

E mulher, ainda mais preta, pode brincar?

Entre a história e a sociologia para
pensar a construção da mulher negra amazônida

*Adan Renê Pereira da Silva*¹
*Josivaldo Bentes Lima Júnior*²
*José Gil Vicente*³
Universidade Federal do Amazonas

Resumo: O artigo objetiva, por meio de notícia encontrada em 1913, pensar nas construções das mulheridades amazônicas negras, em um passeio feito entre a História e a Sociologia, com ênfase na participação dessas mulheres em festividades. A metodologia foi a análise qualitativa, enfocando notícias e relatos com revisão bibliográfica sobre o período em análise. Como principais resultados estão a invisibilidade do tema na Amazônia brasileira, o que prejudica o debate sério sobre interseccionalidade dentro das especificidades dessa territorialidade. Conclui-se pela necessidade de mais pesquisas locais, pensando um Brasil marcado pelas desigualdades, pelo colonialismo, pelo racismo e pelo patriarcado ao longo do tempo.

Palavras-chave: racismo; mulheres negras; Amazônia.

¹ Pós-Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGS/UFAM). Doutor em Educação e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) e da Faculdade de Educação - UFAM.

² Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (PPGH/UFAM). Professor da Secretaria Estadual de Educação do Amazonas (SEDUC-AM)

³ Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e do Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas. Tutor da pesquisa em andamento pelo PPGS.

And woman, even black, can play? **Between history and sociology to think about the construction of black amazonian women**

Abstract: Using news found in 1913, this article explores the construction of Black Amazonian womanhood, bridging the gap between history and sociology, with an emphasis on these women's participation in festivities. The methodology used was qualitative analysis, focusing on news reports and reports, along with a bibliographic review of the period under analysis. The main findings highlight the invisibility of the topic in the Brazilian Amazon, which hinders serious debate on intersectionality within the specificities of this territory. The conclusion is that more local research is needed, reflecting on a Brazil marked by inequality, colonialism, racism, and patriarchy over time.

Keywords: racism; black women; Amazon.

¿Y la mujer, incluso la negra, puede jugar? **Entre historia y sociología para pensar la construcción de las mujeres negras amazónicas**

Resumen: A partir de noticias de 1913, este artículo explora la construcción de la feminidad amazónica negra, conectando la historia con la sociología, con énfasis en su participación en festividades. La metodología empleada fue el análisis cualitativo, con énfasis en noticias y reportajes, junto con una revisión bibliográfica del período analizado. Los principales hallazgos destacan la invisibilidad del tema en la Amazonía brasileña, lo que dificulta un debate serio sobre la interseccionalidad dentro de las especificidades de este territorio. La conclusión es que se necesita más investigación local que reflexione sobre un Brasil marcado por la desigualdad, el colonialismo, el racismo y el patriarcado a lo largo del tiempo.

Palabras clave: racismo; mujeres negras; Amazonas.

O *Chicote*, um dos jornais mais expressivos do período dos idos de 1900, era um periódico que se via como defensor da moral e circulou por Manaus no início do século XX. Tecia duras críticas, ácidas, era debochado e escarecedor: “com suas colunas diárias ou semanais intituladas “Nas Zonas”, “Objetos Imprestáveis”, “O Pau”, eles geravam [junto de outros jornais do mesmo gênero] um misto de curiosidade e repulsa na sociedade” (RODRIGUES, 2014: 109).

Em 1913, O jornal *O Chicote* (20/09/1913, p. 3), em uma matéria intitulada “Cara preta virou bode”, diz que “Benedicta cara preta virou bode porque todos os dias quer viver dansando e pulando”. O redator do periódico menciona que, “sábado passado foi aquela garupa, um bumba-meu-boi de chupeta; sarachótava por ali, ratuinas de toda escala e de toda zona, a famfarrar das trombetas desafinadas”. Vale ressaltar o “pesado” significado de “ratuína”, que significa “prostituta” – em demérito da profissão –, ou seja, um atributo dado a mulheres, incluindo negras. A racialização é significada em tom de deboche do jornal. Deboche este que era marca d’*O Chicote*: “Benedicta cara preta”.

Como se antevê, o jornal deixa evidente a presença de mulheres se divertindo em uma das festas, as quais, provavelmente, eram negras como as demais organizadoras do evento. A leitura de classe realizada evidencia os interesses do periódico em estigmatizar os frequentadores e as frequentadoras de práticas festivas, muitas vezes consideradas como “selvagens”, tais como bumba meu boi, pagode, capoeira e samba.

Vale lembrar que as festas populares das primeiras décadas do século XX em Manaus, como os sambas, os cordões juninos de pássaro e de bois, estavam sob vigilância policial, em uma postura repressiva, como ilustram os Códigos de Posturas Municipais de Manaus da época, às festividades das classes trabalhadoras. Em algumas ocasiões, os jornais manauaras deixaram explícitas suas ideologias sobre as diversões de mulheres e de homens de classes sociais empobrecidas. Esse modo de repressão das classes trabalhadoras, em suas intersecções entre raça e classe, foi naturalizado pelos periódicos e reforçado cotidianamente por eles. Todavia, essas pessoas buscaram caminhos para ampliar seus espaços de socialidade em diversos lugares da cidade, particularmente naqueles considerados de difícil acesso, por vezes, denominados “suburbanos”.

Com base nesse contexto é importante perguntar: como foram construídos socialmente estereótipos sobre as mulheres negras amazônidas? (Este modo de fazer a pergunta soa violento, mas lembramos que o Brasil foi construído sobre a vida de indígenas, negros e negras, sendo essas pessoas “coisificadas”, em uma história escrita pelo colonizador).

A notícia citada foi o motor que levou à escrita desse texto. Por meio dessa descoberta na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, dos idos de 1910, objetivou-se aqui, por meio de um *insight*, pensar nas construções das mulheridades amazônicas negras (NASCIMENTO, 2021) – “mulheridades” é uma expressão do transfeminismo, que reconhece as múltiplas formas de “ser mulher”, ou seja, sempre no plural -, em um passeio feito entre a história (por meio de narrativas como essa do jornal) e a sociologia. O uso de fontes primárias jornalísticas foi complementado por revisão bibliográfica, em que se procurou trazer clássicos dos estudos raciais, especialmente mulheres negras.

