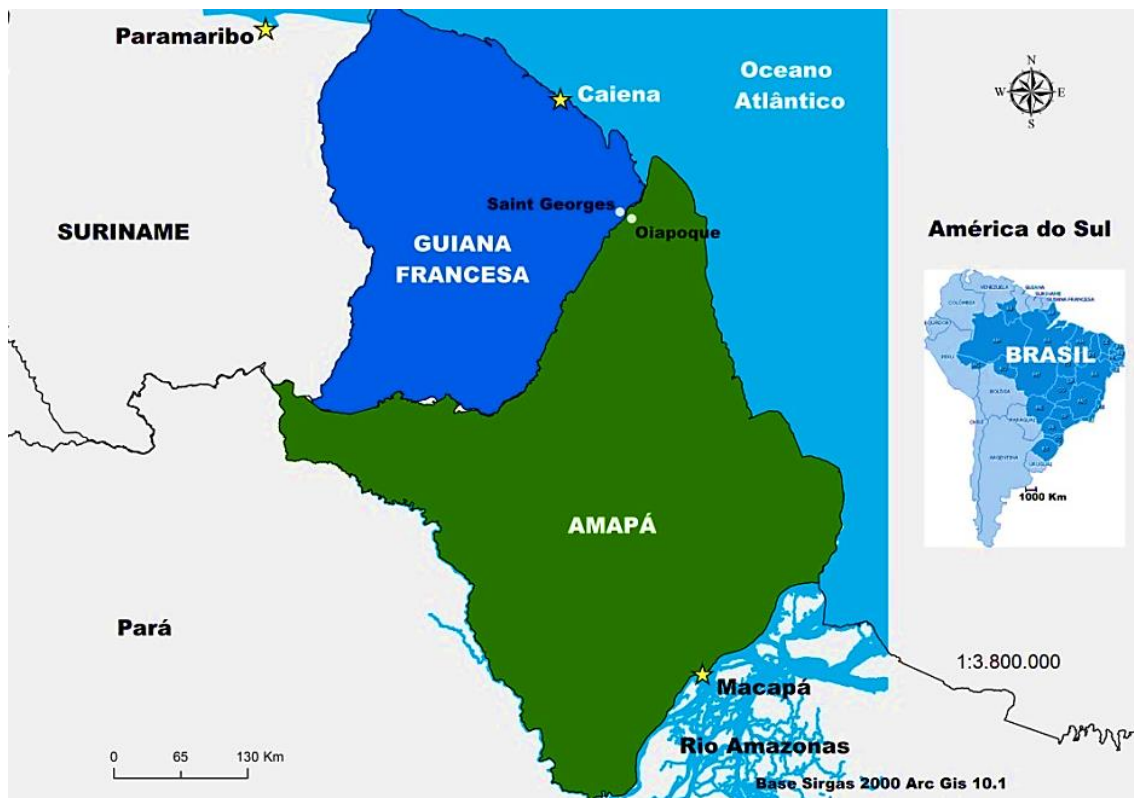
Ao aceitar lecionar língua francesa no Brasil, Samantha poderia optar para qual estado gostaria de ir, pois o Programa Leitores Franceses ocorre nos Institutos Federais espalhados pelo país. Desse jeito, de todas as entrevistadas para este trabalho, ela foi a única que de fato escolheu migrar especificamente para o Amapá. Ao longo deste estudo, durante a apresentação das trajetórias migratórias das mulheres, será possível perceber que, ao pensar no Brasil, as mulheres almejavam viver nos grandes centros urbanos, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo. As demais migrantes “descobriram” o Amapá quando souberam que se mudariam para o estado. Ao descartar o sul e sudeste do Brasil para trabalhar no Programa Leitores Franceses, Samantha deliberou que não queria mudar-se para uma região semelhante a Paris: invernos rigorosos, constante e intensa movimentação:

Em Paris eu tinha uma vida corrida, correr para pegar o ônibus, correr para pegar o trem, demorava para fazer tudo, uma vida estressada e no sul ia ser a mesma coisa, transporte público, essas coisas. No Rio, tem a violência, não vou para o

Brasil para ter uma vida fechada, com medo, não quero viver com medo de receber uma bala perdida. (Samantha, Oiapoque, maio de 2018)

Portanto, não foi o acaso que trouxe Samantha, ela literalmente olhou o mapa do Brasil e elegeu o estado, porém, ao elencar as razões destaca como a fronteira franco-brasileira (Ver Mapa 02) foi preponderante nessa escolha:

O Amapá tem um laço muito estreito com a Guiana, que é o país do meu coração, hoje quase me sinto mais guianense, é onde eu também gostaria de morar. França, Guadalupe ou Guiana, eu escolheria Guiana, sem duvidar, por isso também escolhi o Amapá, faz fronteira com a Guiana, dá pra viajar pra lá e voltar. Então eu escolhi o Amapá mesmo pela fronteira com a Guiana. Por exemplo, deu pra passar as férias de Natal lá, já que eu sabia que não daria para ir à França. Natal é festa de família, não imagino passar o natal longe das pessoas que eu amo. (Samantha, Oiapoque, maio de 2018)



Mapa 02. Fronteira entre Amapá e Guiana Francesa
Fonte: Base Cartográfica Sirgas, 2017.

Apesar da forte relação afetiva também com a França, onde reside há dez anos, o retorno almejado por Samantha não está vinculado a Guadalupe, onde nasceu, mas à Guiana Francesa, onde viveu parte da infância e adolescência e onde vivem seus pais, uma de suas irmãs e

sobrinhos, a outra irmã mora em Paris, além de familiares em Guadalupe. Assim, a família de Samantha tem uma estrutura transnacional, a qual desestrutura as acepções de família que associam a co-residência e a presença como elementos fundamentais para sua compreensão, já que as relações que se constroem entre seus membros transcendem a espacialidade e as fronteiras físicas, gerando novas modalidades de cuidado e diferentes formas de relações pessoais e pertencimento. Cabe ressaltar que nem todos os migrantes e seus descendentes desenvolvem práticas sociais de caráter transnacional:

Definimos o transnacionalismo como os processos pelos quais imigrantes constroem campos sociais que conectam seu país de origem-gene e seu país de assentamento. Os imigrantes que constroem campos e sociais são designados “transmigrantes”. Transmigrantes desenvolvem e mantêm relacionamentos múltiplos – familiar, econômico, social, organizacional, religioso, política – que vai além das fronteiras. Os transmigrantes agem, tomam decisões e se sentem envolvidos, eles desenvolvem identidades dentro de redes sociais que os conectam a duas ou mais sociedades simultaneamente. (GLICK – SCHILLER, BACH, SZANTON- BLANC, 1992, p. 04)

Ao argumentar sobre as condições de transnacionalidade, Bryceson e Vuorella (2002) sugerem que o pertencimento a uma família é semelhante ao pertencimento a uma nacionalidade, no sentido de que ambos são como “comunidades imaginadas”, realizadas no estabelecimento de algumas fronteiras e condicionalidades (vistos), além do mais, essas famílias geralmente possuem um histórico migratório que facilita a continuidade das relações à distância.

Nessa perspectiva, o parentesco afeta e é afetado nos sistemas migratórios. Para a antropóloga Janet Carsten (2000), em *Culture of Relatedness*, a ideia de parentesco pode também ser construída e não apenas reflexo das lógicas biológicas, isto é, fenômenos como a adoção transnacional, o casamento homoafetivo, o poliamor, relações de amizade, e muitos outros passam a ter uma dimensão relativa ao que tradicionalmente chamamos de parentesco.

O conceito de *relatedness* (conectividade ou relacionalidade) discutido por Carsten (2000) é utilizado também pela antropóloga dinamarquesa Karen Olwig ao tratar das relações entre parentesco, migração e espaço no Caribe. Particularmente em *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Network*, Olwig (2007) analisa três redes familiares marcadas pela migração, visto que essa população foi historicamente forçada a delinear novos padrões de vida, sendo em sua maior parte migrante ou descendente de migrante e vivendo, frequentemente, em um ambiente estrangeiro, por isso:

A raça é apenas uma faceta no complexo de fatores econômicos, de classe, de gênero e étnicos que moldam as experiências migratórias no Caribe. A

interpretação desse complexo em qualquer contexto depende dos prismas teóricos e metodológicos por meio dos quais se olha. As questões raciais são representadas e significadas dentro de uma estrutura mais ampla de família, migração e pertencimento. (OLWIG, 2007, p. 16)

Nascida em Guadalupe, residindo em Paris, moradora do Amapá por mais de um ano, mas com fortes laços familiares com a Guiana Francesa, onde sua família de origem guadalupense mora, Samantha possui identidades dentro de redes sociais que a conectam a duas ou mais sociedades simultaneamente, assim como Michelle, que também transita e identifica-se com mais de um lugar. Migrações transnacionais superam o “nacionalismo metodológico” (GLICK – SCHILLER, BACH, SZANTON- BLANC, 1992), isto é, o Estado-nação como unidade de análise por excelência, o receptáculo natural e lógico dentro do qual transcorrem processos sociais.

Em outubro de 2018, ao entrar em contato novamente com Samantha, soube que ela retornou ao Amapá. Após deixar o Oiapoque, em maio de 2018, a professora conheceu ainda o sul do Brasil e voltou para Paris, contudo, em agosto do mesmo ano retornou para o Amapá a pedido do CONIF (Conselho Nacional das Instituições Federais de Educação Profissional, Científica e Tecnológica) para lecionar francês no campus do IFAP (Instituto Federal do Amapá) em Laranjal do Jari, município localizado a 278 km de Macapá. Samantha lecionará em Laranjal do Jari até maio de 2019.

Michelle e Samantha, caribenhas, nascidas em um DOM (departamento ultramarino), são mulheres que antes mesmo de tornarem-se sujeitos diaspóricos, já carregavam essa dualidade: cidadã francesa/guadalupense; suas trajetórias permitem iluminar a dimensão do “entre lugar” (BHABHA, 2003), além do mais, para ambas, o Amapá como destino não precedeu a saída do país natal, são migrantes transnacionais. Michelle partiu da Guiana Francesa e Samantha partiu da França, esta última, portanto, caracterizando uma migração norte-sul.

Portanto, a partir das trajetórias de Michele e Samantha, foi possível discutir questões associadas à transnacionalidade, parentesco e pertencimento, sobretudo pelo fato de a mobilidade ser uma marca constitutiva no horizonte de possibilidade dessas mulheres, pois Michelle reside há quase 20 anos em Macapá, mas sempre visita Guadalupe e, apesar do desejo de retornar a morar em sua terra natal, não descarta a possibilidade de ainda morar em outro país; já Samantha residiu um ano no Amapá, retornou a Paris e está pela segunda vez residindo temporariamente em uma cidade amapaense, por ora pretende voltar para Paris quando acabar seu contrato no Brasil, mas também não descarta a possibilidade de morar em outro país.

Contudo, é fundamental evitar a homogeneização das experiências de movimentação, para que não se perca a significativa complexidade das vidas em movimento. Conforme adverte Machado (2014), há movimentos, deslocamentos e sentidos particulares a cada experiência, pois as mobilidades dificilmente podem ser imobilizadas em quadros teóricos abrangentes. Mas ao olharmos para determinadas histórias de vida é possível pensar em conexões produtivas para refletir sobre o trânsito humano. Os exemplos de Michelle e Samantha relacionam movimento a transnacionalidade, parentesco e pertencimento, mas isso não permite uma unificação, pois:

as formas de relacionalidade (ou parentesco, para os mais tradicionais) são elas próprias particulares, gerando relações ainda mais específicas com as movimentações. Às teorias gerais escapa o fato de que relações de parentesco fazem movimentações acontecer, sustentam fluxos, constroem justificativas, propõem alternativas de deslocamento. Por outro lado, essas mesmas movimentações colocam em risco as relações que as engendraram. (MACHADO, 2014, p. 38)

Conforme Carsten (2000), o parentesco está nas relações de afeto e lealdade duradoura entre duas ou mais pessoas, por vezes incluindo e por vezes extrapolando os temas da consanguinidade e do matrimônio. A relacionalidade foi fator fundamental na escolha do Amapá, no caso de Samantha, que optou pela região fronteira em virtude da facilidade para visitar a família, ao mesmo tempo em que encontrou no Amapá amigos que hoje considera irmãos, inclusive morou na casa deles nos primeiros meses em Macapá. Enquanto Michelle, que também morou na casa de amigos logo que chegou a Macapá, não possui familiares morando tão próximo, contudo, diferente de Samantha, Michelle já possui uma maior relação de pertencimento ao Brasil, pois é naturalizada.

Apesar de familiarizadas ao atravessamento de fronteiras geográficas e a constante readaptação que a mobilidade implica. Michelle e Samantha encontraram, ao cruzar a fronteira da Amazônia Franco-Amapaense, questões raciais distintas das quais haviam vivenciado até então. As professoras guadalupenses depararam-se com a experiência concreta da relação entre a migração negra e o racismo no Brasil, e de como essa vinculação se manifesta no repertório de ideias que se reproduz sobre população negra no país independentemente da classe social. A questão do legado do embranquecimento da nação e o mito da democracia racial, bem como seus desdobramentos sobre o cotidiano de migrantes negros, são analisados no capítulo 03, cujas protagonistas são as guineenses Laura e Estela.

3 MULHERES DA ÁFRICA: ESTRANHAMENTO E ADAPTAÇÃO

As trajetórias das guineenses Laura e Estela, apresentadas neste capítulo, evidenciam as primeiras impressões de ambas sobre o Brasil. Ainda que em épocas diferentes, as chegadas das duas mulheres africanas foram marcadas pelo estranhamento, diante de um país cujas questões raciais são mais complexas do que a imagem retratada nas novelas brasileiras que elas assistiam na Guiné Bissau.

Ao questionar-se ainda no aeroporto “Cadê os negros brasileiros?”, Laura começou a decifrar os mecanismos que tornam o racismo parte dos modos de vida que constituem as relações cotidianas no Brasil, respaldando desigualdades em diversos níveis e que atingem sobretudo as pessoas racializadas, aquelas que geralmente vão ocupar os lugares mais subalternos dentro dos espaços de poder.

Ao conseguir uma vaga no curso de Medicina em uma universidade pública, Estela pôde compreender que está ocupando um lugar que foi historicamente negado aos negros brasileiros, foi dessa forma, que ela sentiu que “no Brasil, ser negro é um problema”, portanto, o objetivo específico do presente capítulo é discorrer sobre aspectos do processo de adaptação de mulheres negras migrantes frente aos estigmas sobre ser negro no Brasil.

Laura já morou em algumas cidades do país e é naturalizada brasileira, Estela vivencia a migração temporária como estudante na Universidade Federal do Amapá.

3.1 Racismo, migração e diáspora africana no Brasil

A política de migração brasileira moderna foi baseada na ideologia do branqueamento da nação, decorrente do darwinismo social e eugenia racial. O final do século XIX marca a abolição da escravidão no Brasil (1888) e a chegada das teorias raciais, as quais respaldariam a noção de desigualdade como inferioridade, apostando na entrada maciça de imigrantes brancos;

por sua vez, a imigração negra ameaçava o reestabelecimento do tráfico negreiro (abolido em 1850) e a “degenerescência da raça”:

Intelectuais, políticos, assim como lideranças culturais e econômicas, viam (e ainda veem) os imigrantes como agentes do aperfeiçoamento de uma nação imperfeita, conspurcada pela história do colonialismo português e pela escravidão africana. Como resultado, os imigrantes muitas vezes foram saudados como salvadores que trouxeram mudanças e melhorias ao Brasil, e não por terem melhoras graças ao Brasil. (LESSER, 2015, p. 25)

A desintegração do regime escravocrata implicou em uma modificação substancial da posição social dos negros no Brasil, o que causava alarde entre a elite dominante diante da possibilidade de perda de privilégios. Despreparo para o trabalho livre e habilidades sociais limitadas pela subordinação, ampliados pela falta de oportunidades na nova ordem social resultaram em ex-escravos e homens livres de cor relegados a margem do sistema produtivo. Desse modo, a política migratória abria portas para uma migração seletiva, almejava-se o que Koifman (2012) chamou de imigrante ideal: europeu, católico e branco. A branquitude estava diretamente associada ao “progresso da nação”:

Por termos formação em que predominam dois sangues inferiores, o negro e o índio, somos um povo de eugenismo baixo, o grande problema é a arianização intensiva da nossa composição étnica. Tudo quanto fizemos em sentido contrário a essa arianização é obra criminosa e antipatriótica. (VIANA, 1932, p. 31)

O estímulo à imigração dava-se também pela necessidade de povoamento de terras, sobretudo no sul do país, substituindo a mão de obra escrava nas plantações de café. Por outro lado, Schwarcz (2015) destaca como a política de imigração de mão de obra estrangeira financiada por particulares gerava controvérsias, pois o modelo significava uma espécie de escravidão por dívida, com os trabalhadores tendo que pagar todos os gastos pré-viagem.

A partir da década de 1870, a entrada de trabalhadores europeus passou a ser oficialmente organizada pelo governo, “não era possível esquecer o receio que pairava com relação ao futuro de um país de raças mestiças, e o persistente medo do haitismo num país de maioria escrava” (SCHWARCZ, 2015, p. 276). Nos anos seguintes, foram estabelecidas restrições legais a imigrantes africanos. Portanto, a configuração da imigração permite o entendimento de algumas dinâmicas raciais no Brasil.

Em *A Amazônia para os Negros Americanos*, a historiadora Nícia Vilela Luz (1968) apresenta as tentativas do Tenente norte-americano Matthew Foutain Maury para forçar o governo imperial a abrir às nações estrangeiras a navegação do rio Amazonas, no final do século XIX. Segundo Luz (1968), Matthew tentou atrair outros norte-americanos para a colonização

da Amazônia, diante da problemática que seria criada após a abolição da escravidão nos Estados Unidos, cuja raça poderia vir a se multiplicar de tal maneira que, no futuro, comprometeria a hegemonia da raça branca. O objetivo crucial da empreitada de Matthew Maury era “livrar-se” do excesso de negros em seu país para a Amazônia Brasileira, de modo que a região fosse povoada pelos negros americanos, justificando posteriormente a posse americana da região:

Este vale (amazônico) é uma região para o escravo. O europeu e o índio estiveram lutando com suas florestas por 300 anos, e não lhe imprimiram a menor marca. Se algum dia a sua vegetação tiver de ser subjugada e aproveitada; se algum dia o solo tiver de ser retomado à floresta, aos répteis e aos animais selvagens e submetido ao arado e à enxada, deverá ser feito pelo africano. É a terra dos papagaios e macacos e só o africano está à altura da tarefa que o homem aí tem de realizar. (LUZ, 1968, p. 85)

O Ciclo da Borracha no Brasil, especialmente em Belém do Pará, provocou a chegada de barbadianos – termo atribuído aos negros estrangeiros vindos das áreas de colonização inglesa, localizadas no Caribe –, que representaram uma mão de obra qualificada e uma cultura completamente diferente dos negros africanos. Produções acadêmicas recentes reacenderam as discussões já levantadas pelo movimento negro no sentido de reverter a invisibilização da presença de estrangeiros negros na formação histórica local, pois “o ocultamento da presença negra na Amazônia continua efetivo, mantendo incólume uma das mais graves distorções na escrita da história da região.” (SAMPAIO, 2011, p. 81)

Já em meados do século XX, o controle dos critérios seletivos para entrada de migrantes no Brasil durante a Era Vargas esteve sob o comando de Ernani Reis, ministro das Relações Exteriores, que atuava sob a alcunha de “porteiro do Brasil”. O Estado Novo reproduziu uma política racista em relação a estrangeiros; essa repressão correspondia ao projeto nacionalista do primeiro governo Vargas, conduzido principalmente por órgãos de controle dos meios de comunicação, como o DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda – que resgataram alguns discursos cientificistas como o da eugenia, para legitimar sua ideologia:

Art. 2.º – O Governo Federal reserva-se o direito de limitar ou suspender, por motivos econômicos e sociais, a entrada de indivíduos de determinadas raças ou origens, ouvindo o Conselho de Imigração e Colonização – DECRETO-LEI N.º 406, DE 04.05.1938. (KOIFMAN, 2012, p. 131)

Getúlio Vargas acreditava que o problema do desenvolvimento brasileiro estava relacionado à má formação étnica do povo e – diante da repercussão 2ª Guerra Mundial e escalada do antissemitismo na Alemanha – italianos, alemães e japoneses foram declarados “indesejáveis” no Brasil; além do mais, frente ao aumento de refugiados de guerra e crescente solicitação de visto para entrada no país, “o Decreto-Lei nº 3.010, de 1938, exigia do solicitante

de visto que se apresentasse pessoalmente ao cônsul para que o diplomata visse o candidato e relatasse se era branco, negro, ou se tinha alguma deficiência física”. (Ibid., p. 133)

Logo, a conjuntura internacional reforçou a preocupação com a interação e o contato interétnico na formação do povo brasileiro, tomando como base os fatores sociopolítico e racial. O fascismo alastrava-se pela Europa e ressoava por aqui, assim, as estruturas nacionais também eram marcadas por ideologias de cunho discriminatório que utilizava o controle da população, e a normatização de suas práticas sociais:

Os intelectuais e os políticos muitas vezes se viam como biólogos ou químicos sociais que usavam o Brasil como um ‘laboratório racial’ de embranquecimento. A metáfora biológica nos faz lembrar que as elites viam a população como uma base à qual ‘reagentes’ humanos poderiam ser acrescentados ou subtraídos. Em outras palavras, os responsáveis pela formulação de políticas usavam a eugenia para criar uma correlação entre o ingresso de imigrantes e a mudança racial. (LESSER, 2015 p. 42)

Através de decretos-lei que visavam eliminar as características que pudessem existir entre a população nacional e estrangeira, o Estado Novo foi marcado pela tentativa de fortalecimento da brasilidade. Almejando eliminação das características bioculturais o ideal de branqueamento persistiu ao longo da década de 1940, marcado pela “campanha” de assimilação/ amalgamação forçada, em busca da desejada homogeneidade étnica da nação (SEYFERTH, 2002a). A variável raça, portanto, ainda estava em grande evidência no Estado Novo – usada para definir políticas migratórias voltadas para as “necessidades primaciais” da composição étnica brasileira.

A nação imaginada durante o Estado Novo demonstra o que Seyferth (1991) chamou de paradoxos da miscigenação no Brasil, já que a nação imaginada pelo nacionalismo racializado condenou as correntes imigratórias africanas e asiáticas pelo que poderiam representar de atraso ou comprometimento do processo formativo da nação. No entanto, essa mesma nação “podia incorporar aspectos significativos das culturas negras e indígenas, como expressão da cultura popular singular necessária ao princípio da nacionalidade.” (SEYFERTH, 2002b, p. 37)

Gilberto Freyre é outra figura de destaque para o estudo da construção social da cor no Brasil, com sua obra-prima *Casa Grande e Senzala* (1933), na qual ele discute a sociedade multirracial brasileira, evidenciando a mestiçagem e o mito da democracia racial. A cultura mestiça foi a tônica da década de 1930, despontando como representação oficial da nação: “Todo brasileiro, mesmo alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena e/ou do negro” (FREYRE, 2006, p. 55). Segundo a tese de Freyre, por causa da mestiçagem entre brancos, negros e índios, as relações raciais

eram melhores no Brasil do que em culturas escravistas onde o padrão era uma segregação mais rígida. Para ele, esse cruzamento racial estava no cerne da identidade brasileira.

Durante a ditadura militar no Brasil, em 1981, foi criado o Estatuto do Estrangeiro, orientado pelo paradigma da segurança nacional, o documento versava sobre a entrada e permanência de imigrantes no país e carregava em si diversos problemas do ponto de vista jurídico, como a proibição de exercício de qualquer atividade de natureza política.

Em vigor desde 2017, a nova Lei de Migração do Brasil revogou o Estatuto do Estrangeiro. O texto da Lei foi elaborado durante vários anos em conjunto com representações da sociedade civil, considera os migrantes como sujeitos de direitos e favorece garantias, inclusive para os emigrantes brasileiros, além de incluir a acolhida humanitária, o direito à reunificação familiar e o combate à xenofobia. Contudo, a sanção presidencial impôs 30 vetos, um deles, retirou da Lei o reconhecimento do direito à livre circulação dos povos indígenas em terras de ocupação originária. Ao ceder a essa pressão para vetar o reconhecimento de direitos indígenas já estabelecidos em tratados internacionais, o governo contribuiu para a prevalência de invasões criminosas às terras indígenas e consequente extinção de povos e culturas no País. (CARTA CAPITAL, 2017)

Haitianos, venezuelanos, bolivianos estão entre as nacionalidades que lideram a migração internacional no país, portanto, houve um decréscimo do fluxo migratório europeu; esses estrangeiros caracterizam o deslocamento Sul-Sul, migrações entre países em desenvolvimento, uma mobilidade relativamente “horizontal” entre países próximos, alternativa em relação à Europa e aos Estados Unidos que têm políticas cada vez mais restritivas em relação aos migrantes.

O debate sobre a eficiência do Estatuto do Estrangeiro e a emergência de uma nova lei migratória que atendesse às demandas atuais dos novos e velhos fluxos migratórios foi impulsionada pela situação do Brasil como novo polo da migração haitiana, que estimulou o debate público e político-acadêmico das questões migratórias no país.

Devido ao terremoto que assolou o Haiti, em janeiro de 2010, foram iniciados novos fluxos da diáspora haitiana pelo mundo e o Brasil tornou-se um desses destinos. A situação não se encaixava em imigração, nem em refúgio, por isso, em 2012, o governo criou a Resolução Normativa nº 97 através do Conselho Nacional de Imigração (CNIG), que concedeu aos haitianos o visto humanitário (JORNAL DO BRASIL, 2015), uma junção das categorias existentes (migração e refúgio) (JOSEPH, 2017).

Antes da criação do visto humanitário os migrantes haitianos solicitavam o refúgio, que é concedido quando a mobilidade está relacionada a fundado temor de perseguição. Além do

pedido de refúgio ser um processo mais demorado, no caso haitiano não há garantias de que o pedido seja acolhido, pois estes migrantes não se adequavam na definição estabelecida para a obtenção do status de refugiado. Importante ressaltar a diferenciação entre as categorias migrante e refugiado; esta última existe desde a Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados, o qual afirma que:

refugiados são pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais e que não possa ou não queira voltar para casa. São considerados refugiados aqueles que fogem de seu país de origem por causa de conflitos armados, violência generalizada e violação massiva dos direitos humanos. (ACNUR, 2018)

Boa parte dos haitianos – apesar de estarem saindo do Haiti devido a condições contrárias aos Direitos Humanos, sobretudo após o terremoto de 2010 – não se adequam ao status de refugiados, já que os motivos que levam a saída de seu país são outros diferentes dos refugiados, “eles se deslocaram em virtude do terremoto, é uma questão humanitária, mas que não deixa de equiparar aos refugiados, no que diz respeito a proteção e acolhimento” (ROCHA, 2016, p. 09). A mobilidade haitiana no estado do Amazonas é tratada por Joseph (2015) e, através de situações concretas e questões levantadas, o autor mostra a maneira pela qual o racismo e a discriminação racial se revelam para os recém-chegados no contexto da mobilidade haitiana no Brasil, articulados aos estigmas e estereótipos associados aos negros.

Joseph (2017) acrescenta que em 2012, o Governo brasileiro formulou um novo dispositivo legal para acolher os haitianos vindos ao Brasil sem os vistos exigidos, então, a partir da Resolução Normativa nº 97/2012 foi criado um visto humanitário até então inexistente na legislação brasileira, mecanismo de proteção complementar desenvolvido ainda na vigência do Estatuto do Estrangeiro. Portanto, “as categorias ‘refugiados’ e ‘migrantes’ foram mobilizadas pelo Governo para enquadrar juridicamente ou não os haitianos nas políticas migratórias brasileiras” (JOSEPH, 2017, p. 178)

Para Sartoretto (2018), o discurso receptivo do Brasil e as crises internacionais, bem como conflitos armados, dentre outros fatores, fizeram com que o país passasse a ser um país de residência de migrantes forçados e refugiados, tendo que pensar na adequação de sua legislação e nas condições de recepção dessas pessoas na sociedade local. Esse discurso veio justamente ao encontro da necessidade de proteção pelo qual passava o povo haitiano, sobretudo após o terremoto que atingiu o país em 2010.

As políticas públicas para migração tomaram a agenda pública brasileira a partir da chegada em massa de haitianos, em abril de 2014. O governo brasileiro precisou improvisar

abrigos para receber os migrantes que chegavam, tendo como destino principal as cidades de Brasileira, no Acre e em São Paulo. As entidades civis paulistanas que acolhem migrantes, como a Missão Paz, já estavam atuando na sua capacidade máxima. Assim, a prefeitura de São Paulo criou abrigos para acolher essa população.

Outro ponto de destaque nas mobilidades internacionais recentes diz respeito à atual crise humanitária e geopolítica na Venezuela, que teve efeito no Brasil, sobretudo na cidade de Pacaraima, em Roraima, na fronteira com a Venezuela. Desde 2016, é em Pacaraima que muitos venezuelanos têm buscado acolhida contra a situação vivenciada no seu país, particularmente em relação à pobreza ou à falta de medicamentos básicos; segundo a ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) (2017), o Brasil criou mecanismos para permitir a residência temporária dos venezuelanos, já que muitos são perseguidos políticos e por isso estão inseridos na categoria de refugiados. Sartoretto (2018) salienta que:

As causas que influenciam na migração não são estanques, elas se combinam fazendo com que situações de perseguição ocorram juntamente com a miséria, a violência e as violações. Em razão disso, os movimentos recentes de migração impuseram ao Brasil um olhar criativo para a questão da recepção dessas pessoas, principalmente no que se refere aos indivíduos que migram por razões não enquadradas na definição clássica de refúgio. (SARTORETTO, 2018, p. 182)

Ao tratar da migração venezuelana em Roraima, no artigo intitulado *Refugiados em Roraima? Instituições, papéis e a competição pelas categorias*, Vasconcelos e Santos (2018) demonstram que a chegada significativa de venezuelanos a partir de 2016 e o aumento das solicitações de refúgio provocaram uma necessária discussão a respeito das características desse estatuto jurídico e se aquelas pessoas poderiam ou não se enquadrar na categoria. O direito à condição de refugiado no Brasil é definido normativamente pelo CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados).

Segundo dados divulgados pelo CONARE no relatório *Refúgio em Números* (ACNUR, 2018), o Brasil reconheceu, até o final de 2017, um total de 10.145 refugiados de diversas nacionalidades. No total, 33.866 pessoas solicitaram o reconhecimento da condição de refugiado no Brasil em 2017. Os venezuelanos representam mais da metade dos pedidos realizados, com 17.865 solicitações. Na sequência estão os cubanos (2.373), os haitianos (2.362) e os angolanos (2.036). Os estados com mais pedidos de refúgio são Roraima (15.955), São Paulo (9.591) e Amazonas (2.864), segundo dados da Polícia Federal.

É o CONARE que também autoriza ou não o retorno à Venezuela. Ainda no artigo, Vasconcelos e Santos (2018) destacam que de acordo com a visão institucional do ACNUR,

entre os venezuelanos que atravessam a fronteira para viver no Brasil, existiriam migrantes econômicos e refugiados:

Alguns venezuelanos não abrem mão de sua condição de refugiado, baseados na sensação generalizada de insegurança perante seu Estado. Não ter comida, não ter remédio, não ter segurança e não poder criticar o governo são situações apontadas pelos venezuelanos/as em Boa Vista como graves agressões contra sua dignidade, razão pela qual atravessam a fronteira para viver no Brasil. (VASCONCELOS; SANTOS, 2018, p. 255)

O refugiado, segundo Jardim (2017), raramente consegue uma reinserção no local de origem, seja porque aquele lugar social não existe mais, ou porque há enormes limitações ao retorno. Além disso, a situação de violência, de seqüela psicológica, também significa um desterro em prol de sua vida.

