



UNIVERSIDADE DA AMAZÔNIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO,
LINGUAGENS E CULTURA

RAIMUNDA BERENICE PINHEIRO CARDOSO

AFRICANIDADES, RESISTÊNCIA E INTERSECCIONALIDADE NA AMAZÔNIA
DE ZÉLIA AMADOR DE DEUS E DONA ONETE

Belém
2023

UNIVERSIDADE DA AMAZÔNIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO,
LINGUAGENS E CULTURA

RAIMUNDA BERENICE PINHEIRO CARDOSO

AFRICANIDADES, RESISTÊNCIA E INTERSECCIONALIDADE NA AMAZÔNIA
DE ZÉLIA AMADOR DE DEUS E DONA ONETE

Tese apresentada à Banca examinadora da Universidade da Amazônia, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Comunicação, Linguagens e Cultura: Linguagem e Análise discursiva de Processos Culturais, sob a Orientação do Prof. Dr. Paulo Jorge Martins Nunes.

Belém - Pará
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Laurena Costa
CRB2/ 1519

305.89608
C268a

Cardoso, Raimunda Berenice Pinheiro.

Africanidades, resistência e interseccionalidade na Amazônia de Zélia Amador de Deus e Dona Onete. / Raimunda Berenice Pinheiro Cardoso. – Belém, 2023.

197 p.

Tese (Doutorado) – Universidade da Amazônia, Pró-Reitoria de Pós-graduação, Pesquisa e Extensão, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, 2023.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Jorge Martins Nunes.

1. Interseccionalidade. 2. Mulheres negras. 3. Interdisciplinaridade. 4. Amazônia. 5. Dona Onete. 6. Zélia Amador de Deus. I. Nunes, Paulo Jorge Martins. II. Título.

RAIMUNDA BERENICE PINHEIRO CARDOSO

**AFRICANIDADES, RESISTÊNCIA E INTERSECCIONALIDADE NA AMAZÔNIA
DE ZÉLIA AMADOR DE DEUS E DONA ONETE**

Tese apresentada à Banca examinadora da Universidade da Amazônia UNAMA, como requisito para obtenção do título de Doutora em Comunicação, Linguagens e Cultura: Linguagem e Análise Discursiva de Processos Culturais, sob a Orientação do Prof. Dr. Paulo Jorge Martins Nunes.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Paulo Jorge Martins Nunes (Orientador)

Universidade da Amazônia – UNAMA

Prof. Dr. José Guilherme Castro (examinador interno)

Universidade da Amazônia – UNAMA

Prof. Dr. Thiago Almeida Barros (examinador interno)

Universidade da Amazônia – UNAMA

Prof. Dr. Luís Heleno Montoril Del Castilo (examinador externo)

Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof.^a Dr.^a. Ivone Maria Amorim Xavier (examinadora externa)

Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof.^a Dr.^a. Adriane Raquel Santana de Lima (examinadora externa)

Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof.^a Dr.^a. Rosângela Araújo Darwich

Universidade da Amazônia – UNAMA

Belém – Pará

2023

Dedico às mulheres pretas amazônidas da minha vida.

Tia Mici (*in memoriam*), que não permitiu que o analfabetismo fosse barreira para me apresentar o evangelho da salvação em Jesus Cristo.

Tia Antônia (*in memoriam*), por me fazer acreditar que nascer mulher, preta e pobre não eram defeitos.

À minha mãe, que sempre acreditou que a educação é um ato de liberdade e que soube dar o amor de mãe solo, amiga bem presente em toda minha trajetória.

Com o amor Daquele que nos amou primeiro.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus eterno, imortal, invisível e real. Autor da vida, que teceu todos os meus dias, quando nenhum deles existia ainda. Ao Deus onipotente e onipresente, criador do céu e da Terra.

Ao Deus Soberano. Aquele que me sonda e me conhece.

Sabe quando me assento e quando me levanto; de longe penetra os meus pensamentos.

Esquadrinha o meu andar e o meu deitar e conhece todos os meus caminhos.

Ainda a palavra me não chegou à língua, e tu, Senhor, já a conheces toda.