O estudo se justifica pela precariedade de pesquisas sobre a temática negra na Amazônia, especialmente acerca das mulheres (SAMPAIO, 2011). Em obra atualizada, em 2020 (em que assina com outro sobrenome, Alves-Melo), a pesquisadora segue com a mesma constatação: são poucas as pesquisas neste eixo. Os estudos das interseccionalidades, que vêm ganhando força, ajudaram a visualizar a classe trabalhadora atravessada por variadas opressões, que não competem entre si (ou seja, não se trata de uma “hierarquia de opressões”), mas se lo-cupletam, posicionando os sujeitos sociais de acordo com o modo em que se “cru-zam”. Neste sentido, uma mulher negra precisa lidar com o racismo, mas também com a misoginia. Se for lésbica, ainda a título de exemplo, junte-se a essas opres-sões a lesbofobia. Se for pobre, a pobreza.

Neste texto, priorizamos destacar o aparecimento de mulheres negras em fes-tas populares, uma vez que os jornais da época pareciam ter ainda mais vigor em perseguir aquelas que ousavam festejar. Também se entende que estudos como esses são importantes na medida em que valorizam as produções de conhecimen-tos amazônicos, que muitas vezes são tidos como “locais”, “regionais”:

Nós, amazônidas, nortistas em geral, estamos sempre vendo obras do Sudeste e do Sul brasileiro ganharem prestígio no ambiente acadêmico. Contudo, nós, cientistas, pes-quisadoras e pesquisadores dessa parte do país, seguimos invisibilizados ou, no má-ximo, considerados “regionais”. Queremos ser notados em todo esse vasto território com o respeito que nos é devido: nossas formas de produzir conhecimento não são apenas “epistemes locais”. São produções científicas do mais alto gabarito (SILVA, TE-NÓRIO e LIMA JÚNIOR, 2023: 11, grifos no original).

Logo, na perspectiva de Grada Kilomba (2018), junto das mulheres negras, queremos romper com a máscara colonial que até hoje tenta nos silenciar, tenta tirar de nós o alimento de epistemologias afrocentradas, mas que se esqueceu da força de nossas vozes e de que as máscaras possuem furos.

Um adendo se faz preciso. Partimos dessa notícia como um elemento para refletir sociologicamente sobre a construção social de mulheres negras, mas não foram os jornais nossa fonte por excelência. Notícias como essas ajudaram no sentido de realizar o estudo sobre a construção da subalternização de mulheres na Amazônia brasileira. Por isso, o uso de autoras negras e autores negros foi im-portante para uma adequada discussão teórica do assunto, o qual, como explici-tado, esboçou uma análise via interseccionalidades.

Procurou-se fazer um debate qualitativo sobre essa construção, sem esquecer os locais sociais dos sujeitos, de modo a trazermos, para o tempo presente, como a sociedade brasileira segue produzindo racismos e outras violências contra mu-lheres e tentando mantê-las em locais subalternizados, por meios dos tentáculos desse racismo, principalmente as negras. Ao passo que se ressalta novamente a importância da pesquisa, justifica-se metodologicamente que ela tenha se feito em vieses qualitativos de análise crítica, por meio da produção teórica dessas au-toras e autores, marcados por perspectivas decoloniais e de uma sociologia entre-laçada com o feminismo negro.

Festas em Manaus nos idos de 1910: presença negra feminina no Amazonas

Para ensaiar ou sair nas ruas de Manaus com cordões recreativos (carnava-lescos, juninos e pastoris) era necessária a autorização do Chefe da Polícia. O dono ou a dona do cordão enviava um requerimento, com informações sobre os/as brincantes, efetuava o pagamento e se comprometia a manter a ordem. Não

exclusivamente do Amazonas, a polícia era a instituição responsável para autorizar ou não as brincadeiras, conforme observaram Carolina Martins (2020), sobre os Bumbas do Maranhão, e Leonardo Pereira (2020), a respeito dos clubes negros cariocas.

Conforme Eric Brasil (2016), o aumento de associações carnavalescas cariocas, licenciadas na década de 1910, explica-se pelo fato de que os diretores compreenderam a necessidade de usar a lei em seu favor. Em Manaus, os requerimentos também ganharam intensidade nesse mesmo período, os quais serviam para “situar” socialmente os espaços que as pessoas podiam ocupar quando despachadas favoravelmente. Isto é, embora a licença fosse deferida, um boi (abreviação de boi-bumbá ou de bumba meu boi) ou um pássaro (festejo em que um pássaro morre e ressuscita, brincadeira bastante comum no Norte) só poderia fazê-lo em lugar definido pela polícia (LIMA JÚNIOR, 2023). Dessa maneira delimitava-se não apenas o significado cultural do “boi-pássaro-artefato”, mas também os sujeitos que a ele se agrupam.

Não se pode esquecer que o Grão-Pará foi alvo da Cabanagem, uma das únicas rebeliões em que o povo chegou de fato à tomada do poder. Essa memória deve ter permanecido como ameaça às elites econômicas brasileiras, especialmente quando se pensa nas pessoas racializadas negativamente, protagonistas nessa revolta do período de 1835 a 1840. Souza (2019) avalia a Cabanagem como um modo amazônida de resistir, uma maneira de enfrentar o que ele nomina como “voracidade” dos projetos das elites brasileiras e locais, fruto de séculos de menosprezo, injustiças e abandonos: “ainda hoje, as populações do Alto Solimões, quando viajam para a cidade de Manaus, dizem que vão para o Brasil. No fundo, não se consideram brasileiros” (SOUZA, 2019: 226).

Como leciona Clóvis Moura (1981), o que assustou os brancos colonizadores foi o que os negros estavam ensinando por meio de suas revoltas: um outro tipo de sociabilidade, aos moldes africanos, longe do colonialismo e da exploração desenfreada. Eles e elas estavam ensinando o valor da liberdade e que estavam dispostos a “jogar o jogo branco”, se preciso fosse:

Suas armas eram de duas espécies: usavam as que já conheciam os povos africanos e também as armas de fogo. No Quilombo do Palmares além das armas típicas dos africanos – arcos, flechas, lanças etc – os escravos da República negra alagoana já manejavam com perícia as de fogo. Nas diversas investidas contra o reduto dos ex-escravos, as armas de fogo dos negros imporão derrotas aos colonizadores que desejavam esmagá-los. (MOURA, 1981: 241)

As experiências de negros e negras diante das leis que organizavam a cidade e impuseram a licença policial para as festas se realizarem mostram que o deferimento delas possibilitou a institucionalização dos cordões festivos e casas de festas, ou seja, o seu reconhecimento social e jurídico; ao mesmo tempo, evidenciou brechas nas leis, especificamente no que se refere ao Regulamento de Theatros, Casas de Diversões e Divertimentos Públicos, instituído em 1925.