Apesar da grande demanda por refúgio por parte dos venezuelanos, há quem faça opção pelo visto de permanência temporária no Brasil, que garante idas e vindas legalmente entre os dois países. Sob essa ótica, torna-se necessário compreender que o migrante tem a perspectiva de retorno, mesmo que imaginado ou prorrogado por mais tempo do que esperado pelo viajante.

A partir dos exemplos de haitianos e venezuelanos, nota-se que ambos fluxos tiveram sua entrada baseada em um caráter emergencial, através de visto humanitário, solicitações de refúgio e regularizações extraordinárias. Ademais, percebe-se como a migração internacional recente para o Brasil destoa do longo período de incentivo governamental de subsídio à migração europeia, integrando a dinâmica migratória chamada sul-sul, em que tanto país de saída como país de chegada pertencem ao sul global ou países periféricos do sistema-mundo.

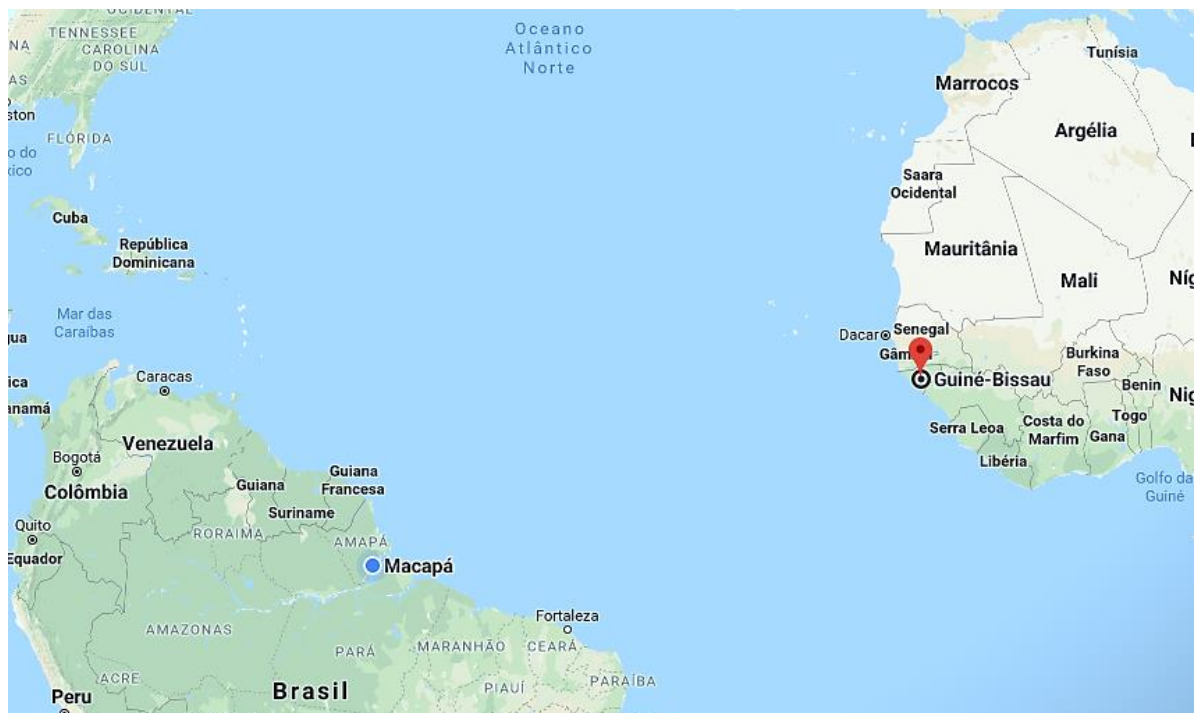
Os fluxos migratórios de haitianos e venezuelanos repercutiram no Brasil como um todo, mas tiveram estados periféricos da Amazônia (Amazonas, Acre e Roraima) como porta de entrada, através de fronteiras ao norte do país. Neste cenário de visibilidade das dinâmicas migratórias da Amazônia, enquadra-se a fronteira franco-amapaense, que separa a cidade de Oiapoque, no Brasil e *Saint Georges de l'Oyapock*, no Departamento Ultramarino da França – Guiana Francesa.

Para analisar a migração na fronteira da Amazônia Franco-Amapaense, o presente capítulo considera como a diáspora africana atualmente pode ser analisada através do processo migratório de estudantes africanos para o Brasil. A presença de latino-americanos e africanos nas universidades brasileiras revela um cenário diferenciado de migração temporária para fins de estudo, tendo em vista que muitos desses estudantes são oriundos de países cujo sistema de ensino superior é recente e/ou precário e chegam ao Brasil através de acordos educacionais bilaterais entre aqueles países.

A Guiné Bissau, na África, é o país natal de duas mulheres que obtiveram no Brasil a oportunidade de cursar o ensino superior através de bolsas de estudo e, de diferentes maneiras, incluíram o Amapá em seus projetos migratórios. Laura saiu da Guiné Bissau aos 18 anos, assim como Estela, que saiu com a mesma idade. Entretanto Laura chegou ao Brasil em 1980, Estela em 2016.

3.2 Laura: “Cadê os negros brasileiros?”

Laura, nascida na Guiné-Bissau (ver Mapa 03), chegou ao Brasil em 1980, aos 18 anos, morou primeiramente na cidade de Recife, depois no Rio de Janeiro, onde conheceu seu esposo. Em 1990, diante de uma proposta de emprego para ele, o casal embarcou no Amapá, estado sobre o qual até então ela nunca ouvira falar. Seguiram para a cidade amapaense de Serra do Navio, onde moraram até 1994, ao mudaram-se para Santana, cidade vizinha a Macapá, onde ainda residem.



Mapa 03. Localização da Guiné-Bissau
Fonte: Google Maps

No período em que Laura saiu de seu país, poucos anos após a independência, o governo brasileiro estava oferecendo bolsas de estudos para Graduação, desse modo, ela encontrou a

oportunidade de realizar dois desejos: sair da Guiné-Bissau e conhecer o Brasil, nas palavras dela, “Somos um país de emigrantes, a gente já cresce com aquela ideia: ah, vou sair um dia”. Segue e diz:

No nosso imaginário, o Brasil é um mundo à parte. Então a gente cria muitas fantasias em relação ao Brasil. Algumas se concretizam, outras não. O Brasil faz uma propaganda muito grande fora daqui. Eu cresci mesmo com esse desejo de conhecer o Brasil. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

A partir de 1964, o ingresso de jovens de países latino-americanos, caribenhos e asiáticos nas universidades brasileiras foi regulamentado através do Programa Estudante de Convênio de Graduação (PEC-G) (MULLER; SILVA, 2016). Com a independência dos últimos países da África que ainda eram colônias na década de 1970, os estudantes dos países africanos foram incluídos no rol dos participantes do programa.

O PEC-G é coordenado pelo Ministério das Relações Exteriores (MRE) e pelo Ministério da Educação (MEC), em parceria com Instituições de Ensino Superior. O programa faz parte da cooperação brasileira em educação inserida na política externa brasileira através da Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento (CTPD). A CTPD é um acordo de parceria entre países semiperiféricos e periféricos, com vistas à promoção de ganhos mútuos e um instrumento da política externa brasileira. É uma das principais plataformas de relacionamento internacional brasileiro na atualidade (ULLRICH; CARRION, 2013).

Na época que Laura veio para o Brasil, os estudantes recebiam as bolsas de estudo de acordo com a disponibilidade de vagas, dessa forma ficava a cargo do governo brasileiro a decisão sobre a cidade e universidade de destino. Laura juntamente com vários conterrâneos embarcaram para o Brasil rumo a diferentes estados, ela e outra amiga foram selecionadas para estudar na cidade de Recife, capital de Pernambuco.

O Brasil foi o primeiro destino internacional de Laura, ainda durante a viagem partindo da Guiné-Bissau, a primeira ideia pré-concebida sobre o país começou a ser desfeita, a de um paraíso racial, onde negros e brancos conviveriam harmonicamente. Laura notou que os negros no Brasil não estavam em todos os lugares:

Quando eu cheguei, nós éramos um grupo de estudantes, vínhamos para o Brasil. No avião para o Rio de Janeiro, éramos só nós [negros] e falávamos: mas não vamos para o Brasil? Como é possível que não tenha negro? Só temos nós nesse avião. Chegamos ao aeroporto do Rio de Janeiro, não havia um negro e isto me chamou atenção depois pegamos o avião para Recife, só eu e minha colega [negras], os outros [estudantes] haviam se dispersado. Gente, mas cadê os negros brasileiros? Foi meu primeiro choque, e já jogou um pouco por terra aquela imagem do Brasil como paraíso racial que eu tinha. E daí em diante, as situações foram acontecendo. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

O relato de Laura imediatamente fez-me recordar de um relato ficcional, que marca a mesma situação, recorrente para um estrangeiro que conhece o Brasil estereotipado; no livro *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adiche, a personagem principal, a nigeriana Ifemelu, ao chegar ao Rio de Janeiro também desfaz o imaginário acerca do “espetáculo das raças” que ela acreditava vigorar aqui:

Eu tinha lido que o Brasil é a meca das raças, mas quando eu fui ao Rio, ninguém que estava nos restaurantes e hotéis caros se parecia comigo. As pessoas reagem de forma estranha quando eu vou para a fila da primeira classe no aeroporto. É uma reação de simpatia, como quem diz você está cometendo um erro, não pode ter essa aparência e viajar de primeira classe. (ADICHE, 2014, p. 49)

Negar o racismo é um dos mecanismos de persistência dele no Brasil. Celebrar-nos como país da democracia racial, considera que as relações entre negros e brancos no Brasil se deram e se dão de forma harmônica. Os indicadores sociais demonstram como isso é falso. Dados do IBGE (2010) sobre qualidade de vida mostram como a raça é que organiza as relações sociais no Brasil, onde estatísticas negativas recaem majoritariamente sobre a população negra:

Os negros no país são os que mais são assassinados, são os que têm menor escolaridade, menores salários, maior taxa de desemprego, menor acesso à saúde, são os que morrem mais cedo e têm a menor participação no Produto Interno Bruto (PIB). No entanto, são os que mais lotam as prisões e os que menos ocupam postos nos governos. (RELATÓRIO DO PNUD, 2014)

O Relatório do Desenvolvimento Humano 2014, publicado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), sobre o Brasil divulgou que o país não pode mais ser chamado de uma democracia racial e alguns órgãos do Estado são caracterizados por um racismo institucional, nos quais as hierarquias raciais são culturalmente aceitas como normais. O Relatório de 2014 coincide com a constatação de Laura, ao vivenciar a falácia da construção da imagem do Brasil como um país que não apresentaria conflitos raciais devido ao seu alto grau de miscigenação: “É uma coisa mais para inglês ver. Depois que eu comecei a perceber isso. Quando você imerge na cultura brasileira”.

Ao deslocar-se, o migrante não se translada de uma sociedade para outra de uma vez e permanentemente, todavia conserva vínculos mantidos ao longo do tempo com os contextos de origem. Família, amigos, língua, cultura, casa, posição social, contato com o grupo étnico e religioso, essas representações de múltiplas camadas de tempo e espaço são constitutivas da saudade, “contínua incorporação e superposição do passado no presente que talvez seja

característica de enclaves imigrantes em qualquer parte do mundo” (FELDMAN-BIANCO, 1998, p. 03). A saudade da terra natal marcou o início da estadia de Laura que, chegando a Recife, apesar de ter almejado estudar no Brasil, estava pela primeira vez longe de sua casa, aos 18 anos:

Quando eu cheguei ao Brasil, eu chorava muito, porque embora a gente tenha uma imagem do Brasil próxima de nós, como se nós fôssemos próximos culturalmente, isso não é verdade. Temos diferenças muito grandes. Claro que hoje já não sinto tanto essa diferença, mas na época eu sentia, chorava, queria voltar. Foi um choque cultural que eu tive, muito grande. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

Além de perceber que havia se equivocado quanto à ideia de um Brasil não muito diferente da Guiné-Bissau na questão racial, Laura percebeu que a mentalidade brasileira tampouco era tão liberal quanto à imagem propagada. A guineense encontrou uma nação mais moralista que a sua, sobretudo em relação às mulheres, ela estranhou questões como os padrões de relacionamento conjugal:

Por exemplo, eu estranhei muito o fato das pessoas namorarem, noivarem, casarem. Até então eu não tinha essa experiência, na minha casa não era tão formal. Você quer viver com alguém, você vai e vive, a coisa é mais fluida, não é tão demarcada. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

Entretanto, Laura adaptou-se às contradições da sociedade brasileira ao longo de quase trinta anos. Entre as minhas interlocutoras, ela é a que vive há mais tempo no Brasil e a que morou em mais cidades do país: Recife (PE), Rio de Janeiro (RJ), Serra do Navio (AP), Santana (AP). Depois de instalar-se em Santana, Laura retornou algumas vezes ao Rio de Janeiro, onde concluiu mestrado e doutorado e onde hoje vive seu único filho. Com uma sólida carreira universitária no Amapá, Laura é naturalizada brasileira desde 1995:

Eu gosto do Amapá, eu gosto dessa tranquilidade que a gente vive aqui, conheço pessoas boníssimas, belíssimas. Aqui no Amapá, as pessoas são acolhedoras, eu sinto isso. As pessoas que eu conheci nos acolheram com um carinho que chega a tocar. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

Ao ser questionada sobre o envio de remessas, Laura destacou que vive em um contexto em que não necessita contribuir financeiramente com os parentes que ficaram na Guiné-Bissau, apesar de reconhecer que é uma prática muito frequente em contextos migratórios. Laura relatou que seus pais eram comerciantes na Guiné-Bissau pertencentes, ao que ela classificou, de classe média baixa e nunca solicitaram ajuda financeira da filha. O mesmo ocorreu com a

guadalupense Michelle, cujos pais também já faleceram, mas que possuíam uma situação financeira estável em Guadalupe e colaboraram com as finanças da filha ao vir para o Amapá:

Minha mãe sempre foi muito orgulhosa. E eu não sentia essa necessidade de mandar dinheiro. O que eu fazia, isso jamais recentemente, era trazê-la, comprar passagem. Quando eu ia [e oferecia dinheiro], dizia: não, não aceito, ainda consigo trabalhar. Mas isso [envio de remessas] é muito comum, o meu caso que é um pouquinho diferente, mas de uma maneira geral. O emigrante sai para melhorar um pouco de vida, ou pra mandar buscar a família. O país vive muito dessas remessas. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

Apesar dos pais já falecidos, Laura possui muitos familiares na Guiné Bissau e sempre que possível retorna ao país, quando questionada se pretende voltar respondeu:

Eu sinto uma falta tremenda. Você não tem ideia como é sofrido. Mais da metade da vida fora [do país de nascimento], mas mesmo assim eu sonho, eu sinto falta, então de vez em quando eu vou, mas para morar, já é muito restrito para mim. A primeira semana é maravilha, a segunda semana estou desesperada para voltar. (Laura, Macapá, janeiro de 2018)

Sob um prisma transnacional, Laura ilustra como as práticas migratórias foram impulsionadas pelo aprimoramento dos meios de transportes e telecomunicações, que facilitaram a comunicação rápida através das fronteiras nacionais e grandes distâncias. Portes (2012) acentua como a manutenção de laços afetivos, políticos e econômicos eram bastante escassos em comparação com aqueles de que hoje em dia dispõem os imigrantes, resultando na complexidade das práticas transnacionais na contemporaneidade.

Alejandro Portes (2012) também permite iluminar as ações como as de Laura, de retornar com certa regularidade aos países de origem, somadas às atividades pontuais de outros migrantes podem resultar em um processo de significativo impacto econômico e social para as comunidades, já que enviar remessas, comprar uma casa na terra natal ou viajar até lá ocasionalmente, acarreta consequências macrossociais na soma geral.

Ao discorrer sobre o paradoxos da alteridade, Abdelmalek Sayad (1998) definiu o retorno como elemento constitutivo da condição do migrante. Ao retomar a fala de Laura sobre o sentimento ambíguo que sente ao chegar em seu país natal, compreende-se o pensamento de Sayad sobre a possibilidade de retorno ao ponto de partida, mas a impossibilidade de se voltar ao tempo da partida, tornar-se novamente aquele que se era nesse momento: “Você chega lá [no país de origem], não é mais aquilo que eu achava que era, aquele país que eu sonhava, não é esse que eu estou vendo”.

Laura sente falta da Guiné-Bissau, sonha com suas lembranças e quando retorna

fisicamente ao país logo sente falta também do Brasil. Assim, os migrantes vivem o drama do ausente que está presente e do presente que está ausente:

Esse é um dos numerosos paradoxos da imigração: ausente onde está presente e presente onde está ausente. Duplamente presente – efetivamente aqui e ficticiamente lá – e duplamente ausente – ficticiamente aqui e efetivamente lá – o imigrante teria uma vida dupla, que ultrapassa e que é diversa da oposição tradicional entre vida pública e vida íntima: uma vida presente, banal, cotidiana, vida que pesa e enreda, vida segunda, ao mesmo tempo cronológica e essencialmente secundária; uma vida ausente, figurada ou imaginada, rememorada, uma vida que foi primeira cronologicamente e que permaneceu primeira, essencial, afetiva e efetivamente, e que, sem dúvida, voltará a sê-lo um dia. (SAYAD, 1998, p. 20)

Ainda conforme Sayad (1998), no processo migratório há o sentimento de “pecado original”. Esse pecado consiste, entre outros aspectos, na culpa que o migrante carrega de não estar mais entre os seus, no seu lugar, partilhando de parte de sua vida que ela não consegue mais viver; para Laura esse “pecado da ausência” é uma “divisão que vai na alma da gente, ela não é só formal. O estrangeiro é um sujeito cindido, metade aqui, metade lá”.

Portanto, para Abdelmalek Sayad (1998), a duplicidade ausência/presença está ligada à condição de dissimulação que implica na ilusão de si mesmo, do projeto de deslocamento bem como sobre seu posicionamento nas comunidades de origem e de residência. No plano individual, a dissimulação também se constitui em estratégia de sobrevivência, as marcas da ambiguidade que definem a condição do migrante definem, igualmente, o contexto de recepção e, especialmente, o “lugar” a ele destinado neste contexto. Ou seja, a ambiguidade estrutural encontra-se, igualmente, no local de residência.

A ambiguidade é descrita por Laura quando considera-se “cindida” e expõe isso desde sua chegada ao Brasil, marcada pelo fascínio prévio pelo país e o sofrimento pelo distância de casa, assim como no fato de sonhar com o retorno a terra natal e logo desejar voltar ao Brasil quando visita a Guiné Bissau.

Então, aos dados empíricos na história de vida de Laura reproduzem os paradoxos da imigração (SAYAD, 1998), além disto, num país repleto de manifestações culturais que fazem apologia ao branqueamento da raça, Laura experimentou também os paradoxos da miscigenação do Brasil (SEYFERTH, 1991), manifestos nas diversas classificações étnicas e raciais. Diante da corriqueira demanda burocrática por definir o pertencimento racial de seus pacientes, a estudante de medicina e conterrânea de Laura, Estela, propiciou a discussão do próximo item, que versa sobre o significado da raça na estrutura social brasileira.

3. 3 Estela: “Aqui no Brasil que eu vi que a minha cor era um problema”

Em 2015, ao terminar o Ensino Médio na Guiné Bissau, Estela pleiteou uma vaga para cursar o ensino superior no exterior. Anos depois de sua conterrânea Laura, Estela também estava em busca de uma bolsa de estudos, porém, a proliferação de instituições universitárias modificou o processo de aquisição das bolsas, Estela podia eleger em quais países gostaria de estudar, ela elencou Brasil e Cuba, como explicou: “Tem um site do governo, colocam candidaturas para todos os países, então de janeiro a dezembro sempre há um país dando vaga, Brasil e Portugal são os países mais requisitados para estudar”.

Na Guiné Bissau, mesmo as universidades públicas são pagas, apesar de mais baratas que as faculdades particulares, desse modo, estudar fora economicamente pode ser mais vantajoso, porque as bolsas de estudo muitas vezes incluem custos com habitação. Estela é a caçula de três irmãos, que também estudaram fora da Guiné Bissau, assim como outros parentes, incluindo uma tia que havia estudado no Brasil.

O ex-namorado de Estela era filho de brasileiros e ela crescera assistindo novelas brasileiras, diante dessas influências optou pelo Brasil, em detrimento da vontade da mãe que gostaria que ela fosse para Portugal morar junto com a irmã mais velha, contudo, já tendo conhecido Portugal e pesquisado sobre os cursos universitários no Brasil, Estela considerou que os cursos universitários de Medicina no Brasil eram melhores, colocando Cuba, também conhecida pelo alto nível das faculdades de Medicina, como segunda opção.

Estela foi notificada de que seria direcionada para estudar Medicina na Universidade Federal do Amapá, em Macapá. Assim como as estudantes Kate e Fátima, que serão apresentadas no próximo capítulo deste trabalho, Estela pensava que ao candidatar-se para uma vaga universitária no Brasil teria oportunidade de estudar em uma das cidades que conhecia dos noticiários e novelas, sua informação sobre o Brasil concentrava-se no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, assim, Macapá foi uma surpresa:

Eu não tinha noção nenhuma sobre Macapá. Nunca tinha ouvido falar, você vê na TV notícia sobre tudo que é lugar do Brasil, Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, mas de Macapá não. Até de Belém eu já tinha ouvido, Amazonas e Acre também. Eu nunca ouvi Macapá, Amapá. Mas é normal, o Brasil é muito grande. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Ao entrar em contato com o departamento responsável da Universidade, Estela soube que poderia estudar um semestre na instituição e, após esse período, tinha a opção de ser realocada caso não se adaptasse, dessa forma, ela resolveu mudar-se para Macapá e buscou

informações sobre a cidade. As primeiras imagens sobre o novo destino mostraram a Estela o caudaloso rio que banha a cidade e o Forte, principal ponto turístico de Macapá: “Eu não tinha noção que aqui passava o Rio Amazonas, então eu vi a imagem da Fortaleza de São José. Pensei: ‘Que água suja, deve ter lama embaixo’. Eu não sabia. Bem sem noção”. (Ver Figura 01)



Figura 01. Vista área da Fortaleza de São José de Macapá
Fonte: Secretaria de Estado do Turismo (SETUR)

Chegando ao Brasil, em 2016, Estela ficou primeiramente quatro dias na cidade de Fortaleza, no Ceará. Lá hospedou-se na casa de uma amiga de infância e conheceu outros conterrâneos. Fortaleza possui uma significativa população de estudantes guineenses do Programa Estudantes - Convênio de Graduação (PEC-G), existe inclusive a Associação dos Estudantes de Guiné-Bissau no Ceará. A capital cearense é uma grande cidade, a infraestrutura e o grande número de estudantes africanos agradaram Estela, que esperava algo semelhante em Macapá, contudo, ao chegar ao seu real destino: “O impacto foi muito grande, não é o que você imagina. A cidade é bem diferente das que eu estava acostumada, mesmo comparando com Fortaleza, é menos desenvolvida, então, no primeiro contato, eu não gostei muito, estranhei tudo”.

A migração é uma experiência de vida que pode causar um sofrimento psíquico àquele que a vivencia. No caso de Estela, aos 18 anos, era a primeira vez que moraria em outro país. Diferente de Fortaleza que abrigava muitos guineenses, em Macapá ela não encontrou conterrâneos, assim os primeiros meses foram marcadas por tristeza e solidão:

Muita falta da família, muita, muita, muita. Chegava domingo, era um dia depressivo. Eu pensava: ai, nossa, hoje é domingo, hoje é aquele dia que toda família se reunia pra almoçar, todo mundo junto. Eu sinto muita falta disso. Eu demorei mesmo a me adaptar. Ficava dizendo: nossa, não gosto do Brasil, eu não gosto dessas pessoas, eu quero ir embora. (Estela, Macapá, maio de 2018)

A tensão dos primeiros meses em Macapá refletiu-se no desempenho acadêmico de Estela, o primeiro semestre foi marcado por notas baixas, já que tinha inclusive dificuldade em concentrar-se, diferente de hoje, no terceiro ano do curso, ao qual Estela dedica-se com afinco e tem ótimo desempenho. O curso de Medicina é integral, por isso a convivência mais intensa entre colegas de classe fez com que Estela fizesse novos amigos ao longo do semestre. A criação de vínculos ajudou Estela a superar “o luto” de abrir mão de tudo que lhe é conhecido, foi assim que ela decidiu permanecer em Macapá, hoje, morando há mais de dois anos na cidade o grupo de amigos mantém-se unido:

Já no segundo semestre o que me ajudou muito foram os amigos. No primeiro semestre, estão criando os grupinhos ainda. Fiz amigos no segundo semestre, meu grupinho, isso me ajudou muito. No segundo semestre eu tinha a opção de fazer transferência, mas aí preferi ficar. Isso me ajudou, esse círculo de amizade, é muito bom. São todos de Macapá. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Outro estranhamento com o qual Estela teve que lidar foi responder sobre sua origem e constatar que muitos brasileiros compreendem a África como um país, não um continente que tem 54 países, além de associarem a história da África exclusivamente a pobreza e miséria. O questionamento “Você é da Guiana Francesa?”, assim como para Joyce e Samantha, é constante para Estela. No Amapá, uma negra com sotaque estrangeiro é imediatamente associada a Guiana Francesa. Ao dizer que é de um país africano, Estela costuma escutar comentários generalizantes e questionamentos aleatórios sobre o continente: ‘Uma vez, uma senhora falou: nossa, a saúde aqui em Macapá é péssima, muito precária, parece pior que os países da África. Tipo, eu não respondo a esse tipo de coisa, mas as pessoas generalizam muito’. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Macapaenses demonstrando ideias errôneas sobre a África exemplificam a realidade educacional brasileira em que comumente os livros de História reduzem a relação entre Brasil

e África ao tráfico negreiro. Apesar da criação da Lei 10.639/2003 que tornou obrigatório o ensino de História da África e da cultura afro-brasileira nas escolas públicas e privadas, vários livros didáticos insistem em apresentar o africano no Brasil como o escravo oprimido, o quilombola resistente ou a mão de obra submetida a todo tipo de exploração, cristalizando estereótipos na realidade popular. É um continente que parece só existir após a chegada do europeu:

Tem gente que acha que a África é um país, e não um continente. Acham que em todo continente africano tem preto, aí eu digo: você sabia que na África tem gente branca? A reação às vezes é: Meu Deus! É? Sim, tem gente branca. Já me perguntaram: você já viu um leão? E eu nunca vi um leão na minha vida. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Em 2016, circulou na internet a carta de Fleury Jhonson, natural do Togo, o estudante de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), relatou como era estudar em um curso prestigiado e elitizado, em um país cuja presença negra ainda é minoria na universidade pública. A exclusão do negro na educação brasileira vem muito antes do ensino superior e reflete a grande correlação entre alunos negros e escola pública. Às vezes a educação é de baixa qualidade, existe a defasagem idade série e outra série de gargalos que dificultam o acesso. O fato é que Fleury relata como sua presença nos hospitais nunca era associada ao fato de ser um estudante de medicina, era “confundido” com estudante de outros cursos, como na seguinte situação:

“Sou estudante de medicina e marquei para conversar com o Dr. fulano hoje por causa do estágio”. – A mulher branca que me atendeu me perguntou: você quer estágio para aluno de fisioterapia? – Eu disse não, estágio para aluno de medicina – Ela repetiu de novo: estágio para alunos de fisioterapia? Alguém sabe a semelhança entre as duas palavras? Porque eu não vejo. (Johnson, 2016)

O episódio descrito por Fleury é semelhante a alguns vivenciados por Estela, em que, mesmo na companhia de outros estudantes de sua turma de Medicina, todos com o característico jaleco branco, a “confusão” sobre o estágio que ali fazem sempre recai sobre ela, a única negra da turma. São para ela os questionamentos se cursa Farmácia, Fisioterapia, Odontologia e demais cursos da área da saúde:

Quando eu estou em UBS [Unidade Básica de Saúde] fazendo atendimento, as pessoas perguntam: ah, você é de Farmácia? A pergunta é diretamente pra mim, não perguntam para os meus amigos, porque eu sou uma negra que está lá, então eles não estão acostumados a ver uma negra estudando medicina, tanto é que eu até comentei isso com os meus amigos, que só tem uma negra em cada turma de Medicina e tem umas que nem tem. Perguntam se eu sou

estudante de Enfermagem, pelo jaleco branco, tipo, uma negra, então não pode ser Medicina. Talvez Farmácia, mas não deve ser medicina. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Para Davis (2016), classe informa raça, raça informa classe; assim como o gênero, essas categorias são fundamentais para compreender, por exemplo, por que o estranhamento ao ver uma mulher negra estudando um curso elitizado como medicina, ou porque Estela é questionada se entrou na universidade pública como cotista.

As insinuações de que “uma estudante negra só poderia ter entrado na universidade por meio de cotas”, também demonstraram a Estela a falácia da democracia racial no Brasil, pois quando se fala em políticas afirmativas, como cotas raciais e bolsas de auxílio à população negra, logo o conceito de meritocracia é usado pela parcela social que crê na inexistência do racismo no Brasil por, entre outros motivos, tais medidas serem vistas como privilégios concedidos a um grupo social. O episódio comentado por Estela a seguir ilustra essa ideia de que a criação de cotas “toma a vaga de brancos”:

Às vezes as pessoas falam de cotas perto de mim, insinuando que eu entrei pelas cotas. Eu tinha uma vizinha, cuja filha passou em Farmácia na UNIFAP, aí ela me disse que a filha poderia ter passado em medicina, só que com as cotas, de certa forma, tinham tirado a vaga da filha dela. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Fruto da luta de movimentos sociais em busca da equidade social no Brasil, a Lei de Cotas foi promulgada em 2012 no Brasil. Com ela, negros e indígenas que estudaram o Ensino Médio completo em escolas públicas têm direito a uma parte das vagas em universidades públicas ligadas ao Ministério da Educação. Dessa maneira, Estela sequer preencheria pré-requisito obrigatório de ter cursado o ensino médio em escola pública, pois, na Guiné Bissau, o pai de Estela é militar aposentado e sua mãe administradora, ou seja, ela é proveniente de uma família de classe média, recebe apoio financeiro dos pais para manter-se no Brasil e estudou em colégios particulares, no entanto, no Brasil, é comum presumirem que Estela veio de uma realidade de privações:

Uma vez na UBS (Unidade Básica de Saúde), tinha uma senhora lá, eu falei que era estrangeira, ela começou a perguntar como eu tinha chegado aqui e tudo mais. Depois perguntou: como você se sustenta? Você trabalha? Aí eu pensei: nossa, todo mundo do meu curso é sustentado pelos pais, por que eu também não seria? (Estela, Macapá, maio de 2018)

Se a raça é a maneira como a classe é vivida, como apregoa Davis (2016), a convergência entre as variáveis gênero, raça e classe determina uma pirâmide social cuja base é constituída por mulheres negras, com o posicionamento em sequência de homens negros,

mulheres brancas e, por fim, no topo, homens brancos. As posições mais altas dessa pirâmide social apresentam rendimentos médios superiores e ocupações mais valorizadas. Ser médica é uma ocupação altamente valorizada, por isso na articulação de desigualdades, é uma posição de difícil alcance para uma mulher negra, porém, no caso de Estela além das variáveis gênero, raça e classe, há a questão da nacionalidade que, no caso dela (não ser brasileira), modificou o resultado mais comum dessa equação:

Quase sempre que eu digo que sou estudante de medicina, as pessoas falam: Nossa! Sério? Se fosse um colega meu branco, iam achar mais normal. Se a pessoa é negra, a primeira coisa que pensam é que ela é pobre. Aqui no Brasil que eu vi que a minha cor era um problema. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, o curso de Medicina formou apenas 2,7% de negros; assim como apenas 6,1% dos estudantes que prestaram o Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (ENADE) nesse mesmo ano eram pretos ou pardos, enquanto o número de brancos presentes nas universidades é maior que o dobro (31,1%) do número de negros (12,8%).