Tu me cercas por trás e por diante e sobre mim pões a mão.

Tal conhecimento é maravilhoso demais para mim: é sobremodo elevado, não o posso atingir. Para onde me ausentarei do teu Espírito? Para onde fugirei da tua face? Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha cama no mais profundo abismo, lá estás também; se tomo as asas da alvorada e me detenho nos confins dos mares, ainda lá me haverá de guiar a tua mão, e a tua destra me susterá.

Se eu digo: as trevas, com efeito, me encobrirão, e a luz ao redor de mim se fará noite, até as próprias trevas não te serão escuras: as trevas e a luz são a mesma coisa. Pois tu formaste o meu interior, tu me teceste no seio de minha mãe.

Graças te dou, visto que por modo assombrosamente maravilhoso me formaste; as tuas obras são admiráveis, e a minha alma o sabe muito bem; os meus ossos não te foram encobertos, quando no oculto fui formado e entretecido como nas profundezas da terra. Os teus olhos me viram a substância ainda informe, e no teu livro foram escritos todos os meus dias, cada um deles escrito e determinado, quando nem um deles havia ainda. Que preciosos para mim, ó Deus, são os teus pensamentos! E como é grande a soma deles!

Se os contasse, excedem os grãos de areia; contaria, contaria, sem jamais chegar ao fim. Sonda-me, ó Deus, e conhece o meu coração, prova-me e conhece os meus pensamentos; vê se há em mim algum caminho mau e guia-me pelo caminho eterno.

A ti, Senhor, toda honra, glória e louvor.

Salmo 139.1-24

Ao meu companheiro, Roberto, amigo mais chegado que um irmão. A palavra gratidão não basta, o amor dedicado a você é pouco. As palavras não dão conta de tanto que tenho a agradecer. Agradeço pelo amor e pela dedicação nas tardes e noites de espera nas portas das salas de aula na Universidade Federal do Pará. Agradeço pelas promessas cumpridas no namoro de andarmos sempre de mãos dadas, quaisquer que fossem as circunstâncias que a vida nos apresentasse. A esperança de encerrar um curso superior tornou-se sonho realizado para mim e para você também. Sou muita grata por você incluir os meus sonhos no seu projeto de vida. O projeto de formar uma família e, concomitantemente, estudar. O seu incentivo aos meus estudos se tornou força motriz. O projeto de ingressar em uma universidade pública, a cantiga do Pinduca ao ouvir meu nome na rádio, a primeira universitária de uma família de pretos do município de Igarapé-Miri. A pequena festa de caloura, embalada a ovos e trigo com a d. Didi, minha sogra amada, e com a Heloísa, minha cunhada caçula. As aulas, as greves, os TCCs – Português e Alemão –, a monografia, a dissertação e, agora, a tese. Até parece um sonho! Obrigada! Obrigada!

Às minhas filhas amadas, Larissa e Lídia, que desde o ventre materno já sabiam que teriam uma mãe curiosa. Obrigada pela compreensão e companhia nos dias tão atarefados, ainda crianças, perto de mim e próximas dos brinquedos, pareciam falar: “Vá em frente, mamãe, estamos com você”.

À minha mãe Benedita, que soube me ensinar, desde cedo, o caminho da educação como prática da liberdade. Obrigada pelo amor dedicado, pelo incentivo e por fazer dos seus sonhos os meus. Obrigada pelas palavras de incentivo: “Não fez mais que obrigação” (eu tenho a impressão que foi a minha mãe que criou o célebre enunciado). Meu coração é cheio de gratidão. Obrigada por me ensinar os caminhos da vida. A vitória é sua, todas as conquistas e títulos são dedicados à senhora.

Ao pastor João Eiró, que sempre me apoiou em oração e se alegrou com as minhas conquistas.

A Jessiléia Guimarães Eiró, amiga e irmã, que soube ser ouvinte e conselheira nos momentos do “deserto”. Sempre tão atenciosa e solícita aos pedidos de revisão e tradução.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Jorge Martins Nunes, que soube conduzir com sabedoria e maestria o árduo trabalho de orientação. Um trabalho de muitas mãos e que considero privilégio de poucos. Obrigada, professor Paulo Nunes, por atender meus pedidos de orientação e despertar em mim o espírito pesquisador.