Conforme explícito no Regulamento, “nenhuma casa de espectáculo ou diversão pública poderá funcionar sem licença da autoridade policial”, cuja concessão era determinada “pelo Chefe da Polícia, e nos outros municípios do Estado, pelos respectivos delegados de polícia” (REGULAMENTO, 1925: 5), após verificar a idoneidade do organizador do evento e dos membros da diretoria, o pagamento das taxas e a assinatura do compromisso de responsabilidade, entre outros.

Desse modo, ao usarem a lei a seu favor, os diretores dos grupos recreativos almejavam se defender de eventuais perseguições policiais. Afinal, eram diversos os obstáculos impostos aos divertimentos pela classe dominante naqueles anos

da *Belle Époque* manauara pela burguesia – um sistema político, jurídico e social que insistia em aniquilar práticas culturais de populações subalternizadas, como negros, negras e indígenas.

Ensina Gonzalez (2022) que, a longo prazo, o que se almeja com a privação de espaços de socialização e de liberdade, é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. A justificativa do grupo dominante é a pretensa ordem e segurança social, o que se atrela ao que acima foi dito sobre a Cabanagem. Populações subalternizadas eram (e são) tidas como perigosas para as elites.

Entre o fim do século XIX e início do XX, com o auge da economia da borracha na Amazônia e a conseqüente chegada de trabalhadores na região, sobretudo, nordestinos, o que se viu foi uma dura realidade de exclusão social, pobreza e miséria para aqueles/as trabalhadores e trabalhadoras da cidade. Some-se a isso o fato de que práticas culturais associadas a pessoas negras e indígenas eram entendidas como atrasadas, portanto, combatidas, pois, “civilização e progresso, termos privilegiados à época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas de modelos universais” (SCHWARCZ, 1993: 75).

Fundamentada a partir de 1880, as teorias raciais ganham força nesse momento – o darwinismo social – inferiorizando o negro e condenando o cruzamento entre as raças. Em defesa da separação entre culturas, as ideias políticas de submissão ou eliminação das raças – a eugenia – via de forma pessimista a miscigenação, pois seria sinônimo de degeneração racial e social. No Brasil, com o advento da República, ainda que as chances de articulação políticas entre trabalhadores enfrentassem obstáculos para a sua concretização, houve, contudo, formas idealizadas pelas trabalhadoras e trabalhadores que buscavam romper essas barreiras, de modo que compartilhavam suas esperanças e aflições: os clubes recreativos, por exemplo (PEREIRA, 2020).

Em Manaus perspectivas semelhantes vão ser observadas, isto é, as experiências das pessoas negras e pobres evidenciam que não se tratava de uma dominação inexorável. Ainda que muitas vezes marginalizadas, estigmatizadas, elas se organizavam em torno de batuques, sambas, capoeiras, cordões carnavalescos, cordões juninos e pastorinhas, denotando as relações sociais da população negra no Amazonas, nas quais afirmavam suas próprias formas de luta em meio às redes de controle senhorial (LIMA JÚNIOR, 2022; 2023).

Como pontuou Eurípedes Funes (2020: 32), “se a estratégia é o campo construído pelo dominador, impondo limites aos dominados, a tática, por sua vez, envolve os movimentos desenvolvidos pelos dominados para sobreviver no terreno do dominador”. Neste sentido, o que se pode vislumbrar é que a resistência assume várias formas e se expressa no cotidiano (CERTEAU, 1998), como táticas de luta política ao constatar que os/as negros/as se utilizaram das brechas da lei para abrir à força as portas fechadas à cidadania durante o processo dito civilizatório que afetou diretamente os grupos menos abastados financeiramente e racializados negativamente.

Naqueles anos de 1910, poucas décadas separavam a abolição e modos de viver e festejar dos negros e negras empobrecidos/as de Manaus. Com efeito, as desigualdades sociais decorrentes da negação da qualificação profissional do negro e a condenação das suas práticas culturais devem ser vistas como uma forma social escravista (SODRÉ, 2023).

Neste diapasão, há outro elemento importante em cena: a presença negra na Amazônia. De acordo com Patrícia Alves-Melo (2020: 249) há “uma história da construção de um silêncio” inquestionável sobre a presença negra “na historiografia produzida no (e sobre) o Amazonas”. A historiadora menciona que a invisibilidade do povo negro na Amazônia é marcada pelo estranhamento que existe a respeito da escravização negra no Amazonas, cristalizado por conta de uma dominação de corpos supostamente modesta e limitada para a economia regional entre os séculos XVII e XVIII. Sobre mulheres negras, estudos começam a ser produzidos sobre o tema, como o de Silva (2023), que analisa as imagens de mulheridades afrodiáspóricas em contexto festivo.

Foram muitos escravizados e escravizadas que chegaram na Amazônia. As estatísticas do tráfico negreiro trazidas por Vicente Salles (1988) conduzem à Companhia Geral de Comércio que, entre 1755 e 1816, trouxe ao Pará e Maranhão 34.953 “peças” de escravizados/as, provenientes de Guiné, Angola, Costa da Mina, Congo e outras nações africanas a bordo dos tumbeiros que paravam em Belém do Pará e São Luís do Maranhão. Não à toa, insistirmos nas f(r)estas neste trabalho para debatermos mulheres negras, uma vez que há resistência nas socialidades por meio de diversos folguedos, como constata os “viajantes”, tanto no Amazonas, quanto no Pará.

Em relação à presença de negras e negros na Amazônia, em Leal (2008), temos a citação de Murilo Menezes, estudioso que contará em minúcias a vivência do espraiamento desta população por Belém, com a chegada oriunda do período áureo da borracha. Destacamos que:

Eram negros por toda parte, vendedoras de tacacá, amassadeiras de açaí, lavadeiras, doceiras, cozinheiras, pedreiros, pintores, artesãos de toda a espécie. E quando em gala, gostavam imenso do traje branco; os homens de brim “H.J.”, engomado, duro como cartolina; e as mulheres, com saias de roda, imitando a crinoline. Estas, então, usavam ouro em profusão: cordões, medalhas, broches, brincos, anéis... Traziam sempre sandálias de salto alto, e andavam nas pontas dos pés. Usavam penteados altos cheios de cheiros excitantes, e tratavam-se por “Nhá Fulana”, “Nhá Sicrana”... Enchiam os bairros do Ladrão, Umarizal, Jurunas... Os seus divertimentos eram os bumbás, os cordões de marujos, os batuques. (LEAL, 2008: 40)

Neste mesmo sentido, de acordo com Costa (2022), em relação ao Pará, bumbás, sambas e batuques eram apresentados pela imprensa como casos de polícia e expressões da imoralidade e degeneração dos negros. Isto tornava-se justificado, em relação ao período de 1888 a 1908, pelas teorias da raça que afirmavam a inferioridade física e intelectual do negro e do mestiço, além de as manifestações culturais dessas populações estarem associadas também à capoeira e à religião, vistas como “incivilizadas”. Prevaleciam ideais como o de progresso e da europeização da sociedade nortista, em um país recém-saído do trabalho escravo e forjado na hierarquia social institucionalizada pela monarquia, como objetivos de uma burguesia que desejava obcecadamente o branqueamento da população.