Por outro lado, a classe econômica de Estela não a exime do preconceito racial. No Brasil, o problema da cor passou a fazer parte de suas experiências, como por exemplo, ao lidar com o imaginário de hipersexualização do corpo da mulher negra, que segue assim sendo retratado na mídia em geral, reforçando o tempo todo essa construção em torno do corpo das mulheres negras, esses discursos e estereótipos foram decisivos para o êxito do colonialismo.

A história da “Vênus de Hotentote” é um dos exemplos mais simbólicos da exploração e hipersexualização da mulher negra. Collins (2000) demonstrou como a africana Saartjie Baartman tornou-se paradigma da objetificação do corpo feminino negro. A trajetória de Saartjie foi marcada por sua exploração como atração circense pelas capitais europeias. (Ver Figura 02)

Segundo Fernandes (2016), Saartjie pertencia ao povo Hotentote, natural do sul do continente africano. As mulheres desse povo eram negras e possuíam nádegas e coxas grandes, consideradas anormais para os padrões caucasianos no século XIX. Saartjie, foi encontrada por um holandês e vendida para ser exibida na Europa:

O corpo de Saartjie foi comercializado como um exemplar da animalidade e da hipersexualidade do sujeito negro e da mulher negra em particular. Nos palcos, a mulher que tocava um violino, que falava fluentemente holandês, inglês e francês era obrigada a grunhir quando cavalgada por seu treinador, como se fosse uma fera selvagem. Ao fim do evento, o público poderia apalpar suas nádegas, o que muitos faziam com agulhas ou alfinetes. Em Paris, foi obrigada, por seu novo “dono”, a prostituir-se. (FERNANDES, 2016, p. 696)

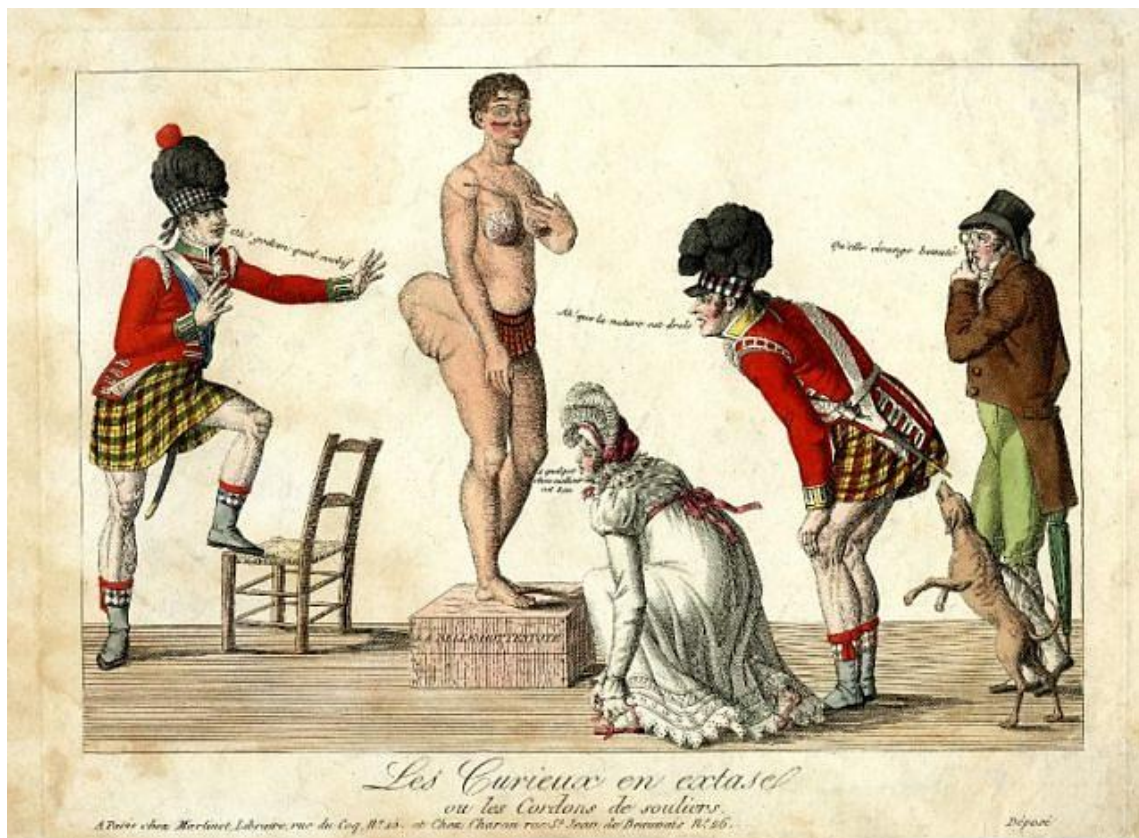


Figura 02. Saartjie, “a Vênus de Hotentote”
Fonte: Blogueiras Negras

Após sua morte, os restos mortais de Saartjie foram enviados para o Museu de História Natural de Paris. As pesquisas realizadas com o corpo de Saartjie serviram para corroborar a ideia de que brancos e negros pertenceriam a distintas raças e os negros estariam mais próximos dos macacos e, no caso de Saartjie, dos orangotangos (DAVIS, 2016). Assim, a “Vênus de Hotentote” perdura no legado de exploração e esse fascínio sobre as formas femininas não-brancas, notórios em comentários que Estela já escutou de colegas de faculdade sobre a curiosidade de fazer sexo com a mulher negra africana:

Eles falam sobre as mulheres africanas, que elas têm um bundão, peitão, tudo avantajado. Eu digo: não todas, algumas sim, pode ser que a maioria seja assim, mas não são todas. Eu tive um colega, que disse que tem curiosidade, que ele quer ter, tipo, ter relações íntimas comigo, porque no dia que ele tiver, a auto estima dele vai se elevar, que ele vai ter certeza que ele é o cara, tipo isso. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Boa parte da sociedade brasileira está baseada justamente na miscigenação entre o branco e a negra, sua propriedade. Por mais que Gilberto Freyre (2006) analise essa miscigenação em diversos níveis, a verdade é que a origem de fator determinante da identidade brasileira está na violência sexual e na submissão da mulher negra.

Dessa forma, a naturalização do comentário de um homem branco dizendo que a autoestima melhoraria ao manter relações sexuais com uma mulher negra evoca o arquétipo feminino da mulher negra lasciva, a ideia de que a mulher negra é um “sabor diferente” e “mais apimentado” de mulher. O corpo feminino negro é hipersexualizado e considerado exótico. O rapaz em questão se sentiria “o cara” não por relacionar-se afetivamente com a mulher negra, mas somente por manter uma relação sexual com ela. No caso da Estela há um duplo nível de erotização, por ser negra e africana.

Conforme a escritora negra norte-americana Bell Hooks (1995), se à mulher, de modo geral, recai a pecha de não ser “apropriada” para o trabalho intelectual por sua proximidade com a natureza, que remete ao caótico, misterioso e incontrolável, isto se acentua na mulher negra, porque aos negros, também de modo generalizante, se atribuem características negativas como irracionalidade e primitivismo. Hooks (1995) compreende que a mulher negra é duplamente caracterizada como um ser inferior, por sua condição feminina e racial. Ela é vista a partir de seu corpo, um corpo mais próximo da natureza, mais animalístico e ainda mais primitivo que o corpo da mulher branca ou do homem negro.

Estela ouviu ainda, entre seu grupo de amigos brasileiros, que “o pênis do africano é maior e isso é aquilo, como se tivesse mais potência, como se fosse um deus sexual”. A questão da masculinidade negra é outro aspecto da fetichização dos corpos negros. Santos (2011) alega como esse presumido vigor sexual demonstra a violência simbólica que destituiu o negro escravizado de atributos essenciais que compunham possíveis identidades masculinas vividas em terras africanas – como a autoridade, a responsabilidade familiar e a posse de propriedade – atribuindo-lhe certos valores patriarcais presentes no código de comportamento masculino do homem branco, tais como a força física e o desempenho sexual vigoroso. Essa seria uma maneira de exercer certo grau de poder, como forma de escapismo de sua condição de impotência, subordinação e dependência do senhor branco.

Advinda de uma sociedade em que todos se reconhecem como crioulos ou brancos, Estela precisou adaptar-se ainda à construção social da cor no Brasil e lidar com as distintas nomenclaturas. Branco, preto, pardo, amarelo e indígena: essas são as cinco categorias de pertencimento racial com a qual estamos acostumados a nos identificar em censos, questionários e formulários pelo Brasil afora. A maioria dos pesquisadores brasileiros

constroem a classificação de negro com base nos dados de cor da pele pesquisados pelo IBGE. O negro seria a soma das pessoas que se auto declaram “pardas” e “pretas”. Pardos e pretos são categorias de classificação da cor da pele tomadas a partir da auto identificação da pessoa que responde a pergunta do IBGE:

Eu acho tão estranho que aqui no Brasil qualquer papel você tem que preencher pardo, branco, negro. Eu reclamei com um amigo e disse: nossa, eu acho isso tão sem noção. Qualquer papel você tem que se autodeclarar. Lá isso não tem a nada a ver. Você não vai colocar se você é branco ou se você é preto. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Nas décadas de 1960, Fernando Henrique e Otávio Ianni escreveram *Cor e Mobilidade Social Em Florianópolis*, ao analisar as relações raciais na capital catarinense com base na história da comunidade e no estudo da preservação dos antigos padrões de contato entre negros e brancos, os sociólogos chegaram à conclusão que as empregadas domésticas negras ganhavam menos do que as brancas que faziam os mesmos serviços, a partir daí, movimentos sociais reivindicaram a inclusão do quesito cor nos formulários de pesquisa por amostra em domicílios, como suporte para traçar um perfil racial da população brasileira e lutar contra as desigualdades raciais no país.

Assim, Estela percebeu como é crescente o interesse, por parte de diversos setores da sociedade, pela obtenção de dados e informações sobre cor/raça, tais dados contribuem para iluminar as disparidades raciais no país. O preenchimento do quesito raça/cor serve como fonte para investigações sobre ocorrência de agravos na saúde permitindo avaliar a porcentagem de mortes maternas avaliando a sua incidência considerando a sua cor/“raça”, dessa forma o preenchimento correto do quesito cor/“raça” em documentos como formulários de notificação de doenças e prontuários médicos são primordiais, pois as informações servem como fontes essenciais para os indicadores populacionais que darão suporte à proposição de políticas públicas.

Para Estela, a auto declaração não faz sentido pelo fato de as desigualdades na Guiné-Bissau não se caracterizarem tanto em termos raciais como é no Brasil, por mais que no país natal da estudante a estratificação da cor da pele também esteja relacionada à tonalidade, as relações não se baseiam em raça da mesma forma como no Brasil.

Fato é que convivemos com a necessidade de pensar nossa sociedade em termos de relações raciais e, para tanto, certas categorias mostram-se indispensáveis. Por outro lado, não se pode ignorar que as categorias de pertencimento racial no Brasil continuam tendo imprecisões que não resumem, com fidelidade, a ampla gama de cores, raças e etnias que

caracterizam a sociedade brasileira.

Não obstante, nosso sistema de classificação racial permite descrever registros históricos, apontar tendências futuras e refletir sobre a diversidade, as diferenças e as desigualdades sobre as quais se edificou a sociedade brasileira. Ainda que mereçam ser problematizadas, as categorias branca, preta, parda, amarela e indígena devem fornecer subsídios para a reflexão, a crítica e principalmente a superação das hierarquias que se reproduzem em sociedades racializadas e, pior que isso, racistas.

O termo “pardo” era desconhecido para Estela até sua chegada ao Brasil, “para fins estatísticos, o pardo é uma cor que resulta do cruzamento entre as raças/etnias brancas e negras: é o símbolo da mestiçagem”, (WESCHNFELDER, SILVA, 2018, p. 311). Contudo, ao questionar: Afinal, quem é negro? Quem é pardo? Quem é branco no Brasil? Estela expõe uma indagação feita também pelos próprios brasileiros, já que o pardo, por um lado, constituiu-se como elemento central no entendimento da mestiçagem organização étnico-racial do país, por outro, trata-se de uma categoria não-fixa.

A subjetivação do pardo, o branqueamento da população e a negação do racismo são os efeitos mais evidentes do mito da democracia racial, cujos resquícios permanecem nas imagens do Brasil no exterior; era como Estela enxergava o país, quando ainda morava na Guiné-Bissau, uma nação sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais ou a posições de riqueza ou prestígio. Evidente que a estudante não imaginava um paraíso racial na essência mas tampouco previa as múltiplas dimensões da desigualdade racial, principalmente com a sobrerrepresentação dos negros na população em situação de pobreza.

O migrante precisa confrontar a ressignificação e adaptação de diversos códigos culturais, como ocorreu com Estela ao lidar com as nomenclaturas condizente a cor/ “raça” no Brasil. Além do mais, assim como Laura, Estela foi desfazendo alguns imaginários sobre o Brasil, percebendo que se trata de um país menos liberal do que se propaga, sobretudo com as mulheres. Estela relatou como, durante um trabalho acadêmico, descobriu que o aborto não era legalizado no Brasil:

A primeira vergonha que eu passei na universidade, foi um dia que fomos fazer uma encenação, disciplina de Psicologia, de situações que acontecem em um hospital, aí meu grupo escolheu falar de aborto, aí eu era a médica e estava falando com uma jovem, então eu tentava convencê-la a não fazer o aborto, mas depois eu falei: mas se você quiser mesmo fazer, é uma opção sua, você pode vir ao hospital e fazer. Aí todo mundo: não, não pode! Eu não sabia, no meu país pode. O aborto lá é legalizado, no hospital público até os três meses, nas clínicas privadas, um pouco mais. Meu país é mais aberto que o Brasil. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Nas férias da universidade, nos meses de dezembro e janeiro, Estela retorna a Guiné Bissau. Apesar dos laços constituídos em Macapá, a opção de permanecer na cidade para concluir sua graduação e de adaptar-se cada vez mais à realidade local, a mobilidade modificou o olhar que a jovem estudante possuía sobre o lugar onde nasceu e a distância da terra natal, na verdade, estreitou o sentimento de pertencimento:

Depois que eu saí, eu valorizei mais o meu país. Quando você está lá, você não liga muito para o que o teu país tem a te dar; eu não apreciava aquela paisagem tanto quanto eu aprecio agora; eu comecei a seguir páginas da Guiné Bissau, vendo imagens das cidades, umas eu nem conheço e penso: “nossa, meu país é tão lindo, quero conhecer todas as cidades agora”. A distância despertou isso em mim. Aquele pôr do sol, eu sempre estive lá e achava normal, agora eu aprecio. Você volta com um olhar diferente. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Estela e Laura pertencem a gerações distintas, mas suas adaptações ao Amapá possuem muitos pontos em comum, ambas aprenderam a gostar da cidade, sobretudo por sua tranquilidade, contudo, enquanto Laura sente-se dividida entre Guiné Bissau e Brasil, mas dificilmente retornaria ao país de origem, Estela tem focado em sua formação acadêmica na certeza de que exercerá sua profissão em casa:

Vou voltar para meu país, com certeza, sério, sinto muita falta. Quando eu volto pra Macapá, eu passo uma semana triste, “deprê”, com muita saudade, aí eu tenho que me acostumar de novo. A maior certeza que eu tenho na minha vida é que, depois de formada, voltarei para casa. (Estela, Macapá, maio de 2018)

Ao vir para o Brasil mediante uma bolsa universitária, Laura tinha o mesmo objetivo de Estela, concluir a graduação e retornar a Guiné-Bissau, todavia, desde 1980 segue residindo no Brasil, onde desenvolveu com sucesso sua carreira e construiu sua família. Desse modo, a presença de fatores objetivos e subjetivos motivaram um reordenamento do seu projeto migratório, que teve também como consequência a naturalização como brasileira.

Segundo Schmoll (2005), a escolha de migrar não é apenas uma necessidade, como evidenciam as diversas origens sociais das mulheres, algumas são de classes sociais favorecidas e participam de um projeto familiar de mobilidade social, cuja renda gerada poderá aumentar o bem-estar geral da família.

O argumento de Schmoll (2005) é comprovado nos deslocamentos da professora Laura e da estudante Estela, que corresponderam também a um projeto familiar, pois os pais de ambas incentivaram e investiram nas mudanças das filhas para o Brasil a fim de voltarem a Guiné-Bissau para contribuírem no desenvolvimento de seu país. Por isso, a saudade e o estranhamento que permearam suas chegadas foram superadas também pela expectativa das famílias sobre

seus retornos dotadas de uma qualificação profissional que propiciaria melhores condições sociais para elas e conseqüentemente para seus entornos.

Laura acabou não retornando definitivamente e Estela pode ainda, como ocorre com muitos estudantes, não encontrar boas oportunidades de emprego e salário na terra natal e tampouco retornar, apesar de todavia não vislumbrar essa possibilidade, o que permite frisar a agência do migrante, mesmo diante das especificidades das pressões econômicas e sociais.

As narrativas pessoais das duas mulheres migrantes nesse capítulo ressaltaram a diferença geracional entre elas. A migração recente de Estela e o maior acesso à tecnologia ajudaram-lhe a conhecer a experiência de outros estudantes africanos pelo Brasil antes e depois de sua chegada, facilitando sua adaptação, enquanto Laura chegou ao país em um período anterior à difusão da internet, na década de 1980 e detinha menos informações prévias sobre o novo destino. Ao conhecer outros estudantes africanos, Estela havia observado que “em geral, quem mais reclama da adaptação são as meninas, os rapazes não reclamam muito, para mulher sempre é mais difícil, né?”.

Logo, estar no Brasil na condição de mulher, negra e africana demonstraram a Estela porque aqui “sua cor é um problema”, já que, respondendo ao questionamento introdutório de Laura: os negros no Brasil não estão em todos os lugares. Estudante de medicina em uma universidade pública, Estela sente-se deslocada não somente pelo desenraizamento, mas também por ser negra em um espaço que historicamente não foi reservado a ela. As marcas de raça, classe e nacionalidade se entrecruzam no cotidiano de Estela na Academia, quando a legitimidade do lugar que ocupa é questionado: se é negra não deve estudar medicina, se estuda medicina deve ter entrado por cotas, se é africana deve ser pobre.

Com base em Hooks (1995) e Collins (2000), discorreu-se como as inscrições de raça, classe, nacionalidade e gênero interseccionam-se na construção do arquétipo de mulher negra lasciva, concepção que Estela experimentou na dupla erotização de seu corpo, pois foi através dos corpos negros que o processo colonizador legitimou suas práticas de objetificação, sustentando o imaginário de superficialidade e inferiorização em relação ao corpo da mulher negra: “eu reparo que tem essa curiosidade com a mulher africana, para saber como é, como se agora terão o status de ter ficado com uma pessoa de outro país, uma africana, tipo, ‘vou ter esse título agora’”.

Os traumas do processo colonizatório decorrentes da implementação do ideal europeu de brancura basearam as ideias de Fanon (2008) sobre racismo, assimilação e alienação, as quais fundamentaram as reflexões desenvolvidas no próximo capítulo, cujas protagonistas são as estudantes africanas Sylvie e Fátima. Inserindo as duas estudantes no contexto de

feminização de migração da Amazônia e da presença estrangeira na Amazônia Franco-Amapense, serão exibidos e discutidos aspectos de suas histórias de vida que demonstram as implicações do racismo na psique do migrante

4 MULHERES NEGRAS MIGRANTES NO AMAPÁ: IMAGINÁRIO E ACOLHIMENTO

A perspectiva interseccional, baseada no feminismo negro, adverte para equívocos analíticos do ser mulher enquanto categoria universal, já que as desigualdade de gênero não atingem de maneira equivalente todas as mulheres. Assim, neste capítulo, as trajetórias de duas mulheres negras e africanas auxiliam na discussão sobre a interseccionalidade de raça junto aos marcadores sociais de gênero e nacionalidade, especificando aspectos da feminização da migração na Amazônia.

Enquanto no primeiro capítulo, o foco esteve na região de origem das mulheres migrantes e no segundo capítulo, o cerne foi a chegada e adaptação às dinâmicas raciais que estruturam as relações no Brasil como um todo; no terceiro capítulo, é mostrado o impacto de Macapá como lugar de residência no imaginário e acolhimento dessas migrantes.

O breve histórico sobre a presença estrangeira na fronteira Franco-Amapaense, situa a crescente chegada de estudantes universitários internacionais na região, como Sylvie, que quando entrevistada, despedia-se de Macapá e Fátima, que havia chegado recentemente. Portanto, o objetivo específico neste parte do trabalho é comparar como a sistemática racista ultrapassa fronteiras e produz novas formas de viver, pensar e sentir para mulheres em mobilidade.

4.1 Feminização da migração na Amazônia

A migração internacional recente na Amazônia aponta para o aumento da circulação de migrantes advindos de países fronteiriços, percebe-se que a mobilidade está se tornando cada

vez mais de curta distância, com o aumento de importância dos países da América do Sul em detrimento daqueles transoceânicos da Europa e Ásia.

Silva (2012) ressalta como o movimento migratório intrarregional e fronteiriço tem evidenciado a significativa presença feminina, apesar de ainda estar ligada de forma predominante a redes familiares, cada vez mais mulheres migram sozinhas com objetivos próprios e independentes, tanto no cenário mundial, quanto na América Latina, deixando de ocupar o lugar secundário na perspectiva da dependência e assumindo os riscos e as responsabilidades da condição de mulher e migrante.

Referência fundamental na questão da feminização da migração, Morokvasic (1984, p. 887), considera que “o atual contexto dos fenômenos migratórios obriga a construção de novos olhares e perspectivas”, pois o questionamento da migração como um fenômeno essencialmente masculino foi uma preocupação do movimento feminista nos anos 1990, a fim de visibilizar mulheres em mobilidade e, sobretudo, mostrar que padrões, causas, experiências e impactos da migração são diferentes para homens e mulheres, visto que a condição subjugada da mulher nas relações de dominação de gênero são reproduzidas também nas composições migratórias.

Oliveira (2014), em sua tese de doutoramento, ao debruçar-se sobre as dinâmicas migratórias na Amazônia contemporânea, define esta região como a nova porta de entrada de migrantes em território nacional. Nas fronteiras da Amazônia é intensa a circulação de migrantes colombianas, haitianas e mais recentemente as venezuelanas, muitas dessas migrantes, negras e indígenas, carregam as múltiplas opressões de classe, raça, etnia e geração.

Ao considerar o gênero como categoria de análise dos fluxos migratórios, é importante compreender como ele está imbricado à identidade pessoal, e a identidade pessoal é interseccional. “Gênero está completamente associado à ‘raça’, à classe, à orientação sexual, à capacidade física, à nacionalidade, ao estatuto migratório, à religião e a tantos ingredientes identitários”. (NOGUEIRA, 2017, p. 137)

Popularizada pelo trabalho de Crenshaw (1989), a interseccionalidade é reconhecida como um paradigma de pesquisa baseado na simultaneidade das múltiplas categorias de pertencimento. Ademais, mesmo antes de Kimberlé Crenshaw cunhar o termo, muitos feministas desestabilizaram a noção universal de “mulher” sem expressamente mobilizarem o vocábulo interseccionalidade, argumentando que o ser “mulher” em si mesmo sempre constituído por sujeitos com interesses diferentes.

A intensificação das mulheres no mercado de trabalho, a partir da década de 1960, impulsionou a demanda por mão de obra feminina, mas apesar de uma melhor escolarização e qualificação, no caso de mulheres migrantes ainda ocorre um direcionamento para certas

ocupações tradicionalmente atribuídas a mulheres, como os serviços domésticos; além do mais, essa inserção não é diferenciada apenas por gênero, mas também por origem nacional. O tráfico de mulheres para fins de exploração sexual, por exemplo, envolve desde questões ligadas às migrações internacionais a questões ligadas à indústria do turismo sexual, colocando dessa forma a migração feminina “sob suspeita”:

Para as mulheres a preocupação [antigamente] era se elas estavam casadas; para os homens era se eles tinham trabalho. Hoje em dia a situação se modificou. Você tem muito mais mulheres migrando sozinhas, mulheres mais qualificadas, mas ainda tem muito preconceito quanto à migração das mulheres e muita suspeita em relação a ela. Suspeita no sentido de ‘estão indo se inserir no mercado do sexo, estão indo trabalhar com prostituição’. É como se a imigração feminina estivesse sob suspeita. Você fica presa a dois estereótipos: ou ela é vítima ou ela é cúmplice das situações de tráfico. (ASSIS, 2007, p. 750)

A historiografia sobre a Amazônia informa que, desde o período colonial, práticas recorrentes de recrutamento e venda de meninas e mulheres de diversas etnias indígenas para toda forma de exploração, inclusive sexual; o rapto e a comercialização de crianças e adolescentes do sexo feminino para o trabalho escravo e a exploração sexual foi estabelecido na região durante o Ciclo da Borracha, sob o comando de comerciantes, empresários e coronéis; nos conflitos entre seringueiros e indígenas, mulheres indígenas sobreviventes eram incorporadas à sociedade seringalista mediante casamentos forçados. Dessa maneira, esses crimes, “resquícios de colonialismo” (OLIVEIRA, 2014), em geral permanecem impunes, naturalizando práticas de aliciamento, recrutamento e envio de pessoas com essa finalidade, o que permite compreender as dimensões da condição da mulher na Amazônia.

Na pesquisa de campo realizada por Oliveira (2014), na cidade de Manaus (Amazonas), foram identificados vários casos de mulheres que migraram para fugir da opressão masculina e da violência doméstica. Assim, migrar também significa liberdade, porém, muitas vezes mulheres migram levando consigo os filhos, agravando as dificuldades para começar a vida no local de chegada.

Ainda que a pesquisa de Márcia Oliveira (2014) continue como referência principal sobre o protagonismo de mulheres na migração pela região amazônica, alguns trabalhos têm sido elaborados relacionando a mobilidade aos marcadores sociais raça e gênero em estados amazônicos, é o caso de Blackman (2010), em sua pesquisa *Negros Antilhanos em Porto Velho*, no qual destacou a importância cultural, social, econômica e política de homens e mulheres da comunidade antilhana para o surgimento do município de Porto Velho (Rondônia) no início de século XX. Mais recentemente, Roziane Jordão (2017), publicou a dissertação *A mulher*

haitiana em Porto Velho, Rondônia: migração e gênero, que resultou da investigação de relatos orais que promoveram a análise do perfil socioeconômico dessas mulheres.

Ademais, autoras como Lima e Rodrigues (2015), detiveram-se no cotidiano de mulheres guianenses em Boa Vista (Roraima). Essas migrantes, ao transitarem entre fronteiras nacionais e culturais do Brasil-Venezuela e Guiana, ressaltam como a mobilidade transfronteiriça tem aberto oportunidades antes não esperadas, como por exemplo mulheres que migram para fugir da violência doméstica. Através de redes migratórias, essas mulheres mesclam elementos de sua cultura de origem e local, criando espaços peculiares e reavaliando papéis de gênero, principalmente ao saírem do espaço público para atuarem também no espaço público, ou encabeçando despesas familiares.

Portanto, o presente estudo também baseia-se e relaciona-se aos trabalhos supracitados no intuito de ampliar as discussões sobre diferentes fluxos de mulheres na Amazônia, especificando e analisando as trajetórias de sete mulheres negras migrantes na região fronteiriça franco-amapaense.

4.2 A presença estrangeira na Amazônia Franco-Amapaense

A Vila de São José de Macapá, hoje cidade de Macapá, capital do Amapá, nos séculos de colonização ficou conhecida como “Capitania do Cabo Norte”, situada no delta do rio Amazonas. Outras denominações também foram atribuídas à região no decorrer do processo colonizatório, “Adelantado de Nueva Andaluzia”, “Guiana Brasileira”, “Província ou Território dos Tucujus”, “Território do Contestado”.

Luna (2011) destaca a atuação de Marquês de Pombal na ocupação de terras e espaços sociais dessa região, em resposta ao Estado Português, que determinava a criação de vilas de povoamento para ultramar diante da crescente presença de holandeses, ingleses e franceses na bacia Amazônica:

O ano de 1750, além da ascensão de Pombal ao ministério do Rei D. José I, foi o do Tratado de Madri, que estabeleceu entre Portugal e Espanha o conceito de *uti possidetis*, franqueando a legalização da posse de territórios contestados para aquela nação que possuísse seus súditos efetivamente habitando as terras em disputa. O Amapá, quase todo o Pará e a região amazônica seriam espanhóis caso fosse levado em conta o Tratado de Tordesilhas de 1493. Com esse novo arranjo diplomático, as terras do norte amazônico tiveram reconhecidas seu pertencimento ao império português. (CAVLAK, 2016, p. 06)

No centro da administração que Pombal comandou desde 1750 para a Amazônia, está a presença de seu irmão Francisco Xavier Mendonça Furtado, fundador de Macapá e figura imprescindível para a interpretação das ações portuguesas na região norte do Brasil. Contudo, a escolha de técnicos estrangeiros, sobretudo dos italianos, foi feita ainda no reinado de D. João V, que foi buscar na Itália os melhores técnicos e cientistas, entre religiosos, leigos e militares, para participarem das expedições científicas no Brasil, visando o acordo do Tratado de Madrid. (BICALHO, 1999)

Embora o centro radiador do Iluminismo europeu fosse a França, a corte portuguesa tinha seus receios em contratar técnicos franceses, pois a França era uma potência bélica consolidada, enquanto a Itália era dividida em repúblicas, reinos e ducados em luta entre si. Além disso, os italianos eram católicos, que não corriam o risco das ideias heréticas dos protestantes e falavam um idioma latino com capacidade de aprenderem rapidamente o português.

A preferência para o povoamento da Vila era para casais com filhos jovens ou em fase de procriação e para mulheres donzelas, jovens e solteiras que desejassem construir famílias. O projeto pombalino lançava mão do discurso de “civilização” dos nativos, o que significava a “nacionalização” dos ameríndios para garantir a ocupação de espaços com potenciais litígios. A Coroa portuguesa objetivava reduzir o nativo indígena a prestar serviços ao lado do colono europeu na economia e fomentar uma população para defesa do território. Dessa forma, o traslado de povos das ilhas de Portugal – grupos de pessoas consideradas civilizadas pelos lusos –, seria a base da formação social e econômica na Vila de São José de Macapá. “A elevação dos povoados e aldeamentos em vilas cumpriu esse propósito de organização de um poder de controle das gentes e das fronteiras”. (LUNA, 2011, p. 40)

O livro *Escravos em Macapá*, de Veronica Luna (2011) oferece contribuições para pensar a presença de africanos nas sociabilidades da Vila, a autora destaca os povos Mandingas e Benguelas na composição de trabalhadores cativos usados na edificação da Fortaleza de São José de Macapá e para a produção agrícola realizada pelos colonos portugueses, vindos, sobretudo das ilhas de Açores e Madeira. No Cabo Norte, novas vilas foram sendo implantadas, como Mazagão e Madre de Deus, e novos africanos foram chegando sob pretexto de dar suporte a abastecer Macapá.

Em meados do século XIX, entre os rios Oiapoque e Araguari, foi criado o chamado “Contestado franco-brasileiro”, área neutralizada que atraiu “escravos fugitivos, criminosos, desertores e aventureiros estrangeiros e brasileiros, que se espalharam pela área, garimpado e fundando vários povoados” (SANTOS, 1996, p. 34). A ocorrência de ouro na região recomeçou

a guerra de posse entre França e Brasil, provocando aumento demográfico, através da imigração. A quase totalidade da produção aurífera escorria para Caiena, capital da Guiana Francesa, onde os dirigentes investiam na garimpagem. A cobiça dos governantes da Guiana Francesa os levou a desrespeitar o acordo de neutralização, firmado em 1841, estabelecido enquanto a questão fronteiriça não fosse resolvida.