À diretora Ângela Silva, pela gentileza e compreensão.

Aos colegas da Escola Ulysses Guimarães, pelo apoio e amizade.

Às minhas cunhadas, Heloísa e Cláudia, amigas e irmãs. Grata pelas orações e incentivo.

Às minhas colegas de curso, Mirna Moraes, Mônica Ferreira e Maria do Céu Santos. Amigas que o doutorado me presenteou.

À Carla Soares, meu referencial e amiga incentivadora.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, especialmente, o Professor José Guilherme Castro e a Professora Lucilinda Ribeiro Teixeira.

Aos professores integrantes da mesa examinadora: Prof.^a Dra. Ivone Amorim, Prof.^a Dra. Denise Cardoso, Prof.^a Dra. Rosângela Darwich, Prof.^a Dra. Adriane Lima, Prof. Dr. Thiago Barros e Prof. Dr. José Guilherme Castro.

RESUMO

Esta pesquisa, de cunho teórico e abordagem qualitativa, diz respeito às mulheres negras amazônidas que assumem protagonismo depois de alguns séculos de invisibilidade. Os estudos ancorados nos aportes teóricos do feminismo negro, em Angela Davis e Patricia Hill Collins, enfatizam vozes historicamente silenciadas por diversas opressões, resultado de exclusão social da mulher negra nas sociedades patriarcais. A exclusão, o silenciamento e a invisibilidade dessas vozes desencadearam o interesse pelos estudos da teoria da interseccionalidade, termo cunhado pela estadunidense Kimberle Creenshaw, proposto em meados da década de 1980. Além das estudiosas já citadas, bell hooks discute as possibilidades de observar a negritude e a subjetividade de mulheres negras na literatura, na música e, sobretudo, no ativismo político. Inspirada nas ideias do educador brasileiro Paulo Freire, bell hooks defende o ato de “erguer a voz” contra o patriarcado, o racismo, a opressão, o silenciamento e a invisibilidade. A mulher negra amazônida, por longo tempo, sofreu silenciamento na literatura, na política e na academia. Ao trazermos mulheres negras amazônidas ao cerne da teoria interseccional, apresentamos duas amazônidas, que provocam fissuras no muro da invisibilidade e ocupam espaços de protagonismo. A negritude na Amazônia paraense revela nomes no cenário artístico e político. Dona Onete, “rainha do carimbó chamegado”, primeira mulher a cantar o carimbó. Zélia Amador de Deus, atriz de origem afro diaspórica, toma lugar de protagonismo ao impulsionar o movimento de políticas ações afirmativas na região amazônica. Em suma, as categorias que marcam essas protagonistas compreendem gênero, raça e classe, as quais contemplam a teoria da interseccionalidade, conceito fundamental na compreensão da invisibilidade da mulher negra amazônida.

Palavras-chave: Interseccionalidade. Mulheres negras. Interdisciplinaridade. Amazônia. Dona Onete. Zélia Amador de Deus.

ABSTRACT

The present research, of theoretical nature and qualitative approach, concerns the Amazonian black women, who take the lead after centuries of invisibility. The studies, based on the theoretical contributions of black feminism by Angela Davis and Patricia Hill Collins, reclaim voices historically silenced by oppression due to the social exclusion of black women. Those women's exclusion, silencing, and invisibility triggered the interest in the studies of intersectionality theory. This term was coined by Kimberlé Crenshaw and proposed in the mid-1980s. Besides the aforementioned scholars, Bell Hooks discusses the possibilities of observing blackness and black women's subjectivity in literature, music, and especially in political activism. The author, inspired by the ideas of Paulo Freire, the Brazilian educator, defends the act of "rising the voice" as the confrontation of patriarchy, against racism, oppression, silencing, and invisibility. The Amazonian black women, for a long time, suffered silencing in literature, politics, and the academy. By bringing Amazonian black women to the center of the intersectional theory, we present two Amazonian women, who cause cracks in the wall of invisibility and occupy