A citação acima indica modos de relatar essas mulheres negras presentes na região, não somente do Amazonas, mas na Amazônia como um todo. Vejamos o registro do prosador e ensaísta João Affonso do Nascimento, em 1916, presente em Benchimol (2009):

Contou o Pará de outros tempos, entre as figuras regionais inconfundíveis, a mulata. Cozinheira ou costureira, amassadeira de açaí ou vendedora de tacacá, ama-seca ou criada de servir, de que jamais se afastava. Em geral bonita, feições de mestiça, robusta, elegante, amando os asseios e perfumes fortes, feitos de raízes e ervas nacionais, a pri-prioca, o cipó-catinga, a mucura-caá, ela usava corpete decotado, de mangas curtas e tufadas, saia pelos tornozelos, toda em roda da mesma altura, de folho na beira; as

mesmas chinelinhas de luxo que já vimos calçando, pró-fórmula, a negrinha do Maranhão. O cabelo, ondulado e fofo, repartia-se em duas trunfas, e de cada lado, encaixados no alto de cada orelha, dois grandes ramalhetes de rescendentes jasmims; colar de ouro com medalha na frente, e, nas costas, sobre o cangote, para afugentar feitiços e maus-olhados, enormes figas de azeviche. Posto negligentemente sobre os ombros, à guisa de xale, um laço de seda, de cores vivas; nos braços roliços, pulseiras de contas de coral; anéis em quase todos os dedos. O braço esquerdo enfia na asa da cestinha das compras; a mão direita empunha a infalível sombrinha, que tanto serve para o sol como a chuva, de dia como de noite, forrada de tafetá furta-cores com barra em flores estampadas. (BENCHIMOL, 2009: 149)

Em comum, esses relatos da presença feminina negra trazem a interpretação de homens sobre elas. Elas não falam. São como adultas infantis, no sentido etimológico de *infans*, “aquele que não pode falar”. Os relatos também são descritivos, como se essas mulheres fossem “coisas”. Junte-se à discussão a figura da mulher negra como ligada ao trabalho e “sedutora”. Termos como “excitante”, “bonita”, “robusta”, “elegante”, “cheia de joias” e “cheirosas” dão a tônica de como os homens que as narram as compreendem: como objetos, afinal, “coisas” são descritas e, além de objetificadas, as mulheres tornam-se alvo do desejo sexual masculino, do qual se pode dispor porque, “nas entrelinhas”, elas *provocaram* com seus perfumes, enfeites e beleza. Retratos de uma longínqua cultura do estupro e da objetificação sexual da mulher negra. Além disso, com precisão, Collins (2016) constata que:

Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo masculino-branco. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos. (COLLINS, 2016: 105)

Nesse sentido, um papel importante é o de nomear as opressões. Como explicita Ribeiro (2019), as mulheres negras há tempos vêm insistindo nessa realidade aprendida na interseccionalidade. Se as opressões não são nomeadas, as realidades não aparecem e melhorias não se tornam possíveis: “a insistência em falar de mulheres como universais, não marcando as diferenças existentes, faz com que somente parte desse ser mulher seja visto” (RIBEIRO, 2019: 41) – quando é visto. É o que se pretende neste texto: nomear as opressões construídas historicamente sobre mulheres negras amazônidas.

Na tentativa de nomear, é preciso lembrar o protagonismo de Lélia Gonzalez (1979). Os relatos aqui descritos evidenciam o que ela defende. Para a pensadora das amefricanidades, a história reservou à mulher negra o papel de “doméstica” e de “mulata”: “o termo mulata implica a forma mais sofisticada de reificação; ela é nomeada ‘produto de exportação’, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos nacionais burgueses” (GONZALEZ, 1979: 21). Sobre o tema, grave é a denúncia de Abdias Nascimento (2019):

Em outras palavras, a degradação moral e humana da mulher negra constituiu a fortaleza defensora da honra e das virtudes da senhora branca na sociedade brasileira. Em socorro da mulher africana não apareceu ninguém, nenhuma voz clamou aos céus contra tanta impiedade. Nem os jesuítas, que tanto defendiam as índias, levantaram sua voz, na época poderosa, em favor das escravas. Os sacerdotes católicos se associaram não apenas aos negócios da exploração do trabalho escravo, mas foram também ativos no assalto sexual à mulher negra [...] (NASCIMENTO, 2019: 268).

Não se pode deixar de notar a diferença de tratamento que Abdias do Nascimento dá ao tema de suas companheiras de cor, notadamente diferente de quem só vê na mulher negra um objeto de estímulo sexual, como exemplificaram as

descrições acima desde o início do Jornal *O Chicote*. Em comparação ao redator, vemos que Abdias já denuncia o que mais tarde Cida Bento denominaria de “pacto narcísico da branquitude”. Perceba-se que, na citação de Nascimento, ele aponta como a mulher negra servia para satisfazer desejos de homens brancos e defender a “honra e virtudes da senhora branca”. Ou seja, oprimida por aspectos de gênero (por serem mulheres), de raça (por serem negras) e de classe (por serem empobrecidas pela escravização em uma sociedade colonial e colonizante). A interseccionalidade posta em prática como instrumento de análise, frisa-se.

Bento (2022) explica que esses pactos narcísicos contam com a cumplicidade silenciosa dos brancos que não se reconhecem como parte das desigualdades raciais e não se associam à história branca colonial do país e ao racismo. Essa ausência de compromisso moral e o distanciamento psicológico em relação a populações subalternizadas são partes desse pacto. O grupo negro é visto como perdedor e responsabilizado por um longo processo genocida e escravocrata, hoje, retoolimentado pelo capitalismo:

Sempre os entendi [os pactos narcísicos da branquitude] como acordos tácitos, como pactos não verbalizados, não formalizados. Pactos feitos para se manter em situação de privilégio, higienizados da usurpação que os constituiu. E que se estruturam nas relações de dominação que pode ser de classe, de gênero, de raça, de etnia e de identidade de gênero, entre outras (BENTO, 2022: 120).