A invasão francesa à Vila do Espírito Santo do Amapá e o massacre de civis causaram comoção nacional. As relações diplomáticas entre o Brasil e a França ficaram estremecidas e, em 1897, o litígio foi solucionado pelo arbitramento do Governo Suíço, a defesa do Brasil foi elaborada pelo diplomata José da Silva Paranhos Junior, o Barão do Rio Branco.

O Contestado foi definitivamente incorporado ao Brasil, mas na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, na região do Oiapoque, o vazio demográfico ainda era grave, segundo Santos (1996), existia apenas um povoado fundado pelo francês Émilie Martinique, habitado essencialmente por guianenses.

Em 1943, o então presidente do Brasil Getúlio Vargas desejando proteger as fronteiras brasileiras frente ao alastramento da 2ª Guerra Mundial, criou os Territórios Federais, entre eles o Território Federal do Amapá, militarizado e administrado pelo Governo Federal. O Território do Amapá destacava-se por sua localização geográfica estratégica e por abrigar uma base militar americana, que propiciava incursões no norte da África.

O primeiro governador do Território Federal do Amapá foi Janary Nunes, cujo programa de governo baseava-se no tripé: sanear, educar, povoar. Até os dias atuais, a administração de Janary Nunes é considerada um marco para a História do Amapá, pois realizou várias obras na cidade que ajudaram a reforçar sua imagem de “criador do Amapá”. Um dos seus projetos era urbanizar o centro histórico da cidade para abrigar os altos e médios funcionários do novo território. Para isso, era necessário retirar a comunidade negra residente na vila de Santa Engrácia, Largo de São João e Praça de Cima que ficava nesta região. Nesse sentido, Sidney Lobato (2013) afirma que essa população negra se viu excluída dos benefícios de urbanização do Amapá Território.

O projeto de desenvolvimento capitalista orientado por Getúlio Vargas e a criação do Território Federal do Amapá atendia ao contexto internacional e aos agentes envolvidos na exploração de manganês na cidade amapaense Serra do Navio. O discurso corrente propalava que a Amazônia era considerada uma região atrasada, com um modo de produção muito rudimentar. Portanto, era exaltada a necessidade de superar a tradição e a imagem de bioma intocado, conforme a racionalidade tomava conta dos meios em um processo de avanço da modernidade. Por isso, a valorização econômica das riquezas amazônicas tinha o objetivo de

mudar o sentido da produção local, na medida em que o uso apropriado da técnica expandiria suas possibilidades, para que deixasse de atender ao autoconsumo e passasse a corresponder aos ritmos e volumes compatíveis com aqueles exigidos pelo mercado capitalista.

Janary Nunes sabia que a mineração no Amapá era um elemento fundamental para torná-lo um estado da federação, na medida em que concedia uma função econômica à região. A descoberta do manganês nos anos 1940 permitiu a sustentação da ideologia do progresso. O domínio da técnica eficiente era apresentado como o caminho para vencer o primitivismo e as formas de trabalho existentes anteriormente, garantindo o comando das forças naturais e a incorporação de padrões modernos de civilidade.

O empreendimento desenvolvido pela Indústria e Comércio de Mineiros (ICOMI) apoiou-se no capital estrangeiro através da empresa *Bethlehem Steel Company* – naquele momento, uma das gigantescas corporações norte-americanas produtoras de aço que passou a ter 49% do capital da empresa, em 1953. A ICOMI foi autorizada então a explorar manganês na Serra do Navio pelos próximos cinquenta anos. No ano seguinte, a ICOMI iniciou a construção e a urbanização de duas vilas residenciais: Serra do Navio e Amazonas, que passaram a abrigar funcionários e técnicos de várias partes do Brasil e do mundo. Essas vilas possuíam habitações, clubes sociais, restaurantes, escolas, centro de compras, constituíam *company towns*, um projeto inovador de cidades mineradoras distribuídas pela América do Sul.

A década de 1980 presenciou uma “corrida do ouro” no município de Calçoene, através da Mineração Novo Astro (MNA), que adquiriu a área de garimpagem na região do Lourenço, e iniciou suas atividades de extração de ouro, sendo assim, a primeira empresa a desenvolver essa atividade, investido em absorção de mão de obra e produção e, inclusive, promovendo a vinda de estrangeiros, sobretudo da região do platô das guianas.

Dessa forma, a presença estrangeira na Amazônia Franco-Amapaense está atrelada às ideias de Amazônia como frente de expansão e à exploração mineral das riquezas da região, além de constantes problemas relacionados ao controle das fronteiras. O século XXI marca a chegada de migrantes nacionais no Amapá, sobretudo atraídos pelo funcionalismo público e expansão do agronegócio.

A migração internacional motivada por questões educacionais também tem ganhado espaço na capital do Amapá. Através de Programas como Português para Estrangeiros, cuja finalidade é a preparação para o Exame Celpe-Brás (prova de proficiência em Língua Portuguesa), Programa de Aliança para a Educação e Capacitação (PAEC) da Organização dos Estados Americanos (OEA), entre outros programas internacionais, os cursos de graduação e pós-graduação da Universidade Federal do Amapá tem propiciado a internacionalização e a

mobilidade de estudantes na região. Em 2018, a estudante camaronesa Sylvie concluiu na UNIFAP o período de um ano do Programa de Português para Estrangeiros, neste mesmo ano, a senegalesa Fátima chegou a Macapá para iniciar o período de quatro anos do curso de Relações Internacionais.

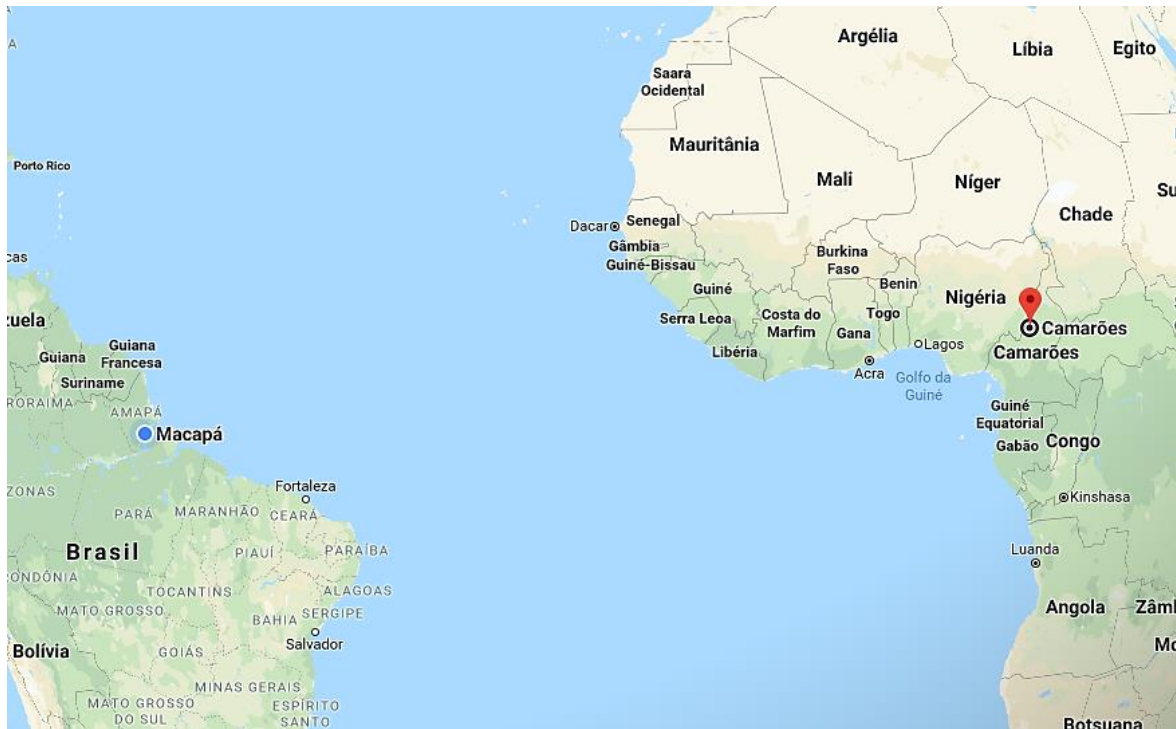
4.3 Sylvie: “Cadê Macapá no mapa?”

Desde março de 2018, a camaronesa Sylvie, de 20 anos, vive e estuda em Ouro Preto, cidade de Minas Gerais conhecida pela arquitetura colonial, museus à céu aberto e por ser um grande polo universitário. Todavia, antes de iniciar a graduação em Engenharia Elétrica em Minas Gerais, Sylvie estudou português durante um ano na capital do Amapá. A saída de Camarões (Ver Mapa 04) fazia parte dos planos de Sylvie há tempos, sobretudo devido à precariedade das instituições de ensino superior camaronesas e pela falta de empregos no país:

Emigração no meu país é muito forte, eu por exemplo para ser franca sempre quis sair, estudar fora, ter um diploma de fora, que vale mais. Eu queria muito estudar fora, sabe, muita universidade lá tá com um monte de bagunça, sabe, formação não é tão boa. E lá um monte de gente gostaria de ir embora, tem um grande problema de emprego, não tem emprego. Uma pessoa que se formou, tem Pós-Graduação, fez Mestrado, tem que virar lojista para sobreviver. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

Assim, Sylvie candidatou-se para concorrer às bolsas ofertadas pelo governo brasileiro, ela podia sugerir cidades para as quais gostaria de ir, e escolheu Rio de Janeiro e São Paulo, as cidades que ela conhecia do Brasil e as quais possuíam as universidades com melhores avaliações para o curso que ela queria, contudo, apesar de poder sugerir as cidades, o estudante depende do número de vagas disponíveis, então a Embaixada Brasileira encarrega-se de alocar os estudantes nas vagas possíveis. Sylvie não conseguiu vaga nos destinos almejados e ao receber sua matrícula descobriu seu inusitado destino: Universidade Federal do Amapá, na capital Macapá. Seu depoimento evidencia a surpresa ao saber que viria para o Brasil, mas não exatamente para as cidades que imaginava:

Eu perguntei: cadê esse Macapá no mapa?
 O funcionário da Embaixada disse: É uma cidade do Brasil
 Sylvie: Do Brasil?
 Funcionário: Sim, mas não sei onde fica
 Sylvie: Mas você devia saber. Não conheço.
 (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)



Mapa 04. Localização de Camarões

Fonte: Google Maps

Assim, Sylvie candidatou-se para concorrer às bolsas ofertadas pelo governo brasileiro, ela podia sugerir cidades para as quais gostaria de ir, e escolheu Rio de Janeiro e São Paulo, as cidades que ela conhecia do Brasil e as quais possuíam as universidades com melhores avaliações para o curso que ela queria, contudo, apesar de poder sugerir as cidades, o estudante depende do número de vagas disponíveis, então a Embaixada Brasileira encarrega-se de alocar os estudantes nas vagas possíveis. Sylvie não conseguiu vaga nos destinos almejados e ao receber sua matrícula descobriu seu inusitado destino: Universidade Federal do Amapá, na capital Macapá. Seu depoimento evidencia a surpresa ao saber que viria para o Brasil, mas não exatamente para as cidades que imaginava:

Eu perguntei: cadê esse Macapá no mapa?
 O funcionário da Embaixada disse: É uma cidade do Brasil
 Sylvie: Do Brasil?
 Funcionário: Sim, mas não sei onde fica
 Sylvie: Mas você devia saber. Não conheço.
 (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

Após o impacto e decepção em saber que não iria para uma das cidades que queria, Sylvie resolveu pesquisar sobre o lugar que até então desconhecia totalmente. Diante das

primeiras informações e imagens que encontrou (Ver Figura 03), Sylvie recuperou o entusiasmo de mudar-se para o Brasil e seguir seus estudos na capital do Amapá:

Procurei sobre a cidade, queria ver imagens. Vi muita natureza, cachoeiras, o que amei demais foi o rio Amazonas, vi que passava aqui, pensei: caramba! Tenho que estar o mais cedo possível lá. Quando cheguei, eu estava com tanta vontade de conhecer esse rio, tirar muita foto com esse rio, como tirei. E a floresta amazônica, meu sonho, acho muito bacana, respirar o ar puro, é uma coisa muito legal. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)



Figura 03. Orla de Macapá, Rio Amazonas.
Fonte: Blog Amapá no Mapa

Para Denise Cogo (2012), o conceito de rede social tem assumido relevância também para o estudo das migrações contemporâneas, especialmente a partir das evidências sobre a centralidade das redes nos processos de interação e organização dos migrantes, pois a crescente presença das tecnologias da comunicação, como a Internet e o telefone celular, vem operando, de modo acentuado, para um reordenamento territorial das experiências dos migrantes em âmbito global. No caso de Sylvie, a rede social *Facebook* foi essencial para que ela conhecesse páginas e grupos de estudantes africanos que já residiam no Brasil, assim ela pôde inteirar-se um pouco da realidade que lhe aguardava e responder seus anseios acerca do país:

A presença das redes de migrantes pode ser observada, dentre outros na decisão de migrar, nas dinâmicas de instalação no país de migração ou na

manutenção e recriação de vínculos com os lugares de nascimento ou, ainda, nos processos de mobilização por direitos e cidadania no desenrolar dos percursos migratórios. (COGO, 2012, p.45)

Telespectadora de alguns canais brasileiros transmitidos em Camarões, Sylvie possuía muitas informações sobre o Brasil, por assistir aos noticiários, já sabia da violência que assola o país, sobretudo aquela cometida contra a população negra e pobre. O racismo estrutural brasileiro apresentou-se para Sylvie assim que desembarcou, ainda no aeroporto de São Paulo: “No voo, tinha uma mulher sentada, eu pedi licença para passar, encostei e ela fez assim [sinal de quem está limpando algo, no caso, as coxas]. Eu pensei, já começa assim no avião”. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018).

Sylvie chegou no mesmo voo que outros estudantes africanos, eles foram recepcionados pelos técnicos da Universidade e nos primeiros dias hospedaram-se na casa de estudantes voluntários enquanto buscavam moradia. Ela e os outros três estudantes tornaram-se bem próximos e optaram por sempre andar juntos, a ideia era unirem-se para evitar os olhares curiosos que despertavam:

Quando a gente chegou, no início, viam que era uma pessoa diferente, que não era daqui. Não dava para sair sozinho, era sempre em grupo, três, quatro, para compartilhar a vergonha. Sabem que é estrangeiro. Quando a gente anda na rua, a gente sente a atenção, pessoas olhando. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

Sylvie experimentou uma situação muito comum para negros no Brasil, que é explícita em uma de muitas expressões racistas integrantes dos adágios populares brasileiros: “negro parado é suspeito, correndo é ladrão”. No Brasil, a cor da pele funciona como um carimbo, uma marca carregada de representações sociais – a maioria delas, negativas. Logo, as pessoas são categorizadas em função da cor, e não tanto com base na categoria de estrangeiro, de migrante, ou a partir de regiões ou países de origem. Pelas articulações de marcadores tais como raça e classe, a discriminação racial continua sendo um importante fator de estratificação social na sociedade brasileira mesmo com a expansão da sociedade de classes:

Uma coisa que machuca demais, se a pessoa entra para comprar alguma coisa, na loja, ela entra e vai ao caixa para pagar. Mas se sou eu, o vendedor vem atrás. Ou eu pergunto sobre um produto e dizem: “ah, não tem”, e eu sei que tem. Quando você vai pagar, ele [vendedor] tá de olho em você. Às vezes, fico muito chateada, sabe. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

A estudante camaronesa e seu grupo de amigos passaram por diversas situações em que despertaram desconfiança. Constantemente são noticiados casos de pessoas negras

“confundidas” com bandidos no Brasil. Seguranças de loja, policiais, atendentes, costumam suspeitar de corpos negros. O componente racial ainda pesa na intervenção policial. A seletividade para as ações das polícias ainda segue um estereótipo: negros, pobres e considerados malvestidos. A forma de abordagem também costuma ser diferente.

O Mapa da Violência 2016 (WAISELFISZ, 2016), produzido pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), demonstrou que, no Brasil, morrem 2,6 vezes mais negros do que brancos quando se trata de vítimas de armas de fogo. Também data de 2016 o RELATÓRIO DA CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) do Senado que investigou assassinatos de jovens e apontou que, a cada ano, 23 mil negros entre 15 e 29 anos são mortos no país. A violência no Brasil, portanto, tem cor, idade e classe social e é jovem, já que esses sofreram 318 mil assassinatos entre 2005 e 2015. É uma operação de apagamento forçado de certas parcelas da população. Dentro desse universo de dor, uma pessoa com todas essas características chega a correr 10 vezes mais risco de vida:

Uma coisa muito estranha. Quando a gente anda, parece que nossa presença assusta. Uma vez andando, tinha um cara no carro falando no celular, quando viu a gente, ele escondeu, tipo, vou ser assaltado. Bizarro. Meus amigos falaram: “ah, vamos cumprimentá-lo”. Eu disse: “Não! Deixa! Tua presença já fala demais. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

No episódio acima, os amigos de Sylvie quiseram cumprimentar o homem que havia guardado o celular enquanto eles passavam, no intuito de tranquilizá-lo, pois não seria roubado. Sylvie advertiu que não o fizessem, “a presença já fala demais”, melhor seria evitar uma confusão maior. A percepção de que seus corpos, em determinadas situações, despertam essas reações negativas, Sylvie e seus amigos passaram a notar no cotidiano vivenciado em Macapá. Sentindo-se ainda mais ameaçado pela abordagem dos rapazes, o dono do celular poderia, por exemplo, chamar a polícia.

A presença dos corpos negros “fala”, “a presença assusta”. Fanon (2008) aponta como o negro representa uma categoria histórica, um construto social com objetivo de dominação e sujeição: “Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ideia que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”. (FANON, 2008, p. 108). O autor martinicano compreende o racismo como elemento central, operador psíquico da dualidade entre colono e colonizador, branco e negro: “Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro” (Ibid., p. 162).

Sylvie é o que colorismo chama de negra retinta ou negra de pele escura. O termo

colorismo foi usado pela primeira vez pela escritora Alice Walker no ensaio *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?* Que foi publicado no livro *In Search of Our Mothers Garden*, em 1982. Walker (1982) explica que colorismo se difere do racismo, pois não é o tipo de preconceito orientado pela raça, mas sim pela cor da pele da pessoa. Por mais que determinada pessoa se identifique como negra ou afrodescendente, a tonalidade da pele é que vai determinar o tratamento que ela vai receber da sociedade.

O colorismo no Brasil manifesta-se na discriminação de aspectos fenotípicos, ou seja, apresentar traços que a nossa cultura associa à descendência africana: nariz largo, cabelo crespo etc. A aceitação de uma pessoa negra pela sociedade é proporcional aos traços mais finos, os cabelos mais lisos, o nariz menor. Isso não tira a negritude de quem é mais claro, mas esse indivíduo não sofre tanto quanto o negro de pele escura.

As políticas de incentivo a imigração europeia foram intensas no decorrer do século XIX e XX. Com o branqueamento da nação pretendia-se atingir uma higienização moral e cultural da sociedade brasileira. Dessa maneira, no Brasil, o branqueamento como estratégia de eliminação da população negra no Brasil e classificação racial permanece no colorismo. Já no país natal de Sylvie, há pessoas que utilizam produtos para embranquear a pele, pois:

Se acha mais lindo aquele que tem uma pele branca. Dá para mudar as coisas, mas a mentalidade de uma pessoa leva muito mais tempo a ser mudada. Essa época colonial, passou há muito tempo, mas até hoje na cabeça das pessoas a pele branca é, vale mais, é mais especial que a pele negra. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

A utilização de produtos cosméticos para embranquecimento da pele em Camarões expõe um dos severos efeitos da internalização do colonialismo nas sociedades africanas. Pouco conhecido no Brasil, esse processo de branqueamento é chamado de *Skin whitening*, *Skin Bleaching* ou *Bleaching*, e, segundo Yaba Blay (2011) consiste no uso contínuo de produtos com princípio ativo em mercúrio e hidroquinona química com a finalidade destruir os melanócitos, células responsáveis pela produção de melanina, para obter tons mais próximos da pele branca.

Em 2017, revista *Marie Claire* americana divulgou uma reportagem sobre a prática de *bleaching* entre mulheres jamaicanas (Ver Figura 04). Os cremes e sabonetes clareadores são aplicados como qualquer outro para o cuidado da pele, em alguns países africanos porém, é comum encontrar mulheres que clareiam somente o rosto e as mãos por não poderem comprar o produto para o corpo todo.



Figura 04. Mulheres negras jamaicanas adeptas de produtos para branqueamento da pele
 Fonte: Revista Marie Claire, junho 2017

Referência no estudo da prática do *Bleaching* na África, a americana Yaba Blay (2011) escreveu o artigo *Skin Bleaching and Global White Supremacy*, no qual contextualiza o papel do colorismo imposto pela supremacia branca nas relações sociais, que se manifestam por meio discriminação e acesso desigual à mobilidade social e econômica com base na cor da pele ao redor do mundo: “a brancura equivale a tudo: beleza, poder e valor. Mais uma vez, é assim que funciona a supremacia branca. Todas essas cores próximas à brancura colhem alguns dos benefícios”. (BLAY, 2011, p. 02)

Fanon enfatiza como a reificação colonial tem efeitos devastadores na subjetividade do negro, reservando-lhe um complexo de inferioridade, e ao branco de igual maneira, um complexo de superioridade: “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano (...). O branco está fechado em sua brancura. O negro em sua negrura” (FANON, 2008, p. 160). Assim, a condição de humano está na existência do branco.

A alienação colonial, como forma específica de exploração capitalista, nos dá uma ideia da violência psíquica que representaram a escravidão e o colonialismo como processo de destruição da identidade e de alienação, além de marcar indiscutivelmente a configuração da sociedade moderna fazendo com que brancos (colonizadores) e negros (colonizados),

vivenciem cada qual a seu modo, a negação de sua humanidade.

A fala de Sylvie ao dizer que “Dá para mudar as coisas, mas a mentalidade de uma pessoa leva muito mais tempo a ser mudada” converge com a busca pela tomada de consciência anunciada por Fanon para a verdadeira desalienação do negro, que tem como primeiro passo a autoafirmação dos corpos negros e o fim do ódio de si mesmo, já que o colonialismo relegou o negro a “zona do não-ser”, à anulação da sua subjetividade, não é homem (ser), é um “preto”:

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo! [...]”

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível.

Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea... (FANON, 2008, p. 105-106)

Ao contar sobre seus primeiros dias em Macapá, Sylvie lembrou de vezes em que, ao passar pela rua de sua casa, as crianças que por lá brincavam pediram para tocar sua pele: “E as crianças, foi muito fofo, por que diziam: posso te tocar? Isso é muito interessante. Quando as crianças brincam, se a gente passa as suas mãos vem pegar [risos]. Mas foi bem no início”. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

O excerto acima de *Peles negras, máscaras brancas*, tanto quanto o episódio de Sylvie retratam o que o autor martinicano chamou de epidermização da inferioridade. “Olhe uma preta!” poderiam ter dito as crianças, ao verem alguém novo na vizinhança com uma cor supostamente diferente da sua. É possível levar em conta também o colorismo nesses episódios, pois as crianças em questão também poderiam ser negras, mas não se enxergarem assim, já que leitura social mais que auto declaração baseiam a definição de quem é negro no Brasil.

De acordo com dados de Custódio (2012), em relação ao Censo de 2010 no caso do Amapá, com uma população de 668.689 habitantes, as etnias estão assim distribuídas: brancos/as (21,4%), negros/as (4,5%), pardos/as (74,4%) e indígenas (0,8%). Entretanto, esses dados estatísticos sobre a presença de negros no Amapá são contundentes ao evidenciarem a

“invisibilidade” deste segmento populacional, pois de um contingente de mais de 600.000 habitantes no ano de 2010, somente 4,5% se autodeclararam negros.

Discussões sobre a população afroamapaense podem ser encontradas em obras como *Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua Educação*, de Piedade Lino Videira (2013), onde ela aborda a intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas no Amapá; a mesma temática é encontrada em Custódio (2012) e Pereira (2018), ao especificar o cotidiano das escolas públicas amapaenses no que diz respeito a aplicabilidade da Lei n. 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

Sylvie frisou como a utilização dos termos preto e negro possuem denotações distintas em seus país natal: “A gente fala preto, porque negro é negativo, significa escravo. É pior se uma pessoa branca te chama negro. É pesado demais. Negro é um insulto. É ofender muito”. O caráter pejorativo do termo negro, em Camarões, uma antiga colônia francesa na África, tem suas raízes na escravidão. Nas colônias francesas, os negros escravizados eram chamados de *nègres*, utilizado normalmente para ofender ou desqualificar o negro, em contraposição a *noir*, outra palavra para designar negro, mas que tinha um sentido respeitoso.

O martinicano Aimé Césaire é considerado o fundador do termo *Négritude*, utilizado pela primeira vez no lançamento da revista *L'Étudiant Noir*, em 1934. A articulação com outros estudantes universitários vindos de colônias francesas, que depois se tornariam grandes pensadores, como Léon Damas e Léopold Sedar Senghor, daria início ao movimento político e literário intitulado *Négritude*. Para Joseph (2011), ao reunir diversas definições nas áreas cultural, biológica, psicológica, política e outras, a multiplicidade do termo *négritude* está relacionada à evolução e à dinâmica da realidade colonial e do mundo negro no tempo e no espaço.

De acordo com Césaire (2010), a negritude implica no ato de assumir-se ser negro e ser consciente de uma identidade, história e cultura específica. Já no Brasil, a negritude é, sobretudo uma questão de marca (NOGUEIRA, 1998), marca física, lugares sociais são agenciados a partir da cor e a multiplicidade de termos varia de acordo com o contexto de aplicação. Tais usos e sentidos mostram como definir sua cor ou a cor do outro vincula marcadores fundamentais para a conformação e o jogo de identidades, através do manejo com cores intermediárias.

Relacionando as variáveis raça, classe e geração, Livio Sansone (1993) analisou as mudanças na terminologia e na classificação raciais de duas áreas da região da Grande Salvador (Bahia), o autor lembra que o sistema de classificação racial dos locais pesquisados é fluido,

sendo também influenciado por outras variáveis, como sexo, local de residência, status, lugar em que se dá a fala, relações de amizade etc.

Segundo Sansone (1993), os negros de idade mais avançada da região pesquisada, na casa de 30 a 60 anos, conseguiram certa colocação no mercado de trabalho e têm uma formação escolar baixa. Por outro lado, os indivíduos da nova geração daquela região, jovens negros na faixa dos 15 aos 25 anos, estão excluídos ou incluídos marginalmente no mercado de trabalho e possuem um nível de educação superior ao de seus pais. Esses jovens desenvolveram umas formas diferentes de lidar com sua identidade racial. Em vez de se autodeclararem pretos, pardos, mulatos e até morenos, como é típico da geração dos pais, a maior parte dos jovens negros utiliza o termo negro com um sentido de afirmação étnica para se autodeclarar:

Os negros que não querem se definir como negros e tem uma condição um pouco melhor tendem a se auto definir como ‘escuros’ ou, mais ainda, como ‘pardos’ ou ‘morenos’. Algo parecido acontece com os mestiços: aqueles como uma condição melhor na rua tendem mais a se auto definir como brancos. Nesse sentido, o termo pardo forma uma categoria-resto que contém os mais escuros ‘sem jeito’ - aqueles negros com renda, escolaridade e status baixos demais para se aventurarem no jogo dos códigos de cor e do status. (SANSONE, 1993, p.70)

Assim, devido às diferentes formações sociais, ser negro ou não-branco no Brasil ou em Camarões são experiências vivenciadas de maneiras distintas não apenas por conta das óbvias diferenças políticas, econômicas e culturais, mas sobretudo pelas diferenças entre o significado social de ser negro e ser branco resultantes de diferentes mecanismos de racialização. As questões raciais e migratórias no Brasil para Sylvie foram vivenciadas a partir de sua estadia por um ano em um estado amazônico, na época da entrevista para este trabalho ela preparava-se para viajar para a cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais. A mudança para a região sudeste do país, mais populosa, mais desenvolvida economicamente e com maior população de migrantes que o Amapá, fornecerá a ela novas percepções da estudante sobre as dinâmicas raciais no país.

Em janeiro de 2018, Sylvie concluiu o curso de Português para estrangeiros e deixou Macapá rumo a Ouro Preto, para cursar a almejada faculdade de Engenharia Elétrica. A estudante aprendeu muito bem a língua portuguesa, o desconhecimento do idioma na sua chegada era também uma das causas para sempre andar com os outros estudantes africanos, juntos podiam manejar melhor o novo idioma quando precisassem comunicar-se, sobretudo em estabelecimentos comerciais: “às vezes a gente tinha o dinheiro e não sabia pedir, por isso aprendi o mais rápido possível”.

Sylvie e os demais estudantes africanos chegaram à Macapá um mês antes do início das aulas, por isso até então haviam tido pouco contato com outros jovens. Ao lembrar seu primeiro dia de aula na Universidade, a camaronesa recorda da sua desconfiança e receio diante de prováveis reações incômodas ou agressivas no ambiente acadêmico:

No primeiro dia no restaurante universitário, eu estava com medo de sentar na mesa e todo mundo se levantar. Então sentamos onde não tinha ninguém. Ao sentar para comer, dois minutos depois, uma pessoa veio e disse: posso sentar? Depois dois, três. Muito rápido fiz amizades. As pessoas daqui são muito acolhedoras. Se tem uma coisa que me marcou demais aqui em Macapá, foi o jeito daqui de viver, as pessoas daqui são muito educadas, muito carinhosas. (Sylvie, Macapá, janeiro de 2018)

Para Kristeva (1994), o processo migratório é também um processo de desconfiança, à medida que a diferença inscrita na pele, na fala, na singularidade afeta não só à sociedade de residência, mas ao próprio estrangeiro. Porém, mais frequentemente a estranheza pode não levar a uma identificação fraternal, mas à discriminação baseada na atitude ególatra que toma o eu como parâmetro absoluto, causando relações conflituosas entre o cidadão local e o estrangeiro, que, há um tempo, o cativa, atrai e repele. Contudo, também é possível que a experiência migrante seja marcada pelo reconhecimento harmonioso da diferença, como foi o caso de Sylvie.

Evangélica, Sylvie conheceu alguns missionários brasileiros ainda em seu país. Assim que chegou à Macapá, buscou a Igreja e manteve a tradição de frequentá-la assiduamente, participando além dos cultos, de grupos de jovens e outras atividades organizadas pela igreja, além de ter ampliado seu número de amigos, dessa forma, essa rede religiosa foi um agente facilitador da adaptação de Sylvie em Macapá.