As palavras de Cida Bento (2022) incentivam-nos a, junto de intelectuais negras, insistir na importância da interseccionalidade para analisar a construção histórica da mulher negra e da mulher negra amazônica. Neste mesmo caminho, Davis (2018), ao corroborar com todo o referencial aqui trazido, no qual se consolida a imagem de mulheres negras associadas à subalternização, à subserviência e à hipersexualização, dirá que uma resposta é a movimentação das mulheres, pois, para Angela, quando as mulheres negras se movem, toda a estrutura social e política se movimenta na sociedade. A interseccionalidade seria essa resposta estrutural política e intelectual à dinâmica de violência, da supremacia branca, do patriarcado, do poder do Estado, dos mercados capitalistas, de políticas imperiais e serviria para combater o individualismo na luta contra opressão e reconhecimento da potência da agência individual como parte de uma comunidade de luta sempre em expansão.

Braga (2002) enfatiza que, em descrições sobre o boi-bumbá ou bumba meu boi realizadas a partir da segunda metade do século passado, pode-se identificar a continuidade dos elementos estruturais caracterizadores do batuque, correspondentes à música, ao canto e à dança, cujo conjunto sugere um folguedo ou divertimento de negros e mestiços. Ele nos traz o ano de 1859 como outro ponto interessante para reflexão, quando o médico alemão Robert Avé-Lallemant, em viagem de estudos pelo Rio Amazonas, observou em Manaus, no ano de 1852, o envolvimento da população com os festejos de São João, São Pedro e São Paulo, em fins de junho. Havia lavadeiras participando do bumbá manauara, o que Braga (2002) infere atestar de fato a presença negra e mestiça no folguedo, uma vez que estas mulheres se constituíam de escravizadas negras e mamelucas.

Em vista disso, para finalizar esse tópico, ressaltamos que o Amazonas e a Amazônia possuíam e possuem um expressivo contingente negro em suas terras. Entre este contingente há mulheres que, entre a luta e a dor, também querem brincar. Não à toa, no boi-bumbá, a negra Catirina é protagonista, todo o auto do boi gira em torno de seu desejo de comer a língua do bumbá preferido do homem branco. Seu companheiro mata o bicho e a subversão se instala. O lixo falou numa boa, como queria Lélia Gonzalez (2022).

Ainda em termos de reflexões finais sobre esse tópico, pode-se notar que o exame da literatura sobre danças e andanças de negros e negras na Amazônia e no Amazonas, em especial na primeira metade do século XIX, é marcado por vários protagonismos negros, com muitas festas tornando-se valiosas em espaços públicos (BRAGA, 2011). Ainda para Braga (2011), em que pese a visão racista de viajantes cronistas produtores de relatos do período, considerando negativamente as reuniões festivas de negros e negras como barulho, tumulto de toda ordem, beberagens, ainda assim se identificam manifestações próprias e características de negros e negras em meio a população local das cidades. Portanto, sim, pode a mulher negra brincar, ainda que o jornal *O Chicote* não queira.

Na luta, as mulheres fazem boi-bumbá. E quem pode calar a força de nossas ancestrais?

Para Maria Luiza Pinheiro (2015: 56), “a modernidade manauara apresentava em seu bojo, de forma marcante, a exclusão social”. A historiadora refere-se àquele período improvisado para a urbe, baseado nos interesses capitalistas e desconsiderando os grupos sociais historicamente excluídos: negros, negras, indígenas, mestiços e pobres. A nova ordem social marcava a cidade da borracha e ganhava contornos mais amplos. Os meios de comunicação e os agentes da segurança pública eram os olhos vigilantes e porta-vozes do Estado, isto é, órgãos de disciplinarização que perseguiram os grupos sociais mais empobrecidos do fausto da borracha.

Sob a lógica da modernidade republicana, os instrumentos de controle do espaço urbano e dos costumes da população local, os dispositivos legais para coibir práticas consideradas atrasadas foram aplicados: o Código de Posturas Municipal e o Regulamento Sanitário, os quais procuravam preservar o espaço urbano e abolir práticas que atentavam à moral pública: doentes, pedintes, vadios, lavadeiras, prostitutas etc. (DIAS, 2019). Nesse processo modernizador, a imprensa se utilizava de imagens, as quais possuem um grande poder explicativo. Nelas, as identidades também se constroem por contraste, conforme se pode analisar na gravura abaixo:

Imagem 1 – A gravura do dia. Fonte: Jornal do Commercio (1912: 1).



Celebrado pela classe dominante manauara, o “Vivas a São João” é celebrado apenas por homens. Branca, masculina e burguesa, é a cidade que se apresentava ao mundo por essa relevante gazeta⁴. A linguagem visual faz circular valores, projetos e ideologias racistas. Embora os grupos juninos (pássaros e bois, por exemplo) nas ruas fosse uma realidade (COSTA, 2002), são totalmente invisibilizados. Não se sabe até que ponto esses “vivas” são de homenagem ao santo ou uma ameaça ao povo mediante “bengalas” que mais parecem porretes. Para Ana Maria Mauad (2006), o uso de imagens e legendas breves tinham por finalidade orientar a leitura apropriada da imagem. Em outros termos, procurava-se retratar o mundo sob a ótica do capital financeiro. Portanto, há um engajamento em apagar a presença negra, indígena, pobre, de mulheres e suas práticas culturais existentes na cidade – inclusive, membros da classe trabalhadora do período.

No pós-abolição, a repressão constante desempenhada sobre o ser negro “no âmbito do trabalho, da moradia, da mobilidade e inserção social, e mesmo do ponto de vista da espiritualidade e das manifestações culturais negras” (FUNES, 2020: 28), remete às palavras de Lélia Gonzalez e Hasenbalg (2022: 21-2), sobre o lugar “natural” do negro:

As condições de existência material dessa população negra remetem a conhecimentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados. Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do lugar natural, de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc. até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente. Da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

Tudo isto tem origem histórica e nos indica que festejar não é necessariamente sinônimo de estar feliz, e sim de precisar sorrir para poder seguir em meio às agruras da vida. Ainda sobre os festejos afrodiáspóricos, o médico alemão Ave Lallemand (1980), em sua obra *No Rio Amazonas*, tem nas suas páginas a mais antiga referência de bois em Manaus, cujo registro data do ano de 1859.

Naquele tempo, o boi, no contexto de uma festa católica, era encenado somente por homens, conforme o viajante menciona. Mulheres eram interpretadas por homens, “criadas”, “faladas” pela masculinidade do período que já as estereotipavam. De modo geral, as recreações de pessoas mais pobres eram policiadas e frequentemente denunciadas na imprensa manauara. Particularmente os sambas eram condenados como hábitos “infernais” e “desordeiros”, isto é, causadores de confusões e até assassinatos. Nessas denúncias, as mulheres eram, por vezes, identificadas na posição de prostitutas (LIMA JÚNIOR, 2022), deixando o questionamento: quantas delas a historiografia não invisibilizou e que eram negras e mestiças?

Nos meados no século XX, algumas mulheres chegaram a participar dos bumbás como personagens. Esse é o caso das “carpideiras”, mulheres que usavam panos e encenavam a tristeza decorrente da morte dos bois. Após, alguns anos, as

⁴ Fundado em 1904 pelo português Joaquim Rocha dos Santos, o periódico de maior longevidade no século XX, com interesses preferencialmente comerciais, desempenhou um papel significativo no processo de “modernização” da cidade. A partir de 1907, sob a direção de Vicente Reis, um delegado de polícia que atuava no Rio de Janeiro, o jornal passou por mudanças em suas formas de se comunicar com seus leitores, ao adotar a postura de um jornalismo sensacionalista para alavancar suas vendas (RIBEIRO, 2014).

carpideiras se organizaram e fundaram um bloco carnavalesco, o “cordão das lavadeiras” (MONTEIRO, 2004).

Embora poucas mulheres tenham participado diretamente dos bois-bumbás como personagens, há a excepcionalidade do boi *Luz de Guerra*. Fundado em 1937, o boi era composto quase que exclusivamente por mulheres. A exceção era um único homem que integrava a batucada – ritmo de percussão do boi – ocupada exclusivamente por elas. A explicação decorre do fato de que a fundadora do bumbá era iniciada no Tambor de Mina, uma religião de matriz afro-brasileira, com registros na cidade de Manaus desde os primeiros anos de 1900 (TENÓRIO, 2021). Estamos falando de mulheres negras a resistir para existir.

Negra e maranhense, dona Esperança Rosa Matos era conhecida na Cachoeirinha por realizar diversas festas (juninas e de carnaval). Teria ido naqueles anos ao Maranhão com o objetivo de realizar atividades para então assumir funções importantes no terreiro de Mãe Joana Gama. Em seu retorno, trouxe a missão de fundar o bumbá. Repentista, tiradora de versos e compositora, ensaiou seu boi entre as ruas Urucará e Ipixuna, no bairro da Cachoeirinha. Em um de seus versos, registrados por Avaldir Assunção (2008: 161), fica explícita a relação com o encantado Dom Sebastião: “Uma estrela de ouro/Que alumia no mar/Como o nosso Luz de Guerra/Não há outro boi igual”.

O referido encantado faz parte daquele panteão de divindades do já falado Tambor de Mina. É nos Lençóis que Dom Sebastião teria se encantado e seu aparecimento é na forma de um touro negro com estrela na testa. De acordo com Sérgio Ferretti (2008) a religião é de origem africana, trazida para o Brasil pelos escravizados oriundos da República de Gana, de onde decorre seu nome, tendo em vista que o instrumento usado nos cultos no Forte de São Jorge da Mina era um tambor. Nessa religião, tradicionalmente as mulheres ocupam lugar de prestígio. Ferretti afirma que, embora haja registro da presença de homens na prática de tocar o tambor, a maior parte das casas de culto só aceitam mulheres na roda de danças, sobretudo aquelas mais antigas, pois não era bem visto as mulheres e homens dançando juntos. Ainda que haja espaço para mulheres brancas, o protagonismo inicia-se pela força de mulheres negras em diáspora.

Com efeito, a relação entre os bois e religiosidade afro-brasileira tem raízes históricas. No Maranhão, por exemplo diversos Bumbás se apresentavam em terreiros afrorreligiosos, a exemplo do boi *Está na fama*, cujo proprietário costumava ir ao jornal *A Pacotilha* para convidar os moradores e simpatizantes para a encenação da morte do boi na Casa das Minas (MARTINS, 2020).

Essas informações são importantes para pensar sobre o elo entre os Bumbás do Maranhão com os bois do Amazonas, particularmente com mulheres negras como donas, madrinhas e brincantes dos bois de Manaus, pois diversos bumbás da cidade tinham relações com essas lideranças religiosas. Vários deles também brincavam nos terreiros. Cabe destacar o boi “Mina de Ouro”, cuja sede foi o terreiro de Santa Bárbara, fundado há mais de 100 anos no local conhecido como Seringal Mirim, como é possível confirmar por meio da notícia do *Jornal do Comércio* (06/12/1972, n. 21148).

A reportagem, cuja matéria é intitulada “Terreiro homenageia Iansã em noite de profunda fé”, narra a história do terreiro, com destaque para a imponente liderança da referida sede religiosa, Joana Campos. Fundadora de grupo folclórico Papagaio, também foi incentivadora do boi-bumbá Mina de Ouro e entusiasta da Escola de Samba Reino Unido da Liberdade. O terreiro supracitado é um dos mais antigos da cidade de Manaus, conforme estudou Adriano Tenório (2021). Fun-

dados em 1908 por Maria Rita Estrela da Silva e Antônia Lobão, ambas maranhenses, chegaram nos anos de 1900 e 1906, respectivamente e fundaram o terreiro de Tambor de Mina, que posteriormente passou a ser de Candomblé. Festeira, Lobão foi organizadora de um cordão de Pastorinhas.

Diversos outros cordões juninos também tinham forte relação com mães de santo negras. Joana Galante, a mais famosa mãe de santo em Manaus entre os anos de 1950 a 1970, organizava o pássaro *Bem-ti-vi* e era madrinha do boi *Galante*. O boi “Beija-Flor”, que Mestre Zé Preto recebeu de uma “yalexá” da Cachoeirinha, conhecida por “Mãe Mundica”, quando tinha seis anos é um outro exemplo. Por fim, o “Tira Prosa”, boi do bairro Imboca, criado a pedido da “Mãe Marcelina” e Dona Quintina, madrinha do boi Corre Campo, tornam-se exemplos da herança ancestral de Áfricas (ASSUNÇÃO, 2008).