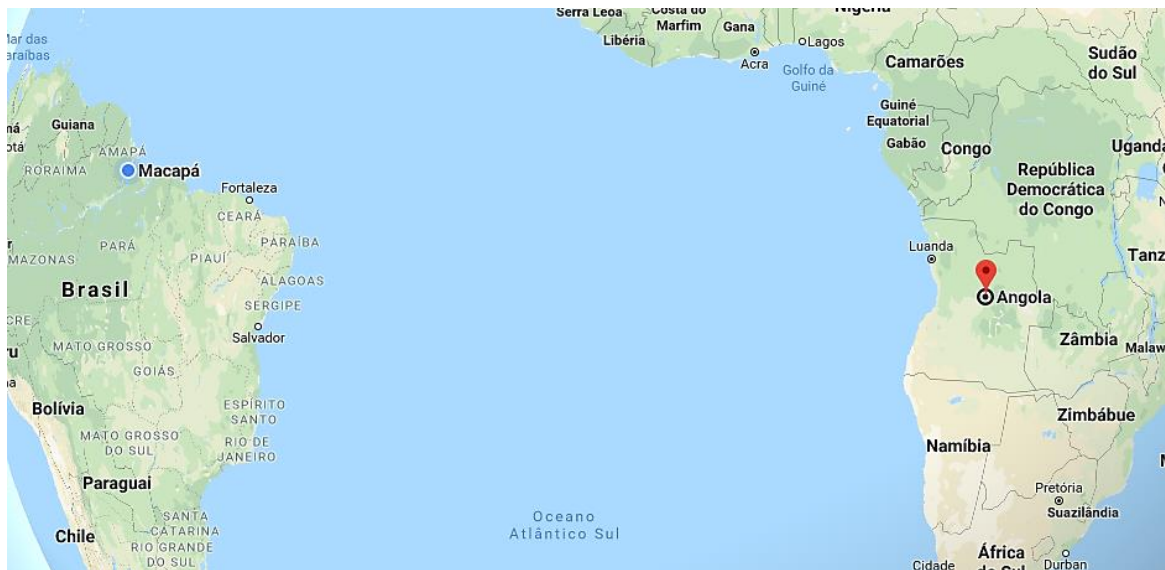
Nos finais de semana, após as atividades na igreja Sylvie e os amigos costumavam frequentar a orla de Macapá para apreciar o rio Amazonas, tomar sorvete, passear e fazer piquenique. Dessa forma, o rio Amazonas marcou o ano em que a estudante residiu em Macapá, pois antes mesmo de sair de Camarões ela viu imagens do rio que constituíram seu imaginário acerca da cidade e aguçaram sua vontade de conhecê-lo; durante sua estadia, Sylvie realizou parte desse imaginário, ao tirar muitas fotos na orla da cidade e, principalmente, no fato de a orla ter se tornado ponto de encontro para ela e seus amigos.

A migração, enquanto deslocamento físico, implica novas relações com os lugares para o migrante. Estas experiências formam a base constitutiva dos significados que as paisagens recebem. Tuan (1977) destaca que os significados e o apego aos lugares são formados através da experiência com a paisagem, onde as pessoas agem para criar significados simbólicos com

base na experiência de suas próprias escolhas. Dito de outra forma, nossos significados da paisagem emergem das vivências sociais no/com o ambiente. Por isso, a floresta, o rio, o ar puro, o vento na orla da cidade, foram elementos que marcaram positivamente a acolhida de Sylvie na Amazônia e ajudaram a lidar com a saudade de casa.

Em seu último dia em Macapá, Sylvie recebeu uma festa de despedida de seus amigos da igreja; as cartas, presentes e diversas demonstrações de carinho foram registradas nas redes sociais, através das quais, mesmo vivendo em Ouro Preto atualmente, Sylvie segue mantendo as amizades e apreço pelas pessoas que conquistou em Macapá. Enquanto Sylvie despedia-se de Macapá, a angolana Fátima iniciava sua estadia aqui, o próximo item focaliza a percepção dela sobre o acolhimento na cidade.

4.4 Fátima: “Cheguei à Macapá com a ideia de que as pessoas vão me olhar diferente por causa da minha cor”



Mapa 05. Localização de Angola
Fonte: Google Maps

Fátima, de 22 anos, é a migrante deste estudo que está há menos tempo em Macapá. Ela partiu de seu país natal, Angola (Ver Mapa 05), em fevereiro de 2018. A entrevista, em maio de 2018, marcava os três meses de chegada de Fátima ao estado, onde está morando com outros dois outros estudantes em um apartamento próximo à Universidade. Fátima, que tem 20 anos,

também se candidatou pelo PEC-G, escolheu cursar Relações Internacionais, mas resolveu não indicar um estado de destino e, como Estela e Sylvie, foi surpreendida:

Aí saiu o nome Amapá, nunca tinha ouvido falar, eu sempre ouvia falar de São Paulo, Fortaleza. Aí resolvi aventurar, ver o que ia dar. Mas quando disseram, eu fiquei assim, com a dúvida. Tinha uma mulher brasileira que já vive oito anos no meu país, ela me disse que se eu quisesse estudar e conhecer outras pessoas, seria bom ir para o Amapá. É melhor assim, aqui em Macapá, não conheço nenhum angolano, eu não vi, então é bom para conhecer outras pessoas, outra cultura, para não ficar só naquele meio. Por isso resolvi tentar Macapá, se não conseguir, peço uma transferência. (Fátima, Macapá, maio de 2018)

A estudante angolana também recorreu às redes sociais para buscar outros conterrâneos no Brasil antes de chegar ao país e entrou em vários grupos virtuais e páginas de comunidades de estrangeiros, onde buscou dicas e informações. Nesses grupos, Fátima soube de várias situações de xenofobia e racismo com outros estudantes africanos. Trazendo na bagagem esses relatos e percebendo-se como minoria nos lugares que frequenta, Fátima adotou uma postura ainda mais retraída, pois:

Quando eu cheguei aqui tinha muita coisa na cabeça, tem o racismo que falam, até agora não me sinto segura. Na minha casa aqui eu sou a única negra, na minha sala na universidade, eu sou a única negra. Não são todas as pessoas que são racistas, eu não sei identificar, isso que é o problema. Elas não me mostram que são racistas, isso é muito preocupante, é por isso que eu não falo muito com as pessoas. Eu não falo com ninguém, só quando preciso, tenho dúvida. Eu não falo muito também, sou assim, falo com as pessoas que tenho confiança ou quando precisam da minha ajuda, mas para expor, falar assim, não. Não sou boa de fazer amigos. (Fátima, Macapá, maio de 2018)

Enquanto Estela e Sylvie já estavam em uma fase mais tranquila de sua estadia, pois já fizeram amigos que consideram sua família no Brasil, Fátima ainda estava em um período de muita desconfiança, apesar da boa relação com os colegas de classe, estava ainda no segundo mês do curso e mantinha basicamente o trajeto universidade e sua casa, pouco interagiu com outras pessoas, ainda apresentava um forte sentimento de inadequação e um certo desapontamento com o lugar imaginado e a realidade: “Eu sempre gostei do Brasil mas ao chegar aqui vi uma coisa muito diferente. Macapá é uma cidade bem pequena. O que mostram na televisão, dizem para as pessoas, eu não encontrei aqui”.

Na época da entrevista, Fátima ainda era uma recém-chegada definindo sua situação/localização em um novo cenário. O distanciamento, desconfiança e estranhamento presentes em Fátima demonstram a ideia clássica de Simmel (1983), que enxerga o estrangeiro

na modernidade como um sujeito produtor de conflitos, que guarda em si a tensão entre a indiferença e envolvimento.

O comportamento inibido de Fátima corresponde à metáfora da “carapaça”, de Kristeva (1994), segundo a autora, o estrangeiro diante das adversidades adota outros *selves*, que reforçam uma “carapaça” e ele prossegue, olhos fixos em seus objetivos, sejam esses profissionais, intelectuais ou afetivos; no caso de Fátima, ela mencionou diversas vezes: “Só me importa estudar para voltar para Angola”.

Fátima, após chegar em Macapá, modificou seu olhar sobre a terra natal, inclusive em relação aos laços familiares: “Depois de chegar aqui, passados esses dois meses, percebi que minha mãe me amava e ela queria o melhor para mim, e eu sinto falta”. Portanto, a nostalgia ainda predomina nos aspectos referentes à sua estadia na Amazônia e observar as nuances da saudade na narrativa da estudante angolana possibilita refletir sobre os efeitos da mobilidade na saúde mental do migrante.

Fassin (2000), ao tratar da saúde dos migrantes, analisa três condições: a “patologia de importação”, referente às doenças que os emigrantes carregam consigo aos seus países de destino; “patologias de aquisição”, que refletem as condições ambientais novas em que o migrante se encontra e que favorecem o desenvolvimento de doenças e a “patologia da adaptação”, esta última de caráter psíquico, reflete as dificuldades de migrantes como Fátima.

O quadro de estresse ligado a fatores específicos relacionados à migração, que são basicamente a solidão forçada, não ter chances de crescimento no país de residência, submeter-se a condições difíceis de sobrevivência, estar constantemente com medo e desamparado, etc, foi denominado na literatura especializada de síndrome de Ulisses. O nome foi dado em referência ao personagem de Homero que no livro Odisseia, depois da guerra, atravessa o mundo por anos na esperança de voltar ao lar.

Pesquisas voltadas para experiências concretas da população migrante auxiliam a situar nos devidos contextos particulares de vivência, respostas dos serviços de saúde para acolher e acompanhar tais populações a fim de evitar uma universalização da condição migrante. Granada; Detoni (2018) salientam como, na medida em que a experiência migratória carrega consigo um caráter suplementar de vulnerabilidade em função do próprio estatuto individual diferenciado face ao Estado e à sociedade de acolhimento, o migrante também é percebido como um corpo fora do lugar e, por vezes, “indesejável”.

Por outro lado, é preciso ter cuidado para não reforçar estigmas, que colocam os migrantes como pessoas mentalmente frágeis e sempre propensas a patologias psiquiátricas, visto que a vulnerabilidade destes grupos não é somente devido à experiência da migração, mas

também ligada à precarização socioeconômica, à marginalização, à indocumentação e à falta de um apoio social adequado. Sayad (1998) já contestava se os “problemas” dos migrantes serão verdadeiramente problemas “dos” migrantes, ou antes problemas da sociedade e das instituições “em relação aos” migrantes.

Ao tratar da saúde dos migrantes haitianos no Brasil, Granada; Detoni (2017) informam que desconhecimento da legislação, a falta de vínculos com a população local, a dificuldade de comunicação em função do desconhecimento da língua, a dificuldade de acesso aos direitos sociais e à saúde constituem interseções de desvantagens cumulativas em que se relacionam preconceito pela cor da pele e pela origem estrangeira.

Cor da pele e origem estrangeira somam-se, no caso de mulheres negras migrantes, a gênero. A combinação do racismo com o machismo coloca a mulher negra no Brasil em um estado superior de vulnerabilidade social e na prática faz com que sejam as maiores vítimas da violência institucional perpetrada pelo Estado.

No caso dos serviços de saúde, a desigualdade no atendimento devido à cor do usuário se manifesta através de negligência no atendimento, insultos ou a dificuldade no fornecimento do serviço. Por exemplo, ao analisar diferenças na atenção ao pré-natal e ao parto no SUS segundo cor/” raça” a partir de dados da Pesquisa da Ouvidoria Ativa da Rede Cegonha em 2012, Teophilo (2017) concluiu que as mulheres de cor/ “raça” preta/parda aparecem em piores condições nas características socioeconômicas, na assistência ao pré-natal e na assistência ao parto, em todas as variáveis estudadas.

Denise Jardim (2017) fez uma pesquisa sobre o atendimento de mulheres haitianas grávidas em um hospital público de Porto Alegre. Nesse estudo, a autora destaca a invisibilização dessas mulheres no atendimento da rede de atenção básica e como elas enfrentam as lógicas de cadastramento e territorialização dos serviços de saúde, diante de agentes do poder público por vezes pouco receptivos no atendimento de usuários migrantes e compreensão de suas particularidades:

Há uma série de lógicas culturais que perpassam a vida social e administrativa que são naturalizadas pelos nacionais e extremamente novas e inusitadas para os imigrantes. Tais aprendizados recíprocos são obstáculos iniciais, tanto para agentes do poder público, quanto para administradores, dirigentes e funcionários que diariamente se surpreendem com a imigração. Mas, por certo, são desafios maiores para os imigrantes que igualmente descobrem o Brasil. (JARDIM, 2017, p. 206)

Segundo o RELATÓRIO DA CPI (2016), na área da saúde pública, dados divulgados pelo Governo Federal mostram que, no SUS, às mulheres negras tem sido destinado menos

tempo de atendimento médico do que às mulheres brancas. As mulheres negras correspondem a 60% das vítimas da mortalidade materna no Brasil. No que se refere à gravidez e ao parto, somente 27% das negras tiveram acompanhamento pré-natal, contra 46,2% no caso das brancas. As diferenças persistem mesmo quando se trata dos procedimentos de anestesia, tempo de espera e informações pós-parto, como aleitamento materno.

Na experiência de Fátima, entender a questão racial e a possibilidade de situações discriminatórias provocou-lhe um receio ainda maior na criação de laços com seu entorno, principalmente devido aos relatos de estudantes africanos em outras universidades do Brasil: “Cheguei a Macapá com a ideia de que as pessoas vão me olhar diferente por causa da minha cor”. Contudo, Fátima percebeu que muitas vezes os estudantes africanos sentem-se acuados diante desses micro racismos e acabam não reagindo, ela contesta:

Não aconteceu ainda nada comigo, mas se acontecer eu vou saber me defender. Eu não mexo com ninguém, mas se a pessoa chegar e disser: “ah, teu lugar não é aqui”. Eu vou responder. Podem falar para outra pessoa, mas comigo não. (Fátima, Macapá, maio de 2018)

Em suas primeiras semanas de aula, Fátima costumava vestir-se com trajes típicos de Angola, o que atraía olhares curiosos pelos corredores da Universidade, elogiando a beleza das roupas e de Fátima, inclusive pediam para fotografá-la. Porém ela nem sempre utiliza as vestimentas tradicionais da Angola e assim, trajando calça jeans e camiseta, Fátima ouviu questionamentos sobre “onde estavam suas roupas africanas”:

Eu acho que elas pensam que isso não existe no meu país, existe, mas nos sentimos mais africanos com aquela roupa, mas quando eu uso aquelas roupas todo mundo quer tirar fotografia, quer falar comigo. Tem uma menina que trabalha aí no restaurante veio me perguntar onde que eu comprava minhas roupas, eu disse que trouxe do meu país, mas é muito longe, mas eu podia oferecer para ela. (Fátima, Macapá, maio de 2018)

Assim como Sylvie e Estela, Fátima buscou informações da até então desconhecida Macapá antes de embarcar. E como as duas outras jovens estudantes, deparou-se primeiramente com imagens do rio Amazonas, da Fortaleza de São José de Macapá, com a floresta amazônica e soube do característico clima tropical úmido que torna Macapá quente o ano inteiro: “O vosso sol daqui é mais quente. Faz muito calor. Não tem praias, só tem rios. No meu país também tem rios, mas a água é diferente. A água do meu é mais bem limpa que a daqui”.

“Não. A minha mãe disse que não”, foi a resposta de Fátima quando questionei quando pretendia ou poderia visitar a Angola, já que teria ainda mais quatro anos no Brasil para terminar a graduação. Até aquele momento os pais de Fátima haviam decidido que ela não voltaria ao

país natal antes de terminar os estudos, nem durante as férias, a justificativa era a possibilidade de Fátima não querer retornar ao Amapá e evitar o sofrimento de uma nova despedida da terra natal – como acontecia toda vez que Estela retornava das férias na Guiné-Bissau e precisava readaptar-se ao Brasil –, além do mais Fátima havia deixado o namorado em Angola, mais um argumento que seus pais tinham para um eventual abandono dos estudos no Brasil, dessa forma, saber que retornará somente quando estiver formada, já que depende financeiramente dos pais, faz com que Fátima dedique-se integralmente à faculdade, como deixou claro logo no começo da entrevista: “Em primeiro lugar, eu vim para cá para estudar. Eu não fiz migração”.

Entre as sete interlocutoras desta pesquisa, somente Fátima, que está há menos tempo no Brasil, disse não considerar-se migrante, por compreender a migração em um sentido unilateral e não transnacional, já que sua saída de Angola para o Brasil trata-se de um projeto migratório temporário e com fins de estudo, como também é o caso das universitárias Estela e Sylvie; já a professora de francês Samantha configura uma migração temporária com fins de trabalho, enquanto as professoras Michelle e Laura, ao longo de seus processos migratórios, passaram pela migração temporária, migração permanente e chegaram à naturalização. Portanto, mesmo uma pesquisa como essa, que não alcança uma grande expressão numérica, suscita a singularidade da experiência migratória desde a categorização dos tipos de migração das mulheres entrevistadas.

Laura e Estela nasceram em países lusófonos, assim como Fátima, esta última fala um português “diferente”, angolano, mais próximo do europeu do que o brasileiro, diferente de Sylvie e Michelle, que vieram de países cuja língua oficial é o francês e precisaram aprender no Brasil a língua portuguesa. Fátima, no entanto, tem incorporado ao seu vocabulário palavras do português brasileiro: “A maioria das pessoas eu entendo o que dizem, mas tem outras palavras que só falam aqui, outro dia eu aprendi a palavra pirulito”.

“Égua” é uma das palavras mais usadas no Pará e no Amapá. Serve para exprimir uma variedade de sentimentos e é o regionalismo mais escutado por Fátima. Ao perguntar para amigos africanos que moram em outros estados, ela percebeu que só no Amapá “égua” adquire outros significados que não a fêmea do cavalo: “os alunos veteranos disseram pra eu falar ‘égua’ como vírgula”.

Fátima ainda tem a possibilidade de pedir transferência para outro estado caso não se adapte a UNIFAP e mesmo diante desse período inicial de estranhamento e desconstrução de imaginários, tendo em vista seu objetivo maior de concluir os estudos assim que puder, Fátima tem se esforçado para reconhecer vantagens de permanecer em Macapá, sobretudo ao levar em

conta os altos índices de violência Brasil afora, ainda encontra uma relativa tranquilidade neste rincão amazônico, além de pensar no que pode comentar sobre a cidade ao retornar a Angola:

Das pessoas que eu conheço que estudaram no Brasil e voltaram, nenhuma estudou aqui em Macapá. Pelo menos, quando as pessoas falarem “Eu estudei em Fortaleza” eu vou poder dizer “Eu estudei em Macapá”, para variar as coisas. (Fátima, Macapá, maio de 2018)

O período inicial de Fátima em Macapá e os dilemas de sua adaptação envolvem também a questão da sua alimentação. A estudante expôs a dificuldade no consumo da culinária local. Nem sempre nos países de destino os migrantes encontram todos os ingredientes necessários para seguirem fielmente as receitas dos pratos típicos, por isso alguns produtos são substituídos por outros que estão acessíveis no mercado. Contudo, mesmo sabendo cozinhar e com a possibilidade de adequar elementos regionais à gastronomia angolana, Fátima tem optado pela ingestão de comida industrializada, como biscoitos e frituras.

A estudante justificou o saudosismo da sua terra no seu hábito alimentar em Macapá, pois apesar de morar com outros dois estudantes, eles passam o dia de fora de casa e ela também fica a maior parte de seus dias da semana na universidade. Então, o fato de ter que cozinhar somente para si mesma e de fazer as refeições sozinha desencorajam Fátima a providenciar uma alimentação mais sadia, principalmente porque ela costumava realizar as refeições acompanhada da família. Dessa forma, os efeitos da distância de casa implicam também na saúde física de Fátima, que tem tido uma alimentação de pouca qualidade.

Ao passo que a recém-chegada Fátima ainda lidava com a forte saudade de seu lugar de origem, Sylvie despedia-se de Macapá rumo ao sudeste do Brasil e então acumulava além da saudade de sua casa em Camarões, a saudade que também sentiria de sua nova casa, em Macapá. Enquanto Fátima revelou não ter gostado de açaí, fruto consumido em sua forma pastosa diariamente por muitos amapaenses, Sylvie adquiriu esse hábito alimentar tipicamente amazônico: “Vou sentir falta de tomar açaí, estou viciada”.

Ao longo deste capítulo, Sylvie e Fátima reforçaram através de suas experiências como os laços interpessoais tem um papel decisivo no processo de migração, seja entre parentes, amigos ou conhecidos. Através de redes migratórias e mídia digitais (COGO, 2012), futuros migrantes têm a possibilidade de descobrir mais sobre um lugar e pedir conselhos e informações de alguém quem tenha migrado anteriormente.

Ainda com as entrevistas das duas estudantes foi acentuada a importância do acolhimento para a saúde mental dos migrantes (FASSIN, 2000; GRANADA, 2017), mais especificamente de mulheres negras, contribuindo para a reflexão acerca da necessidade de

capacitação de profissionais da saúde que considerem também pessoas provenientes de outros contextos culturais.

Sylvie e Fátima estão no Brasil para concluir seus estudos, dessa forma não estão inseridas no mercado de trabalho, tampouco migraram com o objetivo de enviar remessas para os países de origem, uma realidade distinta da protagonista do próximo e último capítulo deste trabalho, que trata de Maria, da República Dominicana. A história de Maria será discutida com base em um aporte teórico que relaciona mobilidade espacial e social, sobretudo no caso de mulheres, em que os marcadores gênero, raça, classe e nacionalidade permitem a interface entre trabalho doméstico, maternidade transnacional e a ênfase na voz dos sujeitos subalternizados pelo colonialismo.

5 PODE A SUBALTERNA FALAR?

Em 2009, a escritora nigeriana Chimamanda Adichie apresentou a famosa conferência em que responde sobre os perigos da história única, a partir de seu lugar de fala como mulher e africana, ela argumenta os mecanismos sociais que sistematicamente prestigiaram determinados discursos, invisibilizando outras vozes e existências.

Neste capítulo, inicia-se discutindo sobre a Amazônia na perspectiva pós-colonial, já que as falas de mulheres, negros e migrantes sobre a região foram marginalizadas em nome do projeto colonial, que hierarquizou saberes como produto da classificação racial da população, valorizando sobretudo o modelo branco, cristão e eurocêntrico.

Ainda no capítulo 5, é abordada a importância do feminismo negro ao utilizar a interseccionalidade para pensar raça, classe e gênero de maneira indissociável, não para entender as diferenças como problemas, visto que todos e todas são diferentes uns em relação aos outros, mas para questionar as desigualdade decorrentes de matrizes de opressão – racismo, capitalismo, machismo – que atingem corpos femininos e racializados.

Sendo assim, objetivo específico do último capítulo deste trabalho é propiciar discussões sobre ser mulher negra migrante na cidade de Oiapoque, a partir do lugar social da dominicana Maria, isto é, o protagonismo de um sujeito que a história única conseguiu por muito tempo calar e que não mais tem deixado “patrão pisar”.

5.1 A Amazônia na perspectiva pós-colonial

Para constituir formas alternativas de ver a Amazônia, é preciso romper com o legado colonial que domina as formas de representação da região. Representações não são fundadas somente nas ideias, mas em ação, agência, atores, comportamentos. É necessário, portanto, valer-se de um referencial teórico que ultrapasse as narrativas centrais da modernidade, como apontado por Hall (2005), pois estas estão ligadas aos ideias iluministas e evolucionistas, ou

seja, seguem paradigmas enredados pela ideia de progresso. Esses paradigmas se apresentaram historicamente como fundamentos da racionalidade ocidental, estruturada como modelo heurístico para a formulação de um sistema-mundo.

As duas últimas décadas tem apresentado, sobretudo nas Ciências Sociais, um processo de renovação de modelos explicativos a partir da problematização das grandes narrativas eurocentradas (SILVA, 2016). Ao problematizar a história de poder eurocêntrico presentes em questões sociais, políticas, culturais e acadêmicas estabelecidas por uma dominação ocidental, o advento das teorias pós-colonial e decolonial estão na agenda de discussões que conduzem à descolonização do conhecimento.

Destarte, questões de gênero, de raça e aquelas referentes à representação de alteridades, notadamente das nações que foram submetidas ao processo colonial, propiciaram a emergência de novos campos de estudos, entre eles a teoria pós-colonial e os “estudos subalternos”, esse último de origem indiana, cujo texto considerado fundamental *Pode o subalterno falar?* foi escrito por Gayatri Spivak. (2014).

A perspectiva colonial baseou-se na apreensão e subjugação de alteridades na escala de progresso definida pelo ideal de civilização do Ocidente. Alteridades foram transformadas em objetos de poder político, econômico e religioso da Europa, “esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária subjetividade” (SPIVAK, 2014, p. 57).

Assim, houve um redirecionamento para a constituição de campos teóricos mais fluidos, flexíveis e, portanto, mais apropriados às problemáticas que ficaram de fora ou marginalizadas nos discursos hegemônicos da modernidade. A teoria pós-colonial é produzida por autores do terceiro mundo, muitos dos quais vivem em países centrais que formulam estudos e reflexões sobre a persistência de elementos imaginários e fundadores do poder colonial. Para Mignolo (2003, p. 83), se o colonialismo é estabelecido a partir do sistema mundial moderno, é preciso “repensar criticamente, os limites do moderno sistema mundial/colonial moderno e de contar histórias não apenas a partir do interior do mundo moderno, mas também a partir de suas fronteiras”.

A teoria pós-colonial formula um corpus teórico próprio da contemporaneidade, que questiona a ideia de um centro do saber e, por conseguinte, de um campo de conhecimento absoluto e essencialista no estabelecimento de identidades sociais; essa teoria crítica sugere que de alguma forma os intelectuais estiveram comprometidos com o avanço do capitalismo ao fornecer análises instrumentais ao sistema, então, diante dessa nova agência, o compromisso do intelectual é com os sujeitos subalternizados, para isso, precisa promover o deslocamento de

suas análises, o sujeito-objeto torna-se sujeito-crítico. O intelectual imiscuído na teoria pós-colonial parte das margens:

Até o mapa mente. Aprendemos a geografia do mundo em um mapa que não mostra o mundo tal como ele é, se não tal como seus donos mandam que seja. No planisfério tradicional, o que se usa nas escolas e em todas as partes, o Equador não está no centro, o norte ocupa dois terços e o sul, um. A América Latina abarca no mapa mundi menos espaço que a Europa e muito menos que a soma dos Estados Unidos e Canadá, quando na realidade a América Latina é duas vezes mais que a Europa e bastante maior que Estados Unidos e Canadá. O mapa, que nos apequena, simboliza todo o demais. Geografia roubada, economia saqueada, história falsificada, usurpação cotidiana da realidade, o chamado Terceiro Mundo, habitado por gente de terceira, abarca menos, como menos, recorda menos, vive menos, diz menos. (GALEANO, 2005, p. 54)

Quijano (2014) atenta para a diferenciação entre colonialismo e colonialidade, “experiências constitutivas de um mesmo poder”. Porém, colonialismo é um conceito anterior e diz respeito à dominação e exploração dos recursos de produção e trabalho de determinada população, a colonialidade constitui os processos históricos derivados do colonialismo, relaciona-se às estruturas de poder assentadas em estruturas europeias, que promovem uma classificação étnico racial das populações. Ao desenvolver o conceito de colonialidade do poder, Quijano (2004) demonstra que a colonialidade tem sua base na América Latina e mundializa-se a partir dela.

A colonialidade na Amazônia está na própria produção científica acerca dela, em grande parte, originária de outros países. Mesmo para muitos brasileiros, a região é cercada de mitos e, inclusive as alcunhas atribuídas “novo El Dorado”, “última fronteira de expansão”, “terra do ouro negro” reduzem-na a seu potencial exploratório.

Portanto, dar voz a sujeitos migrantes em uma região do Brasil historicamente à margem de diversos processos econômicos-culturais – sendo o Brasil também fruto do colonialismo –, é promover novos lugares enunciativos sobre a região, transpondo o silêncio que condena a alteridade à invisibilidade, nas palavras de Bhabha: “precisamos do pós-colonialismo para nos mostrar a experiência completa da descolonização.” (2003, p. 140)

A ótica de descolonização abordada neste trabalho refere-se à centralização da experiência de mulheres negras migrantes na fronteira da Amazônia Franco-Amapaense; visto que o movimento feminista teve papel preponderante na visibilização das pautas e reivindicação dos direitos das mulheres, o próximo item versa sobre o surgimento do feminismo negro como resposta ao preterimento das discussões de recorte racial pelas mulheres brancas.

5. 2 O feminismo negro e lugar de fala

Faz-se necessário esclarecer que de maneira geral não existe um feminismo uno ou singular. É por isso que diversos trabalhos se referem comumente aos “feminismos”. Essa pluralidade deriva da impossibilidade em agrupar em um mesmo feminismo demandas específicas. Falar de movimentos feministas permite designar sob uma mesma denominação as diversas formas de movimentos de mulheres, o feminismo liberal ou “burguês”, o feminismo radical, as mulheres marxistas ou as socialistas, as mulheres lésbicas e todas as dimensões categoriais dos movimentos atuais (HIRATA et al., 2009). A primeira onda do Feminismo, no início do século XIX, é frequentemente apresentada em torno das reivindicações do direito de voto, de fato, é a respeito dessas questões que as maiores mobilizações foram realizadas nos Estados Unidos e no conjunto de países europeus.

Já os movimentos feministas dos anos 1970, durante a segunda onda, crescem a partir do reconhecimento da impossibilidade social de fundar essa igualdade dentro de um sistema patriarcal, além de clamar pela liberdade sexual das mulheres, a segunda onda também traz à tona o conceito de gênero. A terceira onda feminista, que teve início da década de 1990, é marcada por uma concepção pós-estruturalista e propôs a revisão das pautas das ondas anteriores.

Desde a década de 1970, mulheres negras estadunidenses denunciavam a invisibilidade das mulheres negras dentro da pauta de reivindicação do feminismo. Para Collins (2000), dentro do movimento feminista a mulher negra ocupa o lugar de *outsider within* (forasteira de dentro), por ser feminista e pleitear o lugar da mulher negra como sujeito político, mas ao mesmo tempo ser “uma de fora” pela maneira como é vista e tratada dentro do seio do próprio movimento. A autora define *outsider within* como posição social ou *lócus* fronteiro ocupado por grupos com poder desigual:

Na Academia, por exemplo, esse lugar permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais e, embora Collins se refira à Sociologia, pode-se pensar como prática política a ser desenvolvida em todas as áreas do conhecimento. (RIBEIRO, 2017a, p. 45)

A seminal obra *Mulher, raça e classe*, de Angela Davis (2016), publicada originalmente em 1981, é responsável pela emergência de uma nova perspectiva da questão de gênero, relacionando-a ao racismo e às relações de classe. Ultrapassando as especificidades do

feminismo negro, Angela Davis discute a relação entre a reprodução da sociedade capitalista e a constituição das subjetividades, pois:

Essas mulheres eram burguesas demais para mim. Elas eram brancas e lutavam pelo direito ao trabalho e ao aborto. Mas as negras já tinham uma profissão. Elas eram domésticas. Minha concepção do feminismo é a de uma emancipação que vai além das fronteiras estabelecidas. As questões de sexualidade, de raça, de classe e de gênero estão intimamente ligadas. (DAVIS, 1981 apud RIBEIRO, p. 45, 2017)

Uma perspectiva interseccional na análise feminista visa demonstrar que o discurso universal é excludente, já que as opressões atingem as mulheres de modos diferentes, é necessário levar em conta as especificidades das mulheres. Por exemplo, trabalhar fora jamais foi uma reivindicação das mulheres negras e pobres, pois, como analisa Davis (2016), a escravidão e o racismo continuam fortes no pós-abolição, já que particularmente as mulheres, ficaram restritas aos serviços domésticos das casas de homens e mulheres brancos e nos serviços pesados nas lavouras, seguindo a violência e estupros no trabalho.

Ao pensar as categorias de classificação dos sujeitos de forma relacional e articulada, as interseccionalidades também são adotadas mais recentemente pela Teoria *Queer*. Alavancados por Judith Butler (2010), os estudos da Teoria *Queer* desconstruem a divisão entre sexo e gênero, propondo a noção de performatividade e refutando as definições binárias determinadas pela sociedade sobre ser homem ou ser mulher.

Em *O Segundo Sexo*, lançado em 1949, ao sentenciar que “não se nasce mulher, torna-se”, Simone Beauvoir abriu a discussão acerca da impossibilidade de atribuir às mulheres certos valores e comportamentos sociais como biologicamente determinados (BEAUVOIR, 2009). O pensamento da autora francesa foi o mote para que Butler (2010) realizasse sua crítica radical ao modelo binário, empreendendo uma tentativa de desnaturalizar o gênero.

A pluralidade de feminismos e a contestação da noção de “mulher” como categoria homogênea destacam pertinência do lugar de fala. Todo aquele que fala, fala a partir de si (RIBEIRO, 2017a), da sua própria vivência, da sua própria experiência e suas reflexões. No feminismo negro, a interseccionalidade compreende a maneira como a opressão racial está articulada a opressões de gênero, heteronormatividade e exploração econômica, conexões que resultam no silenciamento de mulheres negras.