As mulheres ganham visibilidade e importância. Elas brincam de boi, sambam, pagodeiam, “passareiam”. Elas silenciam *O Chicote*, que, com tão terrível nome a lembrar torturas, teve de reconhecer que “perdeu” para mulheres negras afro-amazônicas, sejam originárias daqui ou frutos das diásporas violentas. As mulheres negras subvertem a imprensa. O Jornal agora as reporta com respeito. A força do axé dessas ialorixás foi maior do que o “missionarismo” colonial judaico-cristão e elas puderam sim dançar, festejar, louvar. No fim, a imprensa branca e elitista não venceu, ainda que a liberdade permaneça uma luta contante, como lembra Davis (2018).

Portanto, ao partir desse mergulho histórico-sociológico pode-se dimensionar como as mulheres negras reverteram a ordem e tornaram-se brincantes, em um modo que daria ojeriza ao racismo do Jornal *O Chicote*, que iniciou esse estudo. É o que explica bell hooks (2022): as ancestrais negras eram visionárias. Em épocas de maior sofrimento, durante a escravidão e os anos que se seguiram, negros e negras encontraram formas de nutrir seus valores, usando a imaginação e criando. Eles mantiveram suas raízes, sua relação com a terra, com o meio ambiente, com a natureza, com os ecossistemas e com o meio ambiente. Pensando com(o) hooks (2022), devemos nos lembrar da importância de nomear: esse ato é um estímulo imaginativo para outras formas de construir o mundo.

Neste sentido, a Amazônia pode ser traduzida também como parte de uma interseccionalidade territorial. Em quilombos e mocambos, homens e mulheres fizeram morada, cultuaram - e sim, dançaram. Descobriram rios, como o de Oxum na África, a mata de Oxóssi e, convivendo com os/as indígenas, transformaram-nos em “caboclos”, reverenciando aqueles que, para eles e elas, eram os verdadeiros donos da terra (PRANDI, 2008).

Enfim, perpetuaram os valores da liberdade. Impende perceber como duas mulheres negras do porte de bell hooks (2022) e Angela Davis (2018) concordam sobre a importância da imaginação e da liberdade para as mulheres negras. E é neste sentido, refletindo acerca do sentido da liberdade que finalizamos esse artigo apontando questionamentos de uma delas, que nos ajudam a potencializar nossa imaginação e contextualizar a vida nos dias correntes:

Eu gostaria de terminar com perguntas. Como imaginamos e lutamos por uma democracia que não produza formas de terror, que não produza guerra, que não precise de inimigos para se sustentar? Apontar as pessoas que estão na prisão como inimigas é uma das maneiras de nos definirmos como livres – olhando para nossos opostos. Como imaginamos uma democracia que não se alimente desse racismo, que não se alimente da homofobia, que não se baseie nos direitos das corporações capitalistas de saquear os ambientes econômicos, sociais e físicos do mundo? (DAVIS, 2022: 117)

Em tempos que o Brasil pretende privatizar prisões, gerando lucro para o complexo prisional-industrial e prendendo homens e mulheres negros e negras (DAVIS, 2011; BORGES, 2019), afinal, é contra essa população que o sistema carcerário se volta, “esmiuçar” a construção social de mulheres negras não pode ser efetivado descolado da luta nacional e internacional contra o racismo e mesmo contra formas de colonialismo como as que ocorrem neste momento contra a Palestina, tampouco esquecendo que não conseguimos respirar em plena Amazônia, tamanha quantidade de fumaça que surge diariamente por conta das queimadas alimentadas pelo agronegócio.

Considerações finais

Este artigo objetivou pensar nas construções das mulheridades amazônicas negras, em um passeio feito entre a história (por meio de narrativas como a do *Jornal O Chicote*) e a sociologia. Entende-se que o objetivo foi cumprido e que foi desafiador falar de mulheres negras “descobrimo” suas presenças na Amazônia, uma linha de estudos raciais ainda bastante escassa (SAMPAIO, 2011). Contudo, pensar na imagem dessas mulheres é de suma importância para qualquer pessoa que entenda a importância da luta antirracista, além de ser um elemento de desalienação (SILVA, 2023).

Além de sugerir mais estudos nessa linha temática, gostaríamos de encerrar esse texto com as potentes palavras de Sueli Carneiro, que, por meio de sua crueza e necessário choque de realidade, ajuda-nos a colocar os pés no chão e sentir nossa realidade colonizada e o racismo estrutural e estruturante que oprime, em especial, mulheres negras. Se o objetivo do texto foi pensar nas mulheres negras na história amazônica, em meio a dificuldades geradas por meio de um dos mecanismos do racismo – a invisibilização – Carneiro nos ajuda a finalizar o artigo cumprindo o objetivo central:

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito [fragilidade feminina], porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos na lavoura ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar. Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. [...] A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2003: 50-1)

Entre o universal e o particular, muitos pontos de interseccionalidades. Liberdade para todas e reconhecimento para a resistência de mulheres negras amazônicas!

Referências

- ALVES-MELO, Patrícia. “Rompendo o silêncio da presença negra no Amazonas: um breve balanço historiográfico”. In: QUEIRÓS, César Augusto B. (org.). *Historiografia amazônica em perspectiva*. Manaus: Editora Valer, 2020. pp. 249-284.
- ASSUNÇÃO, Alvatir. *O auto do boi-bumbá Corre Campo e outros famas*. Manaus: Edições Muiraquitã, 2008.
- AVE-LALLEMANT, Robert. *No Rio Amazonas – 1859*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. 3. ed. Manaus: Valer Editora, 2009.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. “Danças e Andanças de Negros na Amazônia”. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai, 2011. pp. 157-172.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte/EDUA, 2002.
- BRASIL, Eric. *Carnavais atlânticos: cidadania e cultura negra no pós-abolição. Rio de Janeiro e Port-of-Spain, Trinidad (1838-1920)*. Tese (Doutorado em História), UFF, 2016.
- CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In: EMPREENDEDORES SOCIAIS, Ashoka; CIDADANIA, Tukanos (orgs.). *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. pp. 40-59.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, (31) 1: 99-127, 2016.
- COSTA, Antônio Maurício. *Bumbás da Amazônia: negritude, intelectuais e folclore (Pará, 1888 – 1943)*. Jundiá: Paco Editorial, 2022.
- COSTA, Selda Vale da. Boi-bumbá, memória de antigamente. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, 2 (2): 147-53, 2002.
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DAVIS, Angela. *O sentido da liberdade e outros diálogos difíceis*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2022. Tradução: Heci Regina Candiani.
- DIAS, Edineia Mascarenhas. *A ilusão do fausto: Manaus – 1890-1920*. 3. ed. Manaus: Valer, 2019.
- FERRETTI, Sérgio. “O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão”. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pa-jelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: UFPA, 2008. pp. 203-22.