Em *Plantation Memories*, Grada Kilomba (2010) explana acerca das máscaras de metal que eram colocadas em escravos (Ver Figura 05) e a importância dessa máscara – metáfora de silenciamento – não ser esquecida. É a partir dessa máscara que se questiona sobre quem pode falar e quem pode ser ouvido, ou porquê e quem foi silenciado. A autora relaciona

pertencimento e voz, pois quem é ouvido pertence a algum lugar e, do mesmo modo, quem não é ouvido não pertence, relação que faz com que quem colocou a máscara possa ser ouvido e, assim, pertença a algum lugar. Há uma hierarquia que determina quem pode falar que está ligada à hipótese da autora de que certos corpos pertencem a certos lugares. No sistema racista e de silenciamento, os corpos negros são sempre construídos como corpos não quistos e vistos como estando no lugar errado, na hora errada e de maneira errada, ou seja, corpos que não pertencem, ao contrário de corpos brancos.

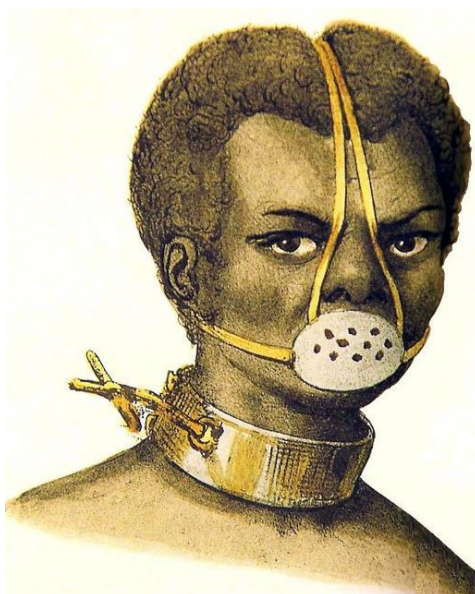


Figura 05. Máscara de Flandres
Fonte: *Plantation Memories*. Grada Kilomba, 2010.

O silenciamento está presente nas narrativas das interlocutoras desta pesquisa, por exemplo, no caso de Sylvie, que ao relatar episódios em que atendentes de loja desconfiam dela e a seguem pelos corredores, mesmo apesar de incomodada e constrangida, silencia-se; ou quando a estudante de medicina Estela acha melhor tentar ignorar e não responder aos comentários erotizando seu corpo negro e africano. O silenciamento como estratégia para evitar o racismo aparece também no comportamento receoso de Fátima, dificultando sua interação no Brasil. Esses silêncios interligam opressão de classe, raça, gênero e nacionalidade.

Portanto, o conceito de “lugar de fala”, que tem sido amplamente utilizado, rompe o silenciamento da voz de minorias sociais por grupos historicamente privilegiados em espaços de debate público. “Pensar outros lugares de fala passa pela importância das mulheres negras

fazerem um uso criativo do lugar de marginalidade que ocupam na sociedade a fim de desenvolverem teorias e pensamentos que reflitam diferentes olhares” (RIBEIRO, 2017a, p. 45).

Na sociedade brasileira, os sistemas de classificação que prevalecem são construídas por narrativas hegemônicas, capazes de representar um grupo social em detrimento de outros. O mito da democracia racial dissimula tensões raciais e cria a ilusão de inclusão, silenciando vozes que denunciam a violência real e simbólica e construindo tanto lugares de privilégio quanto de exclusão e discriminação. Segundo Gonzalez (1979, p. 13):

A mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação ‘profissional’: doméstica e mulata. A profissão de ‘mulata’ é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de ‘mercado de trabalho’, produto de exportação.

O termo mulato deriva de mula, cruzamento entre a égua e o jumento, utilizado para designar os filhos mestiços de pais negros e brancos. Portanto, o termo tornou-se pejorativo diante de todo o racismo implícito contido nele, já que a origem de muitos mulatos no Brasil foi a violação, coação e exploração sexual de mulheres negras. Independentemente das tentativas de muitos intelectuais de pintar um quadro menos brutal do período da escravidão no Brasil, o fato é que a história da mestiçagem é baseada na relação desigual entre proprietários de terra e negros escravizados:

A mulata construída em nosso imaginário social contribui, no âmbito das classificações raciais, para expor a contradição entre a afirmação de nossa democracia racial e a flagrante desigualdade social entre brancos e não brancos em nosso país: como “mulato” é uma categoria extremamente ambígua e fluída, ao destacar dela a mulata que é a tal, parece resolver-se esta contradição, como se se criasse um terceiro termo entre os termos polares Branco e Negro. Mas, no âmbito das classificações de gênero, ao encarnar de maneira tão explícita o desejo do Masculino Branco, a mulata também revela a rejeição que essa encarnação esconde: a rejeição à negra preta. (GONZALEZ, 1979, p. 15)

Barros (2012) destaca como a vida no Brasil Colônia gerou diferenciações na categoria “raça negra”, diferenciações úteis para os colonizadores europeus controlarem o imaginário sobre o negro, dessa maneira, os crioulos eram os homens de pele negra nascidos no Brasil; o pardo ou o mulato eram produto da mestiçagem de africanos com brancos europeus, logo, os mulatos poderiam ostentar com certo orgulho “estar a meio caminho do branco”.

O mulato e suas variações encontram-se no espectro da cor definido na polarização entre o branco e o negro, de modo que, essa diferença em relação ao crioulo permitia ao mulato maior circulação no eixo das desigualdades sociais, contudo: “qualquer mulato que não fosse bastante

claro para “passar” ficaria, sempre, sujeito às mesmas desvantagens e aos mesmos riscos físicos que seu irmão mais escuro”. (SKIDMORE, 1989, p. 231)

Em *Preconceito de marca*, Oracy Nogueira (1998) argumentou que, no Brasil, é a marca da cor (a aparência física) que conta em termos de distinção social, e não a origem biológica (raça), por isso a pele clara permite que uma pessoa de ascendência africana se afirme como branca. No seu livro *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Roberto DaMatta (1983) reitera Nogueira (1998) ao especificar o “racismo à brasileira”, através do qual classificação racial, feita pela aparência física da pessoa, estrutura as profundas desigualdades políticas e econômicas do país:

O negro brasileiro pode branquear-se, na medida em que se eleva economicamente e adquire os estilos comportamentais dos grupos dominantes. O peneiramento social brasileiro é realizado mais em termos de cultura e de status econômico do que em termos de raça. (RAMOS, 1955 apud AZEVEDO, 1996, p. 35)

Raça é um conceito que vem sendo fortemente questionado quanto à validade científica, tendo em vista conquistas biogenéticas e reflexão antropológica, contudo, o conceito resiste em função de sua força sociológica, pois agrega grupos sociais que são ou foram oprimidos, submetidos a desigualdades de variadas ordens. Ao questionar O que é raça? Guimarães (2003, p. 95) assim contesta “depende se estamos falando em termos científicos ou de se estamos falando de uma categoria do mundo real. Essa palavra ‘raça’ tem pelo menos dois sentidos analíticos: um reivindicado pela biologia genética e outro pela sociologia”. Raça é portanto “antes de um conceito biológico, é uma realidade social, uma das formas de identificar pessoas em nossa própria mente” (SCHWARCZ, 2004, p. 13). Por outro lado, demonstrar as limitações do conceito biológico, desconstruir seu significado histórico, não anula suas implicações sociais, pois a raça – junto de categorias como gênero, classe, região e idade – persiste como marcador social da diferença.

Guimarães (1999) realça como o discurso de negação da existência de raças fundiu-se rapidamente com uma política de negação do racismo como fenômeno social. O autor também demonstra que a linguagem de classe e de cor no Brasil sempre foi usada para reforçar a imagem do país como uma democracia racial. Henry Gates Jr (2014) ao narrar sua vinda ao Brasil que resultou no livro *Os negros na América Latina*, conta o que ouviu de Abdias Nascimento sobre a crença que no Brasil não existiriam conflitos raciais:

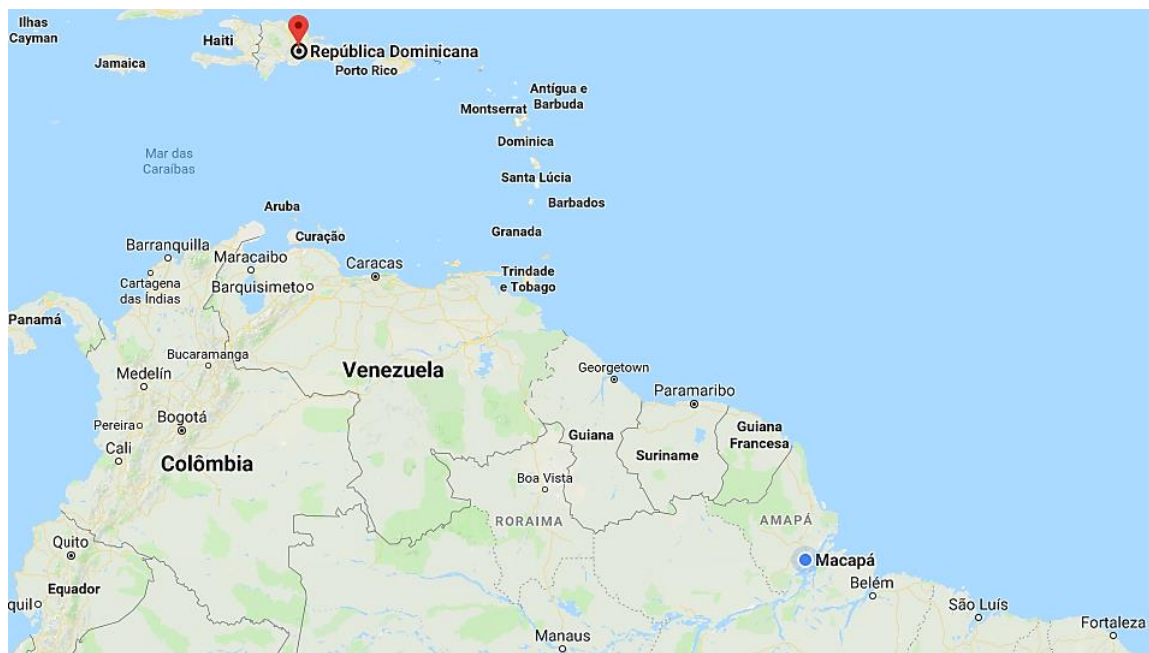
Isso é uma piada que vem sendo martelada desde a descoberta do Brasil. E o Brasil gosta de repeti-la pelo mundo afora. Mas é uma imensa mentira. E os negros sabem disso. Os negros sentem na carne a mentira que é a democracia

racial. Basta olhar as famílias negras. Onde elas moram? Ou olhar para as crianças negras. Como são educadas? Vê-se logo que é tudo mentira. (NASCIMENTO, 2014 apud GATES JR., 2014, p. 77)

O racismo é estrutural no Brasil. Da mesma maneira que não há lei para discriminar, durante muito tempo não houve lei para proteger, somente na Constituição de 1988, o racismo tornou-se um crime inafiançável, mas está nas práticas cotidianas. A mestiçagem e a política do branqueamento formularam um racismo à brasileira, “que percebe antes colorações do que raças, que admite a discriminação apenas na esfera privada e difunde a universalidade das leis, que impõe a desigualdade nas condições de vida, mas é assimilacionista no plano da cultura” (SCHWARCZ, 2004, p. 36).

É preciso pensar nas especificidades da história brasileira e como ela forjou uma sociedade em que a aparência física está atrelada a status e condição social. No item a seguir, a história de Maria e das fronteiras que ela tem cruzado para viver no Amazônia Franco-Amapaense, exemplificam a associação da classe de origem e da cor da pele com as chances de mobilidade social no Brasil.

5.3 Maria: “Não deixa patrão pisar”



Mapa 06. Localização da República Dominicana
Fonte: Google Maps

No Oiapoque, além de Samantha, apresentada no segundo capítulo deste trabalho, conheci outra mulher negra migrante: Maria, de 46 anos, oriunda da República Dominicana (Ver Mapa 06). No dia anterior à entrevista, fui apresentada a Maria por um conhecido em comum, ela se dispôs a conversar comigo e ensinou-me seu endereço. A casa de Maria é um pequeno apartamento de um cômodo e um banheiro. O imóvel é o que chamamos na região norte de *kitnet*, quarto, sala e cozinha em um único espaço.

Maria agendou para receber-me no curto horário vago que normalmente tem durante o dia, o horário do almoço, pois pela manhã lava roupas de cama e banho para um hotel e pela tarde e noite trabalha como cozinheira em um restaurante. Dentro da casa, onde tudo estava muito bem organizado havia um espaço com materiais de manicure, outra função exercida por Maria para complementar sua renda.

No decorrer da entrevista, eu soube ainda que Maria trabalha eventualmente como diarista: “Não tenho problema com trabalho, gosto de trabalhar, sempre trabalhei, não tenho descanso aqui”. Enquanto eu a entrevistava, por cerca de uma hora, Maria sentou-se diante de mim somente nos quinze minutos finais, o restante do tempo, dividia-se entre preparar o almoço, organizar a casa e verificar se os lençóis estendidos do lado de fora estavam a salvo da chuva que caía torrencialmente em Oiapoque.

Maria saiu da República Dominicana em 2016, lá trabalhou durante vinte e oito anos em uma fábrica de produtos alimentícios. Ela possui formação como técnica em alimentos e vários cursos de aperfeiçoamento, cujos certificados inclusive mostrou-me; foi casada por quinze anos mas divorciou-se do marido violento, com quem teve sua única filha. Nos últimos anos, Maria sustentava a si, a filha e mantinha sua casa com o salário que recebia na fábrica de alimentos, contudo, diante da crise econômica em seu país e a desvalorização da moeda, o saldo estava insuficiente e, seguindo outros conterrâneos, Maria decidiu partir para o exterior em busca de melhores postos de trabalho, seu primeiro destino foi o Suriname: “A República Dominicana vai ficar vazia, está todo mundo indo embora”.

Maria partiu sozinha, deixando a filha sob os cuidados de sua mãe, com o objetivo de trazê-la assim que conseguisse estabelecer-se financeiramente. No entanto, ela também não conseguiu trabalho no Suriname, após três meses lá, e percebendo a movimentação de pessoas rumo ao Amapá também em busca de trabalho decidiu fazer o mesmo.

A rota mais barata de vinda do Suriname para o Brasil é através da Guiana Francesa, no trajeto entre Saint Georges e Oiapoque. Consideradas cidades-gêmeas, o município de Oiapoque no estado do Amapá e Saint-Georges de l’Oyapock na Guiana Francesa estão

separadas pelo rio Oiapoque, o limite internacional do Brasil com a França ou com a União Europeia é feito em grande parte pelo curso desse rio:

As cidades gêmeas são o meio geográfico que melhor caracteriza a zona de fronteira. Esses adensamentos populacionais cortados pela linha de fronteira, seja esta seca ou fluvial, articulada ou não por obra de infraestrutura apresentam grande potencial de integração econômica e cultural, assim como manifestações condensadas dos problemas característicos da fronteira, que aí adquirem maior densidade, com efeitos diretos sobre o desenvolvimento regional e a cidadania. (SANTOS, 2012, p.129)

O rio corresponde à principal via de circulação para o transporte de cargas e pessoas nessa porção da fronteira amazônica. Esse transporte é feito, sobretudo, por embarcações com motor de popa denominadas de catraias (ver Figura 06), conduzidas pelos catraieiros. Foi em uma catraia que Maria chegou ao Oiapoque. A escuridão do rio e da noite marcaram negativamente a travessia de Maria:

Eu nunca gostei da selva, tenho medo, e aqui é tudo selva, cercado. Então atravessar o rio à noite na chuva, no escuro, sem enxergar nada, sem saber o que esperar, nem sei nadar, foi horrível, horrível. Tive muito medo. Não gosto de lembrar. (Maria, Oiapoque, maio de 2018)



Figura 06. Catraias no cais da orla de Oiapoque, margem do rio Oiapoque, Ponte Binacional Franco-Brasileira ao fundo
Fonte: G1 AMAPÁ



Figura 07. Catraia passando sob a Ponte Binacional Franco-Brasileira
Fonte: Assembleia Legislativa do Amapá

Maria literalmente cruzou a fronteira “molhada” franco-brasileira, diferente das outras interlocutoras que chegaram ao Amapá de avião, aterrissando na capital do estado, ela foi a única que chegou pelo rio-fronteira Oiapoque (Ver Figura 07). As demais mulheres, se não estavam acompanhadas de outros estudantes vindos da mesma região, estavam ou com o esposo ou pelo menos tinham algum representante da Universidade aguardando para recepcioná-las ou como Samantha, que já havia visitado o estado. Maria chegou sozinha, não foi esperada e não sabia muito bem o que esperar.

Após instalar-se em uma pousada enquanto buscava onde morar, Maria conseguiu um emprego de camareira em um hotel. Após um mês neste emprego, ela aguardou seu primeiro salário, que não recebeu. Alguns dias depois do prazo estabelecido para o recebimento, Maria reclamou seu soldo ao patrão, que lhe entregou o ordenado devido alegando que havia esquecido o vencimento. Assim que recebeu, Maria comentou com outra camareira sobre a situação, a colega de trabalho considerou uma audácia a queixa de Maria e indagou-lhe: “Você acha que é o que? Loira de olho azul?”.

Poucos dias seguintes ao ocorrido, o patrão de Maria comunicou-lhe o aviso prévio. Maria ainda questionou se havia alguma reclamação por parte dos hóspedes ou funcionários do

hotel em relação a seu serviço, pois se havia, ela desconhecia, já que se dava bem com todos e cumpria seu horário regularmente. A resposta pontual do patrão a Maria foi: “Não, é esse seu jeito”.

As pessoas negras no Brasil têm lugares sociais bem demarcados e naturalizados, que são os espaços sociais de pouco prestígio ou o exercício de profissões de baixa remuneração. Não somente espera-se que ocupem esses lugares como também se comportem de acordo com esses lugares. A colega de trabalho de Maria considerou a reivindicação salarial uma insolência e um “comportamento de branca de olho azul”.

Depois do episódio do hotel, Maria conseguiu trabalho em uma hamburgueria e atualmente trabalha em uma pizzaria. Seu salário na pizzaria é de R\$ 1.000,00 e o aluguel é R\$ 500, 00, por isso necessita trabalhos extras para complementar a renda. Foi trabalhando como cozinheira, lavando lençóis do hotel, fazendo as unhas das vizinhas e trabalhando como diarista quando possível, que durante um ano e meio Maria conseguiu acumular o necessário para trazer a filha Dulce, de 23 anos, que ficara na República Dominicana com a avó materna.

Após um ano e meio trabalhando basicamente para conseguir trazer Dulce para o Brasil, Maria atualmente enfrenta a impossibilidade de ajudar financeiramente a mãe que mora na República Dominicana. Apesar de solucionar sua maior angústia que era ter a filha longe, os gastos de Maria aumentaram com a chegada de Dulce e seus rendimentos seguem baixos. Enquanto as demais interlocutoras desta pesquisa não necessitavam ajudar membros da família que ficaram no país natal, Maria necessita, porém não dispõe de condições econômicas para fazê-lo.

A dominicana é exceção entre as entrevistadas também porque migrou em busca de emprego, enquanto as demais migraram, sobretudo para estudar ou, no caso de Samantha, já tinha uma oportunidade de emprego garantida. Além do mais, as outras migrantes podiam contar com ajuda financeira de suas famílias, o que tampouco ocorre com Maria, já que a mãe também vive na República Dominicana com poucos recursos.

Sylvie, Estela e Fátima estão estudando no Brasil para retornarem a seus países como profissionais, com mais chances de ascensão social; Michelle, Laura e Samantha aperfeiçoaram suas formações acadêmicas e profissionais no Brasil e hoje possuem vidas financeiras estáveis e postos de trabalho de prestígio; enquanto Maria sofreu uma decadência do status social, já que apesar de não possuir curso superior, possui formação técnica e trabalhava na República Dominicana no setor alimentício e chegou a ocupar uma das chefias da empresa que atuava, enquanto em Oiapoque trabalhava como cozinheira em um restaurante.

Os sentidos da decadência do status social e profissional de mulheres migrantes são abordados por Rose-Myrlië Joseph e Handerson Joseph (2015) em entrevistas com mulheres haitianas na França e no Brasil. As categoriais raça, gênero, classe e nacionalidade são articuladas na observação dos autores sobre haitianas que passaram a exercer trabalhos domésticos nos dois países referidos. Algumas dessas interlocutoras consideravam o serviço doméstico como o mais degradante, essa desvalorização social interiorizada no Haiti levava as mulheres a construir um sentimento de desprezo por seu próprio trabalho na França e no Brasil, sobretudo para aquelas que possuíam empregada doméstica no Haiti.

Já Maria não percebe sua situação do mesmo modo como as haitianas, para a dominicana sua frustração está mais relacionada à dificuldade em viver com um rendimento econômico baixo mesmo trabalhando bastante, principalmente pelo fato de não conseguir enviar dinheiro para sua mãe regularmente, mas Maria não sente vergonha de estar exercendo serviços domésticos, mesmo que não trabalhasse nesse setor na República Dominicana, enquanto para as haitianas o trabalho doméstico significava mais que uma mudança de salário mas uma decadência de status social e moral.

Em maio de 2018 fazia dois meses que Dulce havia chegado ao Oiapoque. Enquanto eu e Maria realizávamos a entrevista, a jovem ficou propositalmente no pátio da casa, assim que cheguei, permanecendo do lado de fora até a minha saída; perguntei à mãe se ela não poderia conversar comigo também, Maria respondeu: “Ela não gosta daqui”. Desde que saíra da República Dominicana, Maria deteve-se em conseguir trazer a filha para perto de si, agora que Dulce estava perto a preocupação era o futuro dela. Dulce ainda não havia conseguido emprego e ajudava a mãe na pizzaria nos finais de semana. Em Oiapoque, há um campus da Universidade Federal do Amapá, mas o período de inscrição para o processo seletivo estava distante, o mesmo acontecia com os polos de faculdades particulares, além de serem pagas e Maria possuir um exíguo orçamento mensal. Oiapoque oferece poucas oportunidades para os jovens que lá concluem o ensino médio continuarem sua formação, assim, Dulce tinha muito tempo ocioso, agravado pelo fato de não gostar da cidade, pouco esforçava-se para interagir com os moradores e com o espaço.

A cidade de Oiapoque possui uma estrutura precária em vários aspectos, que reforçam o sentimento de isolamento de quem vive lá: circundada pela floresta amazônica; escasso acesso à internet; limitado sinal telefônico; localização distante da capital; uma fronteira internacional que basicamente só pode ser cruzada através do rio, vide as dificuldades da ponte binacional. Concluída desde 2011, a Ponte Binacional sobre o rio Oiapoque – ligação terrestre entre os territórios brasileiro e francês – tem quase 400 metros (Ver Figura 8), foi aberta parcialmente

em março de 2017 e depende de obras no lado brasileiro para funcionar integralmente, além da necessidade de visto para ingressar em território francês.



Figura 08. Ponte binacional sobre rio Oiapoque pronta desde 2011.
Fonte: G1 AMAPÁ

Em maio de 2018, quando estive em Oiapoque para o trabalho de campo, estava no período chuvoso, o que comumente inviabiliza a estrada com os atoleiros ao longo do percurso para o município (Ver Figura 09). O trecho Norte da BR-156 é o único acesso da capital do Amapá para o município de Oiapoque, que fica a 590 quilômetros da capital Macapá. Destes, mais de 200 km seguem em estrada de chão. No trecho a partir do município de Calçoene, a inundação das pistas atola veículos de pequeno e grande porte, que necessitam rotineiramente de reboque por parte de máquinas pesadas. Além da ausência da pavimentação, que atrasa e põe em risco as viagens, as estradas são castigadas com o período chuvoso do Amapá nos primeiros meses do ano, que aumenta o tempo médio de viagem, de 12 para até 24 horas.



Figura 09. Atoleiro na rodovia BR-156, que liga Macapá a Oiapoque, durante o inverno.
Fonte: G1 AMAPÁ

Maria manifestou o desejo de mudar-se para Macapá, sobretudo pela filha, já que na capital existem mais opções de estudo, trabalho e entretenimento. A dominicana mencionou o temor de que a filha um dia, em sua ausência, recorresse à prostituição para sobreviver. “Aqui tem prostituta em todo canto, isso não existe no meu país”. De fato, a exploração sexual de mulheres em Oiapoque faz parte dos discursos/ imaginário mesmo daqueles que não conhecem a cidade. E os que conhecem, notam a intensidade da prática em bares e hotéis.

Ainda que Maria não convivesse com a realidade da prostituição de mulheres ao dizer que isso “não existia” em seu país, a República Dominicana possui o turismo como forte motor econômico, a cidade praiana de Boca Chica, por exemplo, chamada de “paraíso azul”, é conhecida internacionalmente pelo turismo sexual. No livro *What's Love Got to Do with It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Denise Brennan (2004) examinou o turismo sexual em Sosúa, uma cidade na costa norte da República Dominicana, a autora fez extensas entrevistas não apenas com profissionais do sexo e clientes, mas também com outras pessoas que facilitam e se beneficiam do comércio sexual.

Anderson e Davidson (2004) destacam que trabalhadores migrantes indocumentadas ou irregulares são muito mais vulneráveis à exploração por grupos de traficantes de pessoas, em face do desconhecimento da língua e do local para onde são levados. Muitas vezes aceitam

propostas de trabalho em outros locais devido à necessidade de ganhar dinheiro e às condições socioeconômicas que estão vivenciando. Um dos recursos utilizados para subjugar esses trabalhadores são os débitos, o confinamento, a força e os tratamentos violentos.

Sayad (1998), ao tratar da força de trabalho do migrante justifica a precarização dessa mão de obra a partir da ambiguidade entre provisoriedade e permanência que caracteriza os não-nacionais. Então, o migrante enfrenta no local de chegada práticas cotidianas que o percebem como um trabalhador em trânsito, um visitante que deve ser cordial, e por ser estranho àquele meio, não deve possuir os direitos comuns aos nacionais. Diante disso, em meio ao quadro de precarização que circundam a vida de algumas mulheres migrantes, a prostituição e migração podem ser fronteiras que se cruzam, justificando a preocupação de Maria com o futuro de Dulce:

A vinculação entre deslocamentos nos mercados do sexo e tráfico de pessoas recria noções que permeiam a literatura internacional e os debates feministas sobre prostituição. Tais noções são atualizadas por instâncias diversificadas - organizações dedicadas a proteger os direitos da criança, movimentos de mulheres e organismos que combatem o crime organizado transnacional -, em discussões nas quais confluem interesses que operam em diversos planos. (PISCITELLI, 2013, p. 27)

A socióloga Adriana Piscitelli (2013) tem produzido um vasto material sobre brasileiras no mercado transnacional do sexo e aborda também a visão do feminismo sobre a prostituição. Segundo a vertente radical do feminismo, a prostituta é vítima da exploração sexual e a indústria do sexo configura um crime imoral, que envolve a prostituição e o tráfico de pessoas. Enquanto, a vertente liberal dos debates feministas considera o sexo como fonte de poder para as mulheres e enxerga as prostitutas com autonomia, utilizando ativamente o sexo como resistência à dominação masculina.

Enquanto Piscitelli tem evidenciado o turismo sexual no nordeste brasileiro, particularmente no Ceará, Oliveira; Torres (2012) com a publicação *Tráfico de Mulheres na Amazônia* (2012) compilaram os dados mais recentes sobre a atuação das rotas internacionais de tráfico de pessoas, especialmente de mulheres fim de exploração sexual nesta região em que tais crimes têm ocorrido impunemente e sido legitimados no decorrer dos ciclos econômicos neocoloniais, estabelecendo naturalizações de práticas de aliciamento, recrutamento e envio de pessoas para outros países com essa finalidade.

Vivendo em Oiapoque, Maria empenha-se em servir de exemplo para Dulce, mostrando-lhe principalmente a importância do trabalho para que uma mulher seja independente financeiramente: “Ensinei tudo, ela sabe fazer tudo, se não homem pisa, patrão pisa, não deixo

patrão pisar”. Ainda na República Dominicana, Maria se divorciou e há anos, ainda que de maneira modesta, vivia às custas do próprio trabalho e mesmo ao sair em direção ao Suriname em busca de melhores oportunidades de emprego, seu foco sempre foi prover uma vida mais confortável para si e Dulce, sem nunca ter tido o casamento como prioridade. Dessa forma a experiência de Maria reforça um dos aspectos da feminização da migração, ao romper a visão das teorias migratórias clássicas que compreendiam mulheres como coadjuvantes no trânsito internacional, sempre acompanhando os homens – provedores, trabalhadores que chegam primeiro ao país de destino.

Além do mais, a mãe teme que a filha passe por experiências afetivas negativas, pois o primeiro casamento de Maria, com o pai de Dulce, culminou no divórcio devido às constantes brigas do casal. Em Oiapoque, Maria chegou a manter um relacionamento amoroso e morar com um homem, mas a relação terminou devido às grosserias e comportamento machista do mesmo, desse modo Maria enfatiza que não pretende mais envolver-se amorosamente com ninguém.

Embora no caso de Maria, ela tenha optado por ficar solteira, o feminismo negro discute entre suas pautas sobre a solidão da mulher negra - o que não está relacionado às mulheres, que como Maria, por motivos subjetivos tem preferido não assumir um compromisso amoroso, tampouco diz respeito à necessidade de mulheres pela presença de homens em suas vidas, até porque o movimento feminista crítica a própria heterossexualidade compulsória -, porém, ao tratar da solidão da mulher negra, o movimento refere-se ao fato de que homens negros preterem mulheres negras em nome do “clareamento da raça”.

Em 2013, a socióloga Ana Cláudia Lemos Pacheco publicou *Mulher negra: afetividade e solidão*. Para Lemos (2013), a partir da ruptura diaspórica africana até a contemporaneidade, a historicidade da mulher negra foi permeada pela solidão. A autora apresenta dados do censo do IBGE (2010), o qual aponta que mais da metade das mulheres negras brasileiras não vivem em união, independente do estado civil. O mesmo Censo citado anteriormente aponta que as mulheres negras são as que menos se casam e são as mais propensas ao “celibato definitivo”:

Muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso. (HOOKS, 2000, p. 32)

Apesar das estatísticas, a questão da solidão da mulher negra é comumente rechaçada e associada com bastante naturalidade a um suposto “gosto pessoal”. Mas é impossível desconectar as escolhas que são feitas no campo afetivo e sexual do ambiente que vivemos;

estamos submetidos a símbolos fortes e que atribuem papéis específicos a mulheres e homens, negros e negras.

No Brasil, a solidão da mulher negra também é reflexo do racismo oriundo dos mais de 300 anos de escravidão e dos estereótipos associados à mulher negra no imaginário da sociedade, normalmente relacionados à sexualidade e ao trabalho. Além do preterimento em relacionamentos amorosos na fase adulta, desde a infância meninas negras enfrentam a solidão e rejeição em diversos ambientes. No item a seguir, outro estigma que recai sobre mulheres negras será averiguado junto à experiência de Maria, o da mulher negra agressiva.

5. 4 *Angry Black Woman* e a Obrigação de ser reservado

Em setembro de 2018, duas situações envolvendo mulheres negras ganharam destaque midiático. Ambos casos envolvem o arquétipo da *Angry Black Woman*, a mulher negra selvagem. No Brasil, Valéria Santos, advogada e negra, foi algemada e detida após exigir a leitura da contestação de um processo, vídeos divulgados nas redes sociais mostram Valéria dos Santos discutindo com uma juíza leiga, que quis encerrar a audiência sem que fosse lida a contestação do réu. Nos Estados Unidos, a famosa tenista Serena Williams, que já foi considerada a número 1 do mundo, rebateu o Juiz que a puniu durante a partida da *US Open 2018* por receber orientação indevida do técnico e quebrar a raquete na quadra. O ocorrido foi ilustrado em uma charge que ridiculariza a esportista americana (ver Figura 08). A imagem, de autoria do cartunista australiano Mark Knight, viralizou nas redes sociais e mostra Williams pulando em cima de uma raquete quebrada, ao lado de uma chupeta de bebê.

A advogada Valéria Santos representa muitas mulheres negras que, ao ocupar um lugar que lhes foi tirado, sofre com a resposta violenta e racista do Estado e da sociedade. O racismo institucional fez com que uma advogada, que só pode ser presa em flagrante no exercício da profissão se tiver cometido um crime inafiançável e, além disso, é preciso um representante da OAB durante o ato – o que foi solicitado pela defensora – fosse não só detida, como também algemada. O crime inafiançável era inexistente e o representante da OAB nunca chegou. Histórica e empiricamente, em regra, a população negra sofre abusos e violência por parte das autoridades estatais, tratada sem empatia e o devido respeito mínimo. Valéria teve sua humanidade e seu reconhecimento profissional negados:

Quando o delegado da OAB chegou, ele foi muito firme: ‘Tira a algema dela agora’. Os policiais obedeceram na hora. Já eram quatro a essa altura. Aí você

pensa: Como é a formação da nossa sociedade? Vamos dar os nomes: tem o senhor de engenho, a senhorinha, o capitão do mato. E quem estava no chão algemada? Eu. (FOLHA DE SÃO PAULO, 2018)

Além de toda a situação que viveu, Valéria ainda terá que conviver com a lembrança desse momento terrível nos vídeos postados na memória eterna que é a internet, onde muitos ainda colam nela a pecha de “agressiva” e “raivosa”, estereótipo cruel, mas infelizmente comum, associado às mulheres negras que ousam sair do lugar onde a sociedade acha que elas devem estar. O episódio de racismo institucional vivido por Valéria reflete o mito da agressividade da mulher negra, pois ao atribuir-se “agressividade” como uma característica depreciativa à fala de uma mulher negra, a fala desta é deslegitimada. É o caso de Maria, que convive diariamente com as consequências do estigma da agressividade, ao escutar em diversas situações que deveria “controlar seu jeito”.

Quando o patrão de Maria alegou que “o jeito” dela era a justificativa para sua dispensa, quando o marido brasileiro reclamava do “jeito” que ela não se submetia ao relacionamento abusivo, quando suas colegas de trabalho reclamaram do seu “jeito” ao revidar brincadeiras de mal gosto, esses comentários não são simples coincidências. Maria é assertiva e, mesmo comigo, que era de fato a estrangeira na sua casa, não mediu palavras para responder às perguntas e relatar aspectos de sua trajetória.

A maturidade e firmeza de quem já passou por muita coisa, muitos lugares e leva uma vida sem privilégios refletem o “jeito” de Maria: séria e objetiva. Mas o “jeito” ao qual as pessoas se referem correspondem ao arquétipo de mulher negra raivosa, que além de silenciador, serve para desqualificar a mulher negra vítima de violência; é algo que vemos muito nas representações de mulheres negras pela mídia – sejam personagens ou pessoais reais. No livro *Sister Citizen – Shame, Stereotypes and Black Women in America*, a professora Melissa Harris-Perry fala que:

Esse estereótipo não reconhece a raiva da mulher negra como uma reação legítima diante de circunstâncias injustas, ele é visto como um desejo patológico, irracional da mulher negra em controlar o homem negro, a família e a comunidade. Ele pode ser empregado contra mulheres negras que se atrevem a questionar injustiças, maus tratos ou pedir ajuda. (HARRY-PERRY, 2013, p. 21)

Colocar um selo de “Mulher Negra Raivosa” em toda mulher que ousa se irritar é somente insistir que a raiva de uma mulher negra é algo que existe no vácuo – não como consequência de injustiças, mas como se fosse simplesmente característica dela ser brava ou rancorosa.

Harry-Perry (2013) diz ainda que as reações de raiva das mulheres negras costumam ser acompanhadas de rolar de olhos e dizeres como “Já começou, a rancorosa”. Dessa maneira, as preocupações das mulheres negras são ignoradas e suas vozes silenciadas – se compreende que só é possível uma conversa “racional” se essa raiva for ignorada. É o que mostrou a charge de Selena Williams no *US Open 2018* (Ver Figura 10), enquanto sua caricatura enraivecida em primeiro plano esperneia por ser punida, a ilustração de sua oponente, em segundo plano, uma mulher pequena, loira e magra pergunta ao Juiz: “Você não pode simplesmente deixá-la ganhar?”



Figura 10. Charge da tenista americana Serena Williams na final do US Open 2018
Fonte: Revista Época

No caso de mulheres negras migrantes, o estigma da mulher negra raivosa articula-se a “Obrigação de ser reservado” que, segundo Sayad (1998), é a polidez que o estrangeiro se sente na obrigação de adotar. Estela, a estudante de medicina apresentada no terceiro capítulo, revela como, depois que adquiriu a condição de estrangeira, controla-se muito mais em suas colocações e postura, menos por timidez e mais pelo sentimento de forasteira, por sentir-se desautorizada a emitir certos comentários:

Eu tento evitar ao máximo [discussões], o fato de a gente não estar no nosso país, a gente não se sente à vontade para falar certas coisas. Eu sinto que eu era muito mais estressadinha no meu país, aqui não, aqui eu sou muito de boa, eu nunca arranjei confusão com uma pessoa sequer. Qualquer coisa que me incomode, deixo para lá, nem ligo, não tento discutir nem nada. Eu não me sinto bem, não sinto que aqui é meu país, meu lugar, então eu fico mais na minha. Mesmo no meio universitário, eu sou mais a parte, fico de fora, não gosto muito de me meter, eu era muito mais ativa no meu país, participava de muitas atividades, aqui eu faço também, mas se comparar com o que eu fazia, é muito pouco, não é a mesma coisa. (Estela, Macapá, maio de 2018)

A estudante angolana Fátima, que está há menos tempo que Estela no Brasil e por enquanto conhece poucas pessoas também demonstra essa postura reservada, que evidencia, sobretudo sua desconfiança com o lugar que agora habita: “Desde que cheguei aqui, bom, eu fico no meu espaço, eu nunca me dirijo a ninguém para falar. Eu falo contigo, mas não falo muito”. Fátima disse que desde que chegou sente-se uma “nova Fátima”.

Sylvie, nos primeiros meses em Macapá, quando sempre andava junto ao grupo de estudantes africanos, relatou que “Ao chegar aqui, tudo ficou diferente, a gente ficou muito reservado”. Andar em grupo era uma tática para ser menos notada, imiscuída na pequena coletividade Sylvie pensava passar despercebida, na tentativa de sentir-se menos estranha e de atrair menos olhares especificamente a ela:

Política e polidez, e sem dúvida mais a polidez do que a política, exigem semelhante neutralidade, que é também chamada de “obrigação de ser reservado”: a forma de polidez que o estrangeiro deve adotar e que ele se sente na obrigação de adotar – e, no limite, ele só deve adotar essa polidez porque se sente obrigado a adotá-la -, constitui uma dessas malícias sociais. (SAYAD, 1998, p. 57)

Dessa forma, apesar da obrigação de ser reservado caracterizar a experiência migratória em geral; no caso de mulheres negras migrantes, gênero e raça também norteiam o silenciamento de suas vozes. O local de enunciação de uma migrante negra no Brasil conjuga formas de lidar com a migração que colocam sob suspeita ainda maior aqueles/as que buscam circular no mundo contemporâneo, mas não se encaixam nas representações de viajantes desejáveis: homens, brancos, graduados (ASSIS, 2014).

Collins (2010) ao referir-se às mulheres negras como o “outro” por excelência, considera que elas seriam as primeiras a perceberem que minimizar uma forma de opressão, apesar de essencial, ainda pode deixá-las oprimidas de outras formas igualmente desumanizadoras, já que na realidade social do capitalismo, as categorias raça, gênero e classe estão interligadas e nenhuma delas precisa ceder seu papel face às outras. Assim, por exemplo, a experiência de mulher migrante branca pode ser repleta de dificuldades, mas o estigma de ser

negra não será uma delas.

Mulheres negras migrantes que se deslocam entre fronteiras físicas também ultrapassam as fronteiras simbólicas que as encarceram como sujeitos subalternos. Escutá-las e compreender suas trajetórias associando aos fluxos migratórios contemporâneos, a partir de uma região também fronteiriça e periférica, contribui para a descolonização do conhecimento, referida pela perspectiva colonial, presente no primeiro item deste capítulo.

A voz e trajetória de Maria foram compreendidas no capítulo final deste trabalho como o lugar de fala (RIBEIRO, 2017) de um sujeito subalternizado (SPIVAK, 2014) pela colonialidade de poder (QUIJANO, 2014). Negros, mulheres, migrantes tradicionalmente apareceram como o “outro” da lógica colonial, responsável pela universalização das experiências desses sujeitos. Portanto, Maria, uma mulher negra migrante aciona marcadores sociais preteridos na hierarquia colonial, mas que ganham cada vez mais espaço nas discussões acadêmicas:

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os ‘limites’ epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes –mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. (BHABHA, 2003, p. 23)

O cruzamento das opressões vividas pelos sujeitos subalternizados a partir de uma análise interseccional é uma discussão que ganhou fôlego no seio do feminismo negro, por isso neste capítulo foram feitos apontamentos sobre as ondas do Feminismo e a emergência de um movimento social que concatenasse as lutas antissexista, anticlassista e antirracista (DAVIS, 2016), levando em conta o lugar social da mulher negra enquanto *outsider within*, “forasteira de dentro” (COLLINS, 2000).

A feminização da migração sob a perspectiva de Maria reforçou as “mulheres” como um grupo de identidade não fixada. A experiência dela, ao mesmo tempo em que apresentou exceções em relação às outras seis mulheres migrantes mostradas nos capítulos anteriores, dialogou com realidades alhures, por exemplo, a decadência de status social no processo migratório de Maria também aconteceu nas histórias de mulheres haitianas na França e no Brasil. (JOSEPH; JOSEPH, 2015)

No entanto, é mister destacar também que mesmo em contextos marcados por dificuldades de toda ordem, há numerosos casos de pessoas em mobilidade que, recorrendo aos recursos possíveis e aproveitando as oportunidades oferecidas por conjunturas econômicas ou fatores específicos do mercado de trabalho, vivenciam projetos migratórios exitosos para si, seus familiares e as sociedades de residência. Assim, a migração como processo individual e

coletivo, no caso de Maria, projetou questões como a maternidade transnacional e o envio de remessas.

Por fim, a fala de uma *outsider within*, alguém que está “dentro” da fronteira, mas que também é de fora dela, expressa a complexidade da interseccionalidade entre gênero, raça, classe e nacionalidade. A fronteira da Amazônia Franco-Amapaense, no seu aspecto físico, é interpretada ora como um lugar de isolamento, com um clima e vegetação que por vezes assustam Maria, ora como lugar de contato, em seu aspecto simbólico, como ponte para a concretização de seus projetos de vida. Portanto, escutar o que o “subalterno” tem a dizer pode contribuir na construção de novos significados sobre essa e outras fronteiras.

CONCLUSÃO

A feminização da migração trata não só do crescimento do volume, mas principalmente da diversificação das estratégias de mobilidade feminina. Mulheres em movimento estabelecem diversas formas de pertencimento e através de seus processos migratórios tornam-se agentes de mudança no país de residência e de origem, por outro lado, enfrentam, também, novos problemas familiares, identitários, intergeracionais, de saúde, discriminação e violência.

Nesta pesquisa, o grupo considerado abarcou sete mulheres negras que vivem ou viveram na Amazônia Franco-Amapaense, portanto, mesmo que as narrativas tenham características comuns a mulheres em muitas outras partes do mundo, este trabalho não poderia definir o que é ser mulher migrante, pelo contrário, resultou em uma tentativa de refletir sobre a complexidade do fenômeno, com base no reconhecimento de que as leituras da realidade são parciais.

A questão da interseccionalidade a partir da perspectiva de mulheres negras qualifica essa perspectiva como a de sujeitos sociais e coletivos e heterogêneos que têm em comum a experiência do racismo patriarcal, entretanto, o posicionamento “mulher negra” não é suficiente para dar conta de experiências vinculadas a vários eixos de identidade.

Assim sendo, a análise desta pesquisa voltou-se para a reflexão sobre as desigualdades de gênero, raça e classe, que persistindo na sociedade brasileira, são também experimentadas em vários níveis, e de diferentes formas, pelas mulheres negras migrantes. A interseccionalidade como categoria de análise das histórias de vida dessas sete migrantes possibilitou apresentar de que maneira as falas ou comportamentos das pessoas demonstram que certos brasileiros estigmatizam migrantes negros tanto por sua nacionalidade, em articulação com o marcador social de “raça”, quanto por sua pele (preta), em articulação aos estigmas de classe social e gênero.

No capítulo 2 “Mulheres do Caribe: Transnacionalidade e Pertencimento”, Michelle e Samantha, nascidas em Guadalupe, departamento ultramarino francês, respaldaram a ideia de

que os motivos que levam a maior parte dos moradores de países caribenhos a deixar seus países estão ligados a uma familiaridade com a mobilidade no espaço que as fez afrontar mais facilmente as dificuldades inerentes à experiência migratória. O que as levou a partir para o Amapá, foi antes – como elas mesmas disseram durante as entrevistas – um “desejo de mudança”, um “espírito aventureiro”, um desejo de “ver coisas novas”, de “entrar em contato com gente nova”; são, ao mesmo tempo, uma inquietação e uma curiosidade que se aproximam dessa “disposição à aventura” que elas declaram possuir, evidentemente alimentada pelos processos anteriores de mobilidade que operaram no espaço.

Michelle e Samantha propiciaram assim, a discussão de alguns aspectos da diáspora caribenha, um dos objetivos específicos deste trabalho. Migrar para o Amapá não constava em seus projetos migratórios inicialmente, mas a decisão de fazê-lo resulta de práticas transnacionais, visto que ambas não partiram de suas cidades natais; antes de chegar ao Amapá, Michelle estava na Guiana Francesa e Samantha estava na França. Assim, os perfis dessas duas mulheres exemplificam a heterogeneidade constitutiva do sujeito caribenho, pois, nascidas em um departamento ultramarino francês (DOM), são caribenhas, sul-americanas e francesas, além de possuírem suas formações identitárias marcadas pelo “drama linguístico” (MEMMI, 2007, p. 148) referente à diglossia, uma profunda relação de forças que opõe e hierarquiza as línguas crioulas e o francês.

Apesar de nascidas em Guadalupe, Michelle e Samantha viveram na Guiana Francesa, também um DOM. A partir da história de vida de Samantha, foi possível discutir o sentido de *relatedness*, isto é, como a questão do pertencimento não está atrelada exclusivamente ao local de nascimento, pois para Samantha, seu “país do coração” é o território francês na fronteira com o Amapá.

Ao aceitar lecionar língua francesa no Brasil e escolher o estado do extremo norte para exercer seu ofício, a fronteira franco-amapaense representou para Samantha a possibilidade de unir o desconhecido e o familiar, já que, ao dispensar a oportunidade de viver em outros estados brasileiros mais populosos e ricos, Samantha buscou a experiência de uma realidade bem distante daquela que vivia em Paris concomitante à viabilidade de visitar seus pais, irmã e sobrinhos, que moram na capital da Guiana Francesa.

As trajetórias das professoras evidenciam uma migração qualificada, enquanto Michelle encontrou no Amapá, na cidade de Macapá, a possibilidade tanto de aperfeiçoar seus estudos quanto de atuar profissionalmente, Samantha, na cidade de Oiapoque, pôde ampliar seu campo de atuação profissional em outro continente. Sendo assim, ambas tem contribuído na formação de discentes e docentes do país onde elas escolheram residir. Além do mais, a partir das práticas

transnacionais de Michelle e Samantha, é possível pensar em futuras pesquisas que atinem para categorias como família e mobilidade na região franco-amapaense.

No capítulo 3 “Mulheres da África: Estranhamento e Adaptação”, as histórias de vida das guineenses Laura, que mora na cidade de Santana e Estela, moradora de Macapá, desencadearam a discussão acerca do mito da democracia racial no Brasil, o qual permeava os imaginários das sete migrantes antes de chegar ao país. Embora não existam raças como realidade biológica, padrões de percepção sobre as características físicas associam-se à produção de relações políticas, sociais e econômicas que geram desigualdades. Esse mito da democracia racial, decantado no Brasil, mas presente no exterior, reflete, no entanto, a ausência de uma reflexão mais aprofundada acerca da escravidão e os efeitos práticos disso; no decorrer do capítulo foram mencionadas estatísticas que revelam o racismo institucional e estruturante da sociedade brasileira.

Laura e Estela integram diferentes gerações de estudantes africanos que encontraram no Brasil a possibilidade de uma formação acadêmica. Existem várias publicações que analisam a vivência de comunidades de estudantes africanos em cidades brasileiras, assunto ainda em déficit de análise no Amapá, que também já conta com vários jovens estudantes estrangeiros. Conhecer alguns aspectos da experiência migratória de Laura e Estela, bem como das outras duas universitárias africanas que aparecem no Capítulo 4, possibilita novas perspectivas sobre a diáspora africana na Amazônia Franco-Amapaense.

Ainda no Capítulo 3 foi também alcançado o objetivo específico de investigar a vivência da negritude dessas mulheres nos seus países de nascimento e no Brasil. Estela, estudante de Medicina, que chegou ao Amapá em 2016, descobriu na Amazônia Franco-Amapaense que a cor de sua pele é um problema, ao compreender que gênero, raça e classe são fronteiras cruzadas em um país que, ao abolir a escravidão, imediatamente criou incentivos para que se pudesse trazer o branco europeu no intuito de miscigenar a nação e eliminar os males das raças consideradas inferiores pelos cientistas da época. Compreender a questão racial no Brasil, para Laura e Estela, significou também descobrir a “variedade de cores” do povo brasileiro, entre elas o pardo, que elas descobriram só existir aqui.

A cor da pele de Estela, assim como sua origem africana, suscitam comentários que hipersexualizam e objetificam seu corpo. Há fenômenos socioculturais específicos da população negra, especialmente dentro de um contexto de segregação e classe social. Por isso, a inferiorização da mulher sustentada pelo patriarcado e a noção de inferioridade do negro advinda do etnocentrismo racista, concepções fundantes no século XVIII ainda povoam o imaginário coletivo no século XXI. Em um contexto racista e machista, mulheres negras são

construídas histórica e socialmente ligadas ao corpo e não ao pensar. O fato é que é incoerente analisar a sexualidade da mulher negra com a mesma ótica que observamos a mulher branca.

“Mulheres negras migrantes no Amapá: Imaginário e Acolhimento”, o capítulo 4, parte da questão da feminização da migração na Amazônia e a emergência de publicações que reúnem diferentes vozes de mulheres em deslocamento pelas fronteiras da região. Este trabalho responde também a uma tentativa de incluir o Amapá nestes estudos sobre a mobilidade feminina levando em conta também a questão racial, por isso, o objetivo deste capítulo foi descrever os tipos de preconceito e discriminação sofridos pelas mulheres negras migrantes na Amazônia Franco-Amapaense, através das histórias de vida das estudantes africanas Sylvie e Fátima.

O racismo produz marcas psicológicas profundas e o preconceito racial provoca traumas, ansiedade, crises de identidade e depressão. É prejudicial à saúde psíquica dos sujeitos, visto que, “Não há um sujeito negro que não seja atravessado pelo racismo e que de alguma maneira, consciente ou não, vá viver efeitos produzidos pelo racismo” (SOUZA, 1983, p. 23).

Preconceito, exclusão e pobreza provocados pela desigualdade decorrente do racismo institucional e segregação de classes são os fatores sistêmicos no que tange o sucateamento e a incapacidade do sistema de saúde enfrentar as condições vivenciadas pelo cidadão brasileiro, principalmente, a população negra.

A reflexão sobre a saúde mental da população negra é notória diante das preocupações de Fátima. Natural da Angola, ela é a interlocutora mais recente no Amapá, talvez por isso a partir dela o lado nostálgico da migração esteve mais evidente, acrescido ao fato de não ter escolhido o Amapá como destino ao candidatar-se para uma bolsa de estudos no Brasil, situação semelhante à de Sylvie.

A promoção da saúde mental considerando os efeitos nocivos do racismo continua sendo literatura desconhecida para muitos profissionais da Psicologia. Durante a pesquisa, ao buscar também bibliografia sobre a saúde mental da população migrante, foi possível perceber que a migração tem sido discutida mais dos pontos de vista político, econômico e sociológico, enquanto, principalmente no Brasil, o tema da saúde mental tem sido pouco considerado, tampouco a interseção entre saúde, migração e raça.

A angústia da possibilidade de sofrer discriminações raciais, frente aos inúmeros casos de xenofobia e racismo que Fátima e Sylvie tomam conhecimento pelo Brasil afora, fez com que elas adotassem posturas mais reservadas das que teriam normalmente em seus países de origem, contudo, enquanto Fátima ainda não tinha sofrido atitudes racistas, Sylvie relatou alguns episódios que despontaram a discussão sobre colorismo ou da constante suspeita que

perpassa os corpos negros.

Assim, as quatro mulheres africanas neste trabalho dialogam com outras experiências divulgadas em trabalhos acadêmicos, relatos e reportagens, que demonstram o “despertar” para a existência do preconceito de cor após chegar ao Brasil, as quatro interlocutoras relatam a “simpatia gerada pela curiosidade” que o fato de ser estrangeira provoca, diferenciando o tratamento em relação a uma pessoa negra brasileira. Marcante nos discursos das interlocutoras, a menção à hospitalidade do povo amapaense foi um ponto em comum, segundo algumas delas, os nortistas seriam inclusive mais afetuosos que pessoas das demais regiões brasileiras.

As seis mulheres negras apresentadas nos capítulos 2, 3 e 4 precisaram questionar os lugares que ocupam no território de residência. É comum a todas elas a percepção de que, às vezes estão ocupando espaços que parecem não ter sido feitos para elas. Esse sentimento vai desde entrar em locais majoritariamente brancos e notar os olhares de pessoas que, mesmo sem articularem as palavras, demonstram desconforto diante de suas presenças; até chegar a lugares que pouquíssimos negros têm acesso, como cursar medicina em uma universidade pública.

Michelle, Samantha, Laura, Estela, Fátima e Sylvie correspondem a uma migração documentada e qualificada, para as quais a estrutura de acolhida é maior. Enquanto Michelle, Samantha e Laura, professoras, gozam de estima social; Estela, Fátima e Sylvie são estudantes universitárias que contam com o investimento financeiro familiar para suas formações acadêmicas, tendo em vista o retorno aos países de origem para ocuparem postos de trabalho de prestígio social. Outro ponto tradicional na experiência migratória, o envio de remessas, não é uma questão central para essas seis mulheres. Samantha, por exemplo, arremata: “Se fosse por dinheiro não sairia da França”.

Maria, da República Dominicana, delineou a abordagem feita no quinto e último capítulo desta pesquisa, intitulado “Pode a subalterna falar?” e aludindo ao livro *Pode o subalterno falar?* da escritora indiana Gayatri Chakravorty Spivak. Para a autora, não cabe aos teóricos falar pelos sujeitos subalternizados através de representações ocidentais, mas criar mecanismos para que o subalterno se articule e seja ouvido. Utilizar autoras como Spivak (2014), Brah (2011), Collins (2000), Hooks (1984), Kilomba (2010), González (1982), Ribeiro (2017), Davis (2016) – mulheres racializadas e que problematizam raça, gênero e classe como categorias de análise e conexão – resultou de um esforço em romper com a sistemática de bibliografia exclusivamente branca e eurocêntrica.

Para Maria, a fronteira da Amazônia Franco-Amapaense representou, sobretudo a decadência de seu status social. Dessa forma, ela é a exceção do grupo aqui apresentado. Estar no Amapá impingiu a ela uma posição subalterna, já que trabalha como cozinheira e incrementa

sua renda com outros trabalhos domésticos. Porém, Maria representa inúmeros migrantes que necessitam reelaborar seus projetos iniciais diante das frustrações nos países de destino, ademais de enfrentar o dilema de criar os filhos em outro país.

Comecei essa pesquisa com a questão: *Por que falar de mulheres negras migrantes no Amapá?* Se, além de não ser um polo de atração migratória evidente, no estado não temos um grande número delas e nem poderia fazer a pesquisa com um grupo de nacionalidade específica, a exemplo de outros trabalhos que focam em, por exemplo, mulheres haitianas em Rondônia. Todavia, no decorrer das leituras e entrevistas, a questão passou a ser: *Por que não falar de mulheres negras migrantes no Amapá?* Pois a pesquisa qualitativa sobre esse objeto responde também à necessidade de abordar o fenômeno migratório para além de um grande fluxo, ou um macro processo.

De fato, a feminização da migração e o estudo sobre ela têm crescido, porém, mais do que evidenciar esses números de mulheres que transitam entre as fronteiras, é necessário escutá-las, descobrir seus rostos e vozes, já que “silenciamento não é só silenciar o ato de falar, mas as formas de existência” (RIBEIRO, 2017). Por isso, a opção por, em um Mestrado em Estudos de Fronteira, tratar da “fronteira do humano” (MARTINS, 2014), reforça o intuito de produzir significados pelas pessoas que vivem e circulam por estes territórios entre nações, criando uma alternativa às imagens correntes formadas pelo enorme desconhecimento das realidades transfronteiriças que, no Brasil, quase sempre aparecem nas falas de governos e da imprensa como um “problema”.

Dessa forma, responder ao objetivo geral deste trabalho: investigar a intersecção mulher-negra-migrante em situações de fronteira na Amazônia Franco-Amapaense permitiu que as pautas tradicionais da experiência migratória pudessem ser discutidas. Contudo, além da associação entre os micros e macros processos do deslocamento, condensar um retrato coletivo de experiências femininas de migração na fronteira da Amazônia Franco-Amapaense, em um recorte interseccional, resultou em uma análise qualitativa de uma temática pouquíssimo estudada em uma fronteira com muitas facetas peculiares e campos disciplinares a serem cruzados inclusive pelos estudantes do PPGEF.

Diante da negação sistemática do racismo no Brasil, em um estado que enfrenta dificuldades para implementar a Lei 10.639/2003 que promove a história e cultura afro-brasileira, evidenciar as narrativas aqui elencadas permite olhar a fronteira inclusive como campo de combate ao racismo e à limitação de pensamentos. Mulheres migrantes têm muito a contribuir na luta antirracista no Brasil, justamente por conseguir fazer com que o movimento negro e os promotores de políticas afirmativas tenham mais instrumentos para rever algumas

apostas e posturas, mais instrumentos para pensar saídas. Mulheres negras migrantes, enquanto o Outro, podem mostrar aquilo que já sabemos sobre nós, mas que muitas vezes não queremos admitir.

REFERÊNCIAS

- ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Refúgio em Números 3ª ed. 2018. *Refúgio em Números*. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/01/refugio-em-numeros-2010-2016.pdf>. Acesso em 20 dez. 2018.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento, 2018
- ALBUQUERQUE, José. *Imigração em territórios fronteiriços*. Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/302.pdf>. Acesso em 02 fev. 2018.
- ALTAI CONSULTING. *Migration trends across the Mediterranean: connecting the dots*. Cairo: IOM, 2015.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- ANDERSON, Malcolm. *Les frontières: un débat contemporain*. Cultures & Conflits, n° 26-27, 1997, p.15-34. Disponível em: <http://journals.openedition.org/conflits/359>. Acesso em 31 jan. 2018.
- ANDERSON, Bridget; DAVIDSON, Julia O'Connell. *Trafficking— a demand led problem? A multy-country pilot study*. Part I: Review of evidence and debates. Save the children, 2004. Disponível em: http://www.jagori.org/research_dst.htm . Acesso em: 20 mar. 2006.
- ARCE, José Manuel Valenzuela. *Al otro lado de la línea. Representaciones socioculturales en las narrativas sobre la frontera México-Estados Unidos*. Revista Mexicana de Sociología, México DF, vol. 62, n. 2, Abril-Junio, 2000, pp. 125-149. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3541362>. Acesso em 02 fev. 2018.
- AROUCK, Ronaldo de Camargo. *Brasileiros na Guiana Francesa: Fronteiras e Construção de Alteridades*. Belém: UFPA, 2000.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. *Mulheres migrantes no passado e no presente: redes sociais e migração internacional*. Revista Estudos Feministas. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(3): 336, setembro-dezembro/2007, p. 745-772. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ref/v15n3/a15v15n3.pdf. Acesso em 31 jan. 2018.
- _____. *As representações sobre brasileiras na Europa: gênero, etnicidade e preconceito*. In: Rosemeri Moreira, Hertz Wendel de Camargo, Luciana Rosa F. Klanovsz. (Org.). *Gênero e Meios: Imprensa, televisão e cinema*. 1ed. Londrina: Syntagma, 2014.
- AUGÉ, Marc. *Antropologia da Mobilidade*. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

AVILA, Maria Betânia de Melo. *O tempo do trabalho das empregadas domésticas: tensões entre dominação/exploração e resistência*. 321 folhas. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2009. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/9427/1/arquivo4226_1.pdf. Acesso em: 01 dez. 2018.

AZEVEDO, Thales de. *Democracia racial: mito e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1975.

BARROS, José D'Assunção. *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

BASSANEZZI, Maria Sílvia. Mulheres que vêm, mulheres que vão. In: PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013, p. 168-193.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERNABE, J., CHAMOISEAU, P., CONFIANT R. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 2015.

BHABHA, H. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BICALHO, Maria Fernanda. *As fronteiras do saber e a colonização do novo mundo*. In: Nas terras do Cabo Norte – Fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira dos séculos XVIII/XIX. Flávio dos Santos Gomes Org.). EDUFPA: Belém, 1999.

BLACKMAN, Cledenice. *Negros Antilhanos em Porto Velho*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Rondônia – UNIR (Brasil). 2010. Disponível em: <https://oestrangeriodotorg.files.wordpress.com/2014/12/os-imigrantes-antilhanos-de-porto-velho.pdf>. Acesso em 31 jan. 2018.

BLAY, Yaba Amgborale. *Skin Bleaching and Global White Supremacy*. The Journal of Pan African Studies, vol. 4, no. 4, June, 2011. Disponível em: <http://www.jpnafrican.org/docs/vol4no4/Editorial.pdf>. Acesso em 28 dez. 2018.

BONNICI, Thomas. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. In: BONNICI, T. Coleção Fundamentum, n° 12. Maringá: Eduem, 2005.

BONINO, Luis. *Micromachismos: la violencia invisible en la pareja*. Madrid: Paidós, 1998. Disponível em: <https://www.ehu.es/documents/2007376/2110212/micromachismos+la+violencia+invisible+en+la+pareja>. Acesso em 01 nov. 2018.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, M.M.; AMADO, J. (coord.). Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1996. p. 183-191.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

_____. *A dominação masculina*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOYD, Monica. *Family and personal networks in international migration: recent developments and new agenda*. In: *International Migration Review*, 23(3), 1989, p. 638-670.

BOYD, Monica; GRIECO, E. *Women and Migration: Incorporation of gender into international migration theory*. Migration Policy Institute. Washington, 2003. Disponível em: http://homes.chass.utoronto.ca/~boydmon/research_papers/gender_inequality/grieco_and_boyd.pdf. Acesso em 31 jan. 2018.

BOYER, Florence. *Le projet migratoire des migrants touaregs de la zone de bankilaré: la pauvreté désavouée*. African migrations: historical perspectives and contemporary dynamics. *Vienna Journal of African Studies*, n. 8, 2005, p. 47-67 Disponível em: https://stichproben.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_stichproben/Artikel/Nummer08/05_Boyer.pdf. Acesso em 02 dez. 2018.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda o filho de Catirina?*. In: Patricia Melo Sampaio. (Org.). *O fim do silêncio*. 1ed. Belém: Editora Açaí, 2011, v. 1, p. 157-172.

BRAH, Avtar. *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión* Madrid: Traficante de sueños, 2011.

_____. *Diferença, diversidade, diferenciação*. *Cadernos Pagu*. Campinas, v.26, jan. 2006, p. 329-376. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em 31 jan. 2018.

BRASIL, Ministério da Saúde. *Perspectiva da Equidade no Pacto Nacional pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal: Atenção à Saúde das Mulheres Negras*. Série F. Comunicação e Educação em Saúde. Brasília – DF, 2005. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/perspectiva_equidade_pacto_nacional.pdf. Acesso em 01 de fev. 2018.

BRENNAN, Denise. *What's Love Got to Do with It?: Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*. Durham: Duke University Press Books, 2004.

BRYCESON, Deborah; VUORELLA, Ulla. *The transnational family: new European frontiers and global networkings*. New York: Berg, 2002.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero – Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CARASSOU, Roberto Herrera. *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI Editores, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis: Aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional*. São Paulo: Companhia Editorial, 1960.

CARSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press, 2000.

CARTA CAPITAL. *Veto na Lei de Imigração aumenta a criminalização de indígenas*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/veto-na-lei-de-imigracao-aumentada-criminalizacao-de-indigenas>. Acesso em 01 de fev. 2018.

CASTLES, Stephen & KOSAK, Godula. *Immigrant workers and class structure in Western Europe*. London, Oxford University Press, 1973.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 1, 2002.

CAVLAK, Iuri. *Aspectos da Colonização na Guiana Francesa e no Amapá: Visões comparadas e imbricações históricas*. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas v.10 n.º.2 2016. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/21167>. Acesso em: 03 fev. 2018.

CÉSAIRE, AIMÉ. *Discurso sobre a Negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Lettres créoles*. Paris: Éditions Gallilard, 1999.

CLAVAL, P. *O território na transição da pós-modernidade*. GEOgraphia, ano I, n. 2, p. 7-26, 1999. Disponível em: <http://www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/view/16>. Acesso em: 30 jan. 2018.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought*. London; New York: Routledge, 2000.

COGO, Denise Maria. *Latino-americanos em diáspora: usos de mídias e cidadania das migrações transnacionais*. Rio de Janeiro: Tríbia, 2012.

CRENSHAW, Kimberlé. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1, Article 8, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 01 fev. 2018.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. *Religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural Imaterial no contexto escolar do Amapá*. Revista Aleph, n. 18, dez. 2012. Disponível em: <http://revistaleph.uff.br/index.php/REVISTALEPH/article/view/33/28>. Acesso em 26 set. 2018.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2012.

DAMATTA, Roberto. *Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à Brasileira*. In: *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE HAAS, Hein. *Mediterranean migration futures: patterns, drivers and scenarios*. Global Environmental Change, v. 21, n. 1, p. 59-69, 2011. Disponível em:

<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959378011001385>. Acesso em 01 nov. 2018.

DREBY, Joanna. *Divided by Borders: Mexican Migrants and Their Children*. California, University of California Press, 2010.

DRUMOND, José Augusto; PEREIRA, Mariângela de Araújo. *O Amapá nos tempos do Manganês*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

DURAND, Jorge; LUSSI, Carmen. *Metodologia e Teorias no Estudo de Migrações*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

DUTRA, Delia; BOTEGA, Tuíla. *Migrações internacionais: a problemática das mulheres migrantes*. In: Relatório de pesquisa Mulher migrante: agente de resistência e transformação. Brasília: CSEM, 2014. Disponível em: http://csem.org.br/images/livros/caminhos/Relatorio_de_pesquisa_CSEM_Mulheres_migrant_es.pdf. Acesso em: 02 fev. 2018

ENLOE, Cynthia. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FASSIN, D. Repenser les enjeux de santé autour de l'immigration. In: *Hommes et Migrations*. Santé, le traitement de la différence, n°1225, mai-juin, 2000.

FAULHABER, Priscila. *A Fronteira na Antropologia Social: As Diferentes Faces de um Problema*. BIB, São Paulo, n° 51, I o semestre de 2001, pp. 105-125. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/edicoes-anteriores/bib-51/522-a-fronteira-na-antropologia-social-as-diferentes-faces-de-um-problema/file>. Acesso em: 30 jan. 2018.

FELDMAN-BIANCO, Bela. *(Re)construindo a saudade portuguesa em vídeo: histórias orais, artefatos visuais e a tradução de códigos culturais na pesquisa etnográfica*. Desafios da Imagem: Iconografia Fotografia e Vídeo nas Ciências Sociais. Campinas: Papyrus, 1998 (primeira edição). Disponível em: https://www.academia.edu/4145021/reconstruindo_a_saudade. Acesso em 30 dez. 2018.

FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

FERNANDES, Danubia de Andrade. *O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude*. Estudos Feministas, Florianópolis, 24(3): 39, p. 691-713, set. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v24n3/1806-9584-ref-24-03-00691.pdf>. Acesso em 24 fev., 2018.

FIGUEIREDO, Eurídice (org). *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Rio de Janeiro: EdUFF, 1998.

FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo: Grupo Folha, 21. fev. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/02/temer-distribuiu-530-refugiados-venezuelanos-para-sp-e-am.shtml>. Acesso em: 24 fev. 2018.

FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo: Grupo Folha, 12. Set. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/09/o-estado-e-racista-mas-se-falo-isso-e-mimimi-diz-advogada-almemada-no-rio.shtml>. Acesso em 13 set. 2018.

FOUCHER, Michel. *Fronts et Frontières. Un tour du monde géopolitique*. Paris: Fayard, 1991.

FOUCHER, Michel. *Obsessão por Fronteiras*. São Paulo: Radical Livros, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

FURTADO, Huana da Silva. *Trabalho, Migração e Relações Sociais: A Presença de Imigrantes Brasileiros em Área de Mineração na Guiana Francesa*. Dissertação (mestrado) – Fundação Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. Macapá, 2015. Disponível em: <http://www2.unifap.br/ppgmdr/files/2011/07/Disserta%C3%A7%C3%A3o-mestrado-Huana-Definido.pdf>.

GALEANO, Eduardo. *501 Años de Cabeza Abajo*. In: *Lander, Edgardo (Org.): A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: <http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%A4ncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em 03 gev. 2018.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GLICK-SCHILLER, Nina; BASCH, L.; SZANTON-BLANC, C. *Towards a definition of transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, 1992.

GLISSANT, Edouard. *Traité du Tout-monde*. Poétique IV. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Le Discours antillais*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

GOES, Emanuelle Freitas. *Mulheres negras e brancas e os níveis de acesso aos serviços preventivos de saúde: uma análise sobre as desigualdades*. Saúde em Debate. Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 571-579, out/dez 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sdeb/v37n99/a04v37n99.pdf>. Acesso em 03 fev. 2018.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. Ed. Rio de Janeiro: LCT, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos; NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. *Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia Setecentista*. In: Gomes, Flávio dos Santos (Org.): *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, p.195-224.

GONZALEZ, Lélia. *A mulher negra na sociedade brasileira*. In: LUZ, M. (Org.) *O lugar da mulher*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GRANADA, Daniel; DETONI, Priscila Pavan. *Corpos fora do lugar: saúde e migração no caso de haitianos no sul do Brasil*. In: *Dinâmicas migratórias haitianas no Brasil: desafios e contribuições*. Temáticas - revista de pós-graduandos em ciências sociais da Unicamp. Nº 49/50, Ano 25, 2017. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/tematicas/article/view/3236>. Acesso em 20 set. 2018.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Raça e os estudos de relações raciais no Brasil*. *Novos Estudos CEBRAP* n.º 54, julho 1999 pp. 147-156. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/.../GUIMARAES%20-%20Raça%20e%20os%20estudos%20>. Acesso em 25 fev. 2018.

_____. *Como trabalhar com "raça" em sociologia*. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a08v29n1.pdf>. Acesso em 25 fev. 2018.

HALL, Stuart. *Thinking the diaspora: Home-thoughts from abroad*. *Small Axe*, v. 6, p. 1-18, 1999.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

HANCIAU, Núbia J. *Entre-lugar*. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.) *Conceitos de Literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HARRY-PERRY, Melissa. *Sister Citizen – Shame, Stereotypes and Black Women in America*. Yale University Press, 2013.

HIRATA, Helena . [et al.] (orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOOKS, bell. *Feminist theory: from marginto center*. Cambridge: South End Press Classics, 1984.

_____. *Vivendo de amor*. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE,

Evelyn C. (org). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Síntese dos Indicadores de 2009. Rio de Janeiro: IBGE; 2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2009/pnad_sintese_2009.pdf. Acesso em 24 set. 2018.

JAKOB, Alberto Augusto Eichman. *A Migração Internacional Na Amazônia Brasileira*. Informe Gepec, Toledo, v. 15, número especial, p. 422-442, 2011. Disponível em: <http://saber.unioeste.br/index.php/gepec/article/viewFile/6292/4802>. Acesso em 30 dez. 2018.

JARDIM, Denise. *Imigrantes ou Refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras*. Jundiá: Paco Editorial, 2017.

JOHNSON, Fleury. Brasil x Realidade. 21 jul. 2016. Disponível em: <https://fleuryjohnson.wordpress.com/2016/07/21/191/>. Acesso em 24 set. 2018.

JORDÃO, Roziane. *A mulher haitiana em Porto Velho, Rondônia: imigração e gênero*. Dissertação de Mestrado em Letras. História. Universidade Federal de Rondônia – UNIR (Brasil). 2017. Disponível em: <http://www.mestradoemletras.unir.br/uploads/91240077/Dissertacoes%20defendidas/Turma%202015/22.%20Roziane%20da%20Silva%20Jordao%20A%20mulher%20haitiana%20em%20Porto%20Velho%20RO%20-%20imigracao%20e%20genero.pdf>. Acesso em 31 jan. 2018.

JORNAL DO BRASIL. *CNIg prorroga concessão de visto humanitário aos haitianos*. 12/08/2015. Disponível em: <http://www.jb.com.br/pais/noticias/2015/08/12/cnig-prorroga-concessao-de-visto-humanitario-aos-haitianos/>. Acesso em: 13 jan, 2018.

JOSEPH, Handerson. *Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015. 429f. Tese (doutorado). Disponível em: <https://laemiceppac.files.wordpress.com/2015/06/tese-de-joseph-handerson.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2018.

_____. *A historicidade da (e)migração internacional haitiana. O Brasil como novo espaço migratório*. Periplos, GT Clacso – Migración Sur-Sur, 1 (1): 7-26, 2017. Disponível em: http://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/27585/19457. Acesso em: 24 fev. 2018.

_____. *Diáspora, refugiado, migrante: perspectiva etnográfica em mobilidade e transfronteira*. Revista Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 20, n. 2, 2017, p. 173-192. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/53071>. Acesso em 02 dez. 2018

_____. *As Relações de Gênero, de Classe e de Raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil*. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas. v. 9, n. 2, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/299374615_As_Relacoes_de_Genero_de_Classe_e_de_Raca_mulheres_migrantes_haitianas_na_Franca_e_no_Brasil. Acesso em 29 dez. 2018.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: UnrastVerlag. 2. Auflage, 2010. Disponível em: https://schwarzemilch.files.wordpress.com/2012/05/kilomba-grada_2010_plantation-memories.pdf. Acesso em 02 fev. 2018

_____. *Descolonizando o conhecimento*. Uma Palestra Performance de Grada Kilomba, 2016. Tradução: Jessica Oliveira. Disponível em: <http://docplayer.com.br/22573825-Descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra-performance-de-grada-kilomba.html>. Acesso em: 05 fev. 2018.

KNÖRR, Jacqueline; MEIER, Barbara. *Women and Migration. Anthropological perspectives*. Frankfurt/New York: campus Verlag/St. Martin's Press, 2000. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.2003.105.1.197/full>. Acesso em 24 fev. 2018.

KOIFMAN, Fabio. *Imigrante Ideal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

KOTAI, Caterina. *Política e Psicanálise*. O Estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LECHNER, Elsa. *Migração, Resiliência e Empoderamento: uma equação teórico-prática à luz da pesquisa biográfica*. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica, Salvador, v. 01, n. 02, p. 314-325, maio/ago. 2016. Disponível em: [file:///C:/Users/L%C3%ADvia%20Verena/Downloads/2672-7039-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/L%C3%ADvia%20Verena/Downloads/2672-7039-1-SM%20(1).pdf). Acesso em 03 fev. 2018.

LESSER, Jeffrey. *Invenção da Brasilidade: a identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. São Paulo: editora UNESP, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A sociedade como sistema de significação*. In: RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006, p. 9-49.

_____. *Raça e História. Raça e Ciência I*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970.

LIMA, Maria Roseane Corrêa Pinto. *Barbadianos Negros e Estrangeiros: Trabalho, racismo, identidade e memória em Belém no início do século XX*. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1369.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2018.

LIMA, Arieche Kitiane Silva; RODRIGUES, Francilene dos Santos. *Vozes da migração: relatos da guianenses em Roraima*. Textos & Debates; vol 2, nº 27, Ano 2015. Disponível em: <http://revista.ufr.br/index.php/textosedebates/article/view/3215>. Acesso em: 05 fev. 2018.

LOBATO, Sidney da Silva. *Obreiros do meio do mundo: trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944-1964)*. In: SEMANA DE HISTÓRIA DA UNIFAP, IX, 2013, Macapá-AP. Anais... Macapá: Unifap, 2014. p. 1-14. Disponível em: <http://www2.unifap.br/historia/files/2014/02/SIDNEYLOBATO.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2018.

LORENZO, Enrique Santamaría. Alteridade (Otridad). In: Dicionário crítico de migrações internacionais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.

LUNA, Verônica Xavier. *Escravos em Macapá: Africanos Redesenhando a Vila de São José 1840 – 1856*. João Pessoa: Sal da Terra, 2011.

LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1968.

MA NUNG, Emmanuel. *Le point de vue de l'autonomie dans l'étude des migrations internationales: "penser de l'intérieur" les phénomènes de mobilité*. Les mondes de la mobilité, Presses de l'Université de Rennes, 2009, p. 25-38. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01075325/document>. Acesso em 02 dez. 2018.

MACHADO, Igor José Renó. *Movimento e parentesco: sobre as especificidades dos deslocamentos*. Curitiba: Campos - Revista de Antropologia Social.n.15, 2014, p.27-42. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/campos.v15i2.46040>. Acesso em 02 jan. 2019

MARINUCCI, Roberto. *Feminization of migration?* In: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. [v. 15 n. 29 \(2007\)](#). Brasília: 2007.

_____. *As migrações "securitárias" no Mediterrâneo*. REMHU, Rev. Interdisciplinar da Mobilidade Humana. vol.25 n.51 Brasília Sept. /Dec. 2017.

MARTINS, Carmentilla das Chagas. *Relações Bilaterais Brasil/França: a nova perspectiva brasileira para a fronteira Amapá/Guiana Francesa no contexto global*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Brasília: UNB, 2008. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1840/1/2008_CarmentillaDasChagasMartins.pdf. Acesso em 03 fev. 2018.

MARTINS, José de Souza. *O tempo da fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2014.

MASSON, Sabine. *Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un context mondialisé*. Nouvelles Questions Féministes, 25 (3), 2006, p. 56-75. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2006-3-page-56.htm>. Acesso em: 31 jan. 2018.

MARTINS, Rosiane Ferreira. *Brasileiros em situação clandestina na Guiana Francesa: uma etnografia das relações e representações sociais entre migrantes*. Dissertação (Mestrado). – Belém: IFCH/UFPa, 2010. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4807>. Acesso em: 24 fev. 2018.

MASSEY, Douglas. *Worlds in Motion. Understanding International Migration at the End of the Millennium*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

MAY, Tim. *Pesquisa social. Questões, métodos e processos*. Porto Alegre, Artemed, 2001.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Portugal: Antígona, 2017.

McKENZIE, Roderick Duncan. *The neigh bourhood. A studyof local life in the city of Columbus, Ohio*, Chicago: University of Chicago Press, 1923.

MEMMI, Alberto. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

MESSARI, Nizar; NOGUEIRA, João Pontes. *Teoria das Relações Internacionais: correntes e debates*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOROKVÁSIC, Mirjana. *Birds of passage are also women*. International Migration Review, Vol. 18, No. 4, Special Issue: Women in Migration (Winter, 1984), p. 886-907. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/278824478_The_overview_birds_of_passage_are_a_iso_women. Acesso em: 30 jan. 2018.

MULLER, Maria Lúcia Rodrigues; SILVA, Áurea Gardeni da. *A experiência de estudantes africanos no Brasil*. Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 25, n. 45, p. 55-70, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/2283>. Acesso em 20 dez. 2018.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e Psicologia Feminista*. Salvador: Editora Devires, 2017.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP, 1998.

OLIVEIRA, Márcia Maria de. *Dinâmicas Migratórias na Amazônia Contemporânea*. Tese (doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, 2014. Disponível em: <https://tiagodiniz07.files.wordpress.com/2015/05/mc3a1rcia-maria-de-oliveira-tese-final.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2018.

OLWIG, Karen Fog. *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Network*. Duke University Press, 2007.

ORELLANA, Marjorie Faulstich. *Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration*. In: Social Problems, v. 48, n. 4, 2001, p. 572-591. Disponível em: <https://www.sesp.northwestern.edu/docs/publications/3445846804bd0e836e0552.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2018.

PACHECO, Ana Claudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PARK, Robert Ezra. *Human Migration and the Marginal Man*. American Journal of Sociology 33, 1928, p. 881-893.

PEREIRA, Deoclema Lobato. *O Candomblé no Amapá: imigração e hibridismo*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/4251/1/Dissertacao_CandombleAmapaHistoria.pdf. Acesso em 27 set. 2018.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Direitos humanos e hospitalidade. A proteção internacional para apátridas e refugiados*. São Paulo: Atlas, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Além das fronteiras*. In MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras culturais – Brasil, Uruguai, Argentina*. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2002, p. 35- 39.

PINTO, Manoel de Jesus de Souza. *A vida no limite: atividades ilegais, migração irregular e direitos humanos na fronteira entre o estado do Amapá e a Guiana Francesa*. Pracs: Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais, Unifap, nº 1, dez. 2008.

PIOVESAN, Flávia. O direito de asilo e a proteção internacional dos refugiados. In N. Araújo & G.A. Almeida, eds. *O Direito Internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2013.

PORTES, Alejandro. Convergências teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 69, Outubro, 2004, p.73-93. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/69/RCCS69-073-093-Alejandro%20Portes.pdf>. Acesso em 29 dez. 2018.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Buenos Aires: Colección Antologías. Consejo Americano de Ciencias Sociales, 2014, p. 285-327. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2018.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Natália (org.). *Saúde, Migração e Interculturalidade*. João Pessoa: EDUEPB, 2008.

RAVENSTEIN, Ernst Georg. *The laws of migration*. In: *Journal of the Statistical Society*. v. 48, n.2, 1889, p. 167-227.

REIS, Artur César Ferreira. *Território do Amapá: perfil histórico*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa acional, 1996.

RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO 2014. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento(PNUD). Disponível em: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2014_pt_web.pdf. Acesso em 24 set. 2018.

RELATÓRIO ICMPD – BRASIL MIGRAÇÕES TRANSFRONTEIRIÇAS. International Centre for Migration Policy Development (ICMPD). Disponível em: http://www.justica.gov.br/sua-protecao/trafico-de-pessoas/publicacoes/anexos-pesquisas/mtbrasil_act-1-3-1-4_relatorio_final.pdf. Acesso em: 02 fev. 2018. Acesso em 25 set. 2018.

RELATÓRIO DA CPI ASSASSINATO DE JOVENS 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/06/08/veja-a-integra-do-relatorio-da-cpi-do-assassinato-de-jovens>. Acesso em 25 set. 2018.

REYNALDO, Renata Guimarães. *O Fenômeno Global e o Impacto dos Movimentos Feministas*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2015.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo horizonte: Letramento, 2017a.

_____. *A lição de Angela Davis*. Carta Capital, 31 jul. 2017b. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/revista/963/a-licao-de-angela-davis>. Acesso em: 26 fev. 2018.

ROCHA, Elaine Pereira. *Adivinhe quem veio para o jantar?* Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/19585>. Acesso em: 01 fev. 2018.

ROCHA, Maria Célia Albino da. *A imigração haitiana no Brasil e efetivação dos Direitos Humanos*. 9ª Jornada de Pesquisa e Extensão do Curso de Direitos da FAMES, 2016. Disponível em: <http://fames.edu.br/jornada-de-direito/anais/9a-jornada-de-pesquisa-e-8a-jornada-em-extensao-do-curso-de-direito/artigos/o-direito-civil-no-seculo-xxi/e2-06.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2018.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará*. Belém: UFPA, 1971.

SAMPAIO, Patrícia M. (org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*. Belém: Açáí, 2011.

SANSONE, Lívio. *Pai preto, filho negro: trabalho, cor e diferenças de geração*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 29, p. 65-84, 1993.

SANTOS, Daniel dos. *Sobre os corpos (in)visíveis – ou sinais de masculinidades, estéticas, mitos e estereótipos sexuais do homem negro escravizado no Brasil Colonial e Imperial*. Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades. 04 a 06 de set. 2011. Salvador. Disponível em: <https://nugsexdiadorim.files.wordpress.com/2011/12/exercc3adcio-nc2ba-3-sobre-os-corpos-invisc3adveis-ou-sinais-de-masculinidades-estc3a9ticas-mitos-e-esterec3b3tipos-sexuais-do-homem-negro-escravizado-no-brasil-colonial-e-imperial.pdf>. Acesso em 13 set. 2018.

SANTOS, Emmanuel R. C. *Amazônia Setentrional Amapaense: do “mundo” das águas às florestas protegidas*. Tese (Doutorado em Geografia) -Programa de Pós Graduação em Geografia da FCT/UNESP, Presidente Prudente-SP, 2012. 252 p. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/101428/santos_erc_dr_prud.pdf?sequence=1. Acesso em 07 set. 2018.

SANTOS, Fernando Rodrigues dos. *História do Amapá*. Macapá: Editora Valcan LTDA, 1994.

SANTOS, Paula Gabriele Sena dos; PORTO, Jadson Luís Rebelo. *Novos usos da fronteira Amapá-Guiana Francesa: Expectativas de construção e ensaios de cooperação*. REVISTA GEONORTE, [S.l.], v. 4, n. 12, p. 1152-1168, jul. 2013. ISSN 2237-1419. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/revista-geonorte/article/view/1227>. Acesso em: 24 fev. 2018.

SARTORETTO, Laura Madrid. *Direito dos refugiados: do eurocentrismo às abordagens de terceiro mundo*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2018.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou Os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade da USP, 1998.

SCHMOLL, Camille. *Pratiques spatiales transnationales et stratégies de mobilité des commerçantes tunisiennes*. Revue européenne des migrations internationales. Femmes, genre, migration et mobilités, vol. 21, n.1, 2005. Disponível em: <https://journals.openedition.org/remi/2352>. Acesso em 28 dez. 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCOTT, Joan. *Gender: a use ful category of historical analysis*. In: _____, Gender and the Politics of History, New York: Columbia University Press, 1988, p. 28-52.

SEYFERTH, Giralda. *Os paradoxos da miscigenação: estudos afro-asiáticos*, 20, 1991, p. 65-186

_____. *Colonização, imigração e a questão racial no Brasil*. REVISTA USP, São Paulo, n.53, março/maio 2002a p. 117-149. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33192>. Acesso em: 25 fev. 2018.

_____. *O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre racismo*. In: Vários autores. Racismo no Brasil. São Paulo: Peirópolis: ABONG, 2002b, p. 17-45.

SILVA, Sidney Antonio. *Migrações na Pan Amazônia: fluxos, fronteiras e processos culturais*. São Paulo: Hucitec, 2012.

SILVA, José Maria da. *Amazônia em Contexto*. Curitiba: Editora CRV, 2016.

SILVA, Sidney. *Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1997.

SIMMEL, Georg. *O Estrangeiro*. In: MOARES FILHO, Evaristo de (Org.). Georg Simmel: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983, p. 182-188.

SIQUEIRA, Sueli. Projeto Migratório. In: Dicionário crítico de migrações internacionais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SOARES, Ana Paulina Aguiar. *Travessia: análise de uma situação de passagem, Oiapoque e Guiana Francesa*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1995. Disponível em: <http://bdpi.usp.br/single.php?id=000745014>. Acesso em: 24 fev. 2018.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro- As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STARK, Oded; BLOOM, David E. *The new economics of labour migration*. In: *American Economic Review*, vol. 75, 1985, p. 173-178.

TELLA, Marco Aurélio Paz. *Estigmas e desqualificação social dos negros em São Paulo e Lisboa*. Ponto-e-vírgula, 3, 2008, p. 152-169. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/viewFile/14249/10439>. Acesso em: 25 fev. 2018.

THEOPHILO, Rebecca Lucena. *Desigualdades raciais na atenção ao Pré-Natal e ao Parto no SUS: dados da Pesquisa de Satisfação da Rede Cegonha*. Universidade de Brasília, 2017. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/20970/1/2016_RebeccaLucenaTheophilo.pdf. Acesso 20 set. 2018.

THOMAS, William; ZNANIECKI, Florian. *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University of Illinois Press, 1918 (1ª ed.), 1984.

TICKNER, J. Ann. *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. Nova York: Columbia University Press, 1992.

TILLY, Charles. *Transplanted Networks*. In: YANS-Mc LAUGHLIN (ed.), *Virginia, Immigration Reconsidered*, NY, Oxford, Oxford University Press, 1990, p.79-95.

TÖLÖLYAN, Khachig. *Diáspora studies: past, present and promise*. IMI Working Paper Series, 2011a, n. 55, p.1-14.

TUAN, Y. F. *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: university of Minnesota Press. 1977.

ULLRICH, Daniella Regina; CARRION, Rosinha Machado. *A Cooperação brasileira na área da educação nos PALOPS no período de 2000-2012: Principais atores e projetos*. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/104974/000932169.pdf?sequence=1>. Acesso em 30 dez. 2018.

VASCONCELOS, Iana dos Santos; SANTOS, Sandro Martins de Almeida. *Refugiados em Roraima? Instituições, papéis e a competição pelas categorias*. In: BAENINGER, Rosana; SILVA, João Carlos Jarochinski (Org.). *Migrações Venezuelanas*. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/Unicamp, 2018. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/livros/mig_venezuelanas/migracoes_venezuelanas.pdf. Acesso em 30 dez. 2018.

VAUSE, Sophie; TOMA, Sorana. *Peut-on parler de féminisation des flux migratoires du Sénégal et de la République démocratique du Congo?* Population-E, 70 (1), p. 41-67, 2015. Disponível em: <https://www.ined.fr/fichier/rte/41/Population%202015/PopF1-2015-VauseEtAl-article.pdf>. Acesso em 02 dez. 2018.

VELDE, Martin; NAERSSSEN, Ton. *People, borders and trajectories: a model to approach migration in theen larged European Union*. In: NAERSSSEN, Tom; VELDE, Martin. *Migration in a new Europe: people, borders and trajectories*. Rome: Societ à Geografica Italiana, 2007, p. 145-154. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-4762.2010.00974.x/abstract>. Acesso em: 03 fev. 2018.

VIANA, F. J de Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1932.

VIDEIRA, Piedade Lino. *Batuques, Folias e Ladainhas: a cultura do Quilombo do Cria-ú em Macapá e sua Educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

VIOTTI, Paul R.; KAUPPI, Mark V. *International relations theory*. New York: Longman, 2009.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2016*. Disponível em: https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf. Acesso em 14 set. 2018.

WALKER, Alice. *In Search of Our Mothers Garden*. San Diego: Harcourt, 1982.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA, Mozart Linhares. *A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo*. *Análise Social*, 227, liii (2.º), p. 308-330, 2018. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/n227a03.pdf>. Acesso em 15 dez. 2018.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO DE VOZ

Eu, _____, depois de entender os riscos e benefícios que a pesquisa intitulada “Interseccionalidade e Fronteira: mulheres negras migrantes na Amazônia Franco-Amapaense” poderá trazer e, entender especialmente os métodos que serão usados para a coleta de dados, assim como, estar ciente da necessidade da gravação de minha entrevista, AUTORIZO, por meio deste termo, a pesquisadora Lívia Verena Cunha do Rosário, discente do Programa de Pós-graduação em Estudos de Fronteira da Universidade Federal do Amapá (PPGEF/UNIFAP) a realizar a gravação de minha entrevista sem custos financeiros a nenhuma parte. Esta AUTORIZAÇÃO foi concedida mediante o compromisso da pesquisadora acima citada em garantir-me os seguintes direitos:

1. poderei ler a transcrição de minha gravação;
2. os dados coletados serão usados exclusivamente para gerar informações para a pesquisa aqui relatada e outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas científicas, congressos, jornais etc;
3. minha identificação não será revelada em nenhuma das vias de publicação das informações geradas;
4. qualquer outra forma de utilização dessas informações somente poderá ser feita mediante minha autorização;
5. os dados coletados serão guardados por 5 anos, sob a responsabilidade da pesquisadora e após esse período, serão destruídos e,
6. serei livre para interromper minha participação na pesquisa a qualquer momento e/ou solicitar a posse da gravação e transcrição de minha entrevista.

Macapá-AP, ____ de _____ de 2018.

Participante da pesquisa

Pesquisadora responsável



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)
(Resolução 466/2012 CNS/CONEP)**

O Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar do projeto de pesquisa intitulado “Interseccionalidade e Fronteira: mulheres negras migrantes na Amazônia Franco-Amapaense”. O objetivo deste trabalho é investigar a intersecção mulher-negra-migrante em situações de fronteira na Amazônia Franco-Amapaense e analisar as trajetórias de vida de sete mulheres migrantes, contribuindo para capturar as consequências estruturais e dinâmicas de opressões como machismo, racismo e xenofobia. Para realizar o estudo será necessário que o(a) Sr.(a) se disponibilize a participar de entrevistas previamente agendadas a sua conveniência. Para a instituição e para sociedade, esta pesquisa servirá como parâmetro para avaliar a intersecção de identidades sociais e sistemas relacionados de opressão, dominação ou discriminação envolvendo mulheres negras migrantes no Amapá. Os riscos da sua participação nesta pesquisa são eventuais questionamentos constrangedores nas entrevistas, em virtude das informações coletadas serem utilizadas unicamente com fins científicos, sendo garantidos o total sigilo e confidencialidade, através da assinatura deste termo, o qual o(a) Sr.(a) receberá uma cópia.

Os benefícios da pesquisa são a exposição das problemáticas migratórias na região.

O(a) Sr.(a) terá o direito e a liberdade de negar-se a participar desta pesquisa total ou parcialmente ou dela retirar-se a qualquer momento, sem que isto lhe traga qualquer prejuízo com relação ao seu atendimento nesta instituição, de acordo com a Resolução CNS nº466/12 e complementares.

Para qualquer esclarecimento no decorrer da sua participação, estarei disponível através dos telefones: (96)98117-3683. O senhor (a) também poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Amapá Rodovia JK, s/n – Bairro Marco Zero do Equador - Macapá/AP, para obter informações sobre esta pesquisa e/ou sobre a sua participação, através dos telefones 4009- 2804, 4009- 2805. Desde já agradecemos!

Eu _____ (nome por extenso) declaro que após ter sido esclarecido (a) pela pesquisadora, lido o presente termo, e entendido tudo o que me foi explicado, concordo em participar da Pesquisa intitulada “Interseccionalidade e Fronteira: mulheres negras mirantes na Amazônia Franco-Amapaense”.

Macapá, ____ de _____ de 20__.

LÍVIA VERENA CUNHA DO ROSÁRIO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
Cel: (96) 98117-3683
E-mail:liviaverenac@gmail.com

Assinatura da entrevistada