FUNES, Eurípedes A; RODRIGUES, Eylo Fagner Silva; RIBARD, Franck. *Histórias de Negros no Ceará*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Cultura, Etnicidade e Trabalho: efeitos linguísticos da exploração da mulher*. Comunicação, VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association. Pittsburgh, abr. 1979.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HOOKS, bell. *Pertencimento: uma cultura do lugar*. São Paulo: Elefante, 2022.

JORNAL DO COMMERCIO. *A gravura do dia*. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. n. 2938. Manaus, 24 jun. 1912, p. 1.

JORNAL DO COMMERCIO. *Terreiro homenageia Iansã em noite de profunda fé*. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. n. 21148. Manaus, 06 dez. 1972, p. 9.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios do racismo cotidiano*. São Paulo: Cobogó, 2018.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará Republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. “A cidade dos bumbás: experiências festivas em Manaus (1917-1948)”. In: SILVA, Marcos; TOMELIN JR., Nelson (orgs.). *História, trabalho, cultura e tecnologia*. Curitiba: CRV, 2023. pp. 169-182.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. “Pagodeiras Desenfreadas”: Sambas, Lazer e Controle Social na “Paris dos Trópicos” (1896-1919). *Em Tempo de Histórias*, 1 (40): 130-148, 2023.

MARTINS, Carolina Christiane de Souza. *Bumba meu boi e festas populares na ilha do Maranhão: entre negociação e conflito (1885-1920)*. Tese (Doutorado em História), UFF, 2020.

MAUAD, Ana Maria. “O olho da História: fotojornalismo e a invenção do Brasil contemporâneo”. In: NEVES, Lúcia Maria Bastos P.; MOREL, Marcos; FERREIRA, Tania Maria Bessone (orgs.). *História e imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Rio de Janeiro: Faperj, 2006. pp. 40-65.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Perspectiva/Ipeafro, 2019.

O CHICOTE. *Cara preta virou bode*. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. n. 12. Manaus, 20 set. 1913, p. 3.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A cidade que dança: clubes e bailes negros do Rio de Janeiro (1881-1933)*. Campinas: Editora da Unicamp/Rio de Janeiro: EdUERJ, 2020.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Folhas do Norte: letramento e periodismo no Amazonas (1880-1920)*. Manaus: Edua, 2015.

PRANDI, Reginaldo. “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo dos terreiros afro-brasileiros”. In: MAUÉS, Raymundo; VILLACORTA, Gisela. *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém, Edufpa, 2008. pp. 29-30.

REGULAMENTO. *Regulamento de Theatros, Casas de Diversões e Divertimentos Públicos*. Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas. Manaus, 1925.

RIBEIRO, Djamilia. *Lugar de Fala*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

RIBEIRO, Priscila Daniele Tavares. *Do burgo podre ao leão do Norte: o Jornal do Comércio e a modernidade em Manaus (1904-1914)*. Dissertação (Mestrado em História), UFAM, 2014.

RODRIGUES, Caroline de Souza. *Sombras da Noite: as mulheres marginalizadas da Belle Epoque manauara (1860-1920)*. Dissertação (Mestrado em História), UFAM, 2014.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/Belém: EDUFPA, 1988.

SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açáí, 2011.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Adan Renê Pereira da. Artes antirracistas e decoloniais: imagens de mulheridades afrodiáspóricas no Festival Folclórico de Parintins, Amazonas. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia*, 51 (1): 649-672, 2023.

SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. “Introdução”. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (orgs.). *Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas: saberes em diálogo*. São Paulo: Editora Dialética, 2023. pp. 11-7.

SOUZA, Márcio. *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

TENÓRIO, Adriano Magalhães. *Pajelanças e Cultos Pretos em Manaus (1904 a 1940)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

VOLUME 13
NÚMERO 32
(MAIO/AGO.2026)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE MARÇO
DE 2026

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

MASCULINIDADES, CURSO
DE VIDA E CUIDADO

COORDENADORXS:

DR. ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA (UFGD)

DR. MARCOS NASCIMENTO (FIOCRUZ)

DR. CAMILO BRAZ (UFG)

A presente proposta de dossiê temático busca congrega pesquisas e reflexões voltadas a pensar e analisar a intersecção entre as construções de masculinidade(s), o curso de vida e as práticas de cuidado – incluindo o autocuidado, o cuidado em saúde e o cuidado com outros (como, por exemplo, a parentalidade). Nos interessam contribuições que busquem compreender, a partir de diversas perspectivas teóricas e metodológicas em diálogo com a antropologia e/ou com a etnografia, como repertórios simbólicos sobre masculinidade impactam a forma como homens concebem e praticam o cuidado ao longo de diferentes momentos de suas vidas. No âmbito dos estudos de gênero, observa-se uma tendência de associação da masculinidade com traços de dominação, autoridade e distanciamento emocional. Autoras como Elisabeth Badinter e Helena Hirata problematizam o quanto as normas tradicionais de gênero frequentemente estabelecem que o papel do homem esteja mais voltado para o sustento econômico e a proteção, enquanto o cuidado tem sido predominantemente atribuído às mulheres. Essa divisão contribui para a construção social de masculinidades baseada numa suposta independência e invulnerabilidade e na limitação de expressões afetivas e emocionais. Assim, se no âmbito do curso de vida, as masculinidades são influenciadas por transições e marcos prolongados, como infância, adolescência, idade adulta e velhice, desde uma perspectiva antropológica, o desafio que se apresenta é o de se levar em consideração o modo como as representações históricas e culturais da masculinidade influenciam os modos como homens se envolvem em práticas de autocuidado e de cuidado com/de outros/as. Aqui nem masculinidades, nem cuidado são categorias ontológicas, antes são compreendidas como resultantes de práticas históricas e socioculturais constituídas e atravessadas por valores, significados e normas que precisam ser situadas a partir dos marcadores sociais de diferença. Deste modo, em nossa proposta, tanto masculinidade quanto cuidado e curso de vida emergem como categorias centrais e em articulação, considerando que os modos como homens cuidam de si mesmos, de suas famílias e de suas comunidades estão intrinsecamente relacionados com modelos de masculinidade, marcadores geracionais e outras categorias de pertencimento tais como orientação sexual, identidade de gênero, raça, classe, entre outros. Portanto, serão bem-vindas contribuições que tenham como foco central de análise a intersecção entre masculinidades e práticas de cuidado; masculinidades, cuidado e emoções; masculinidades, curso de vida e cuidado; masculinidades e saúde; masculinidades, cuidado e interseccionalidade.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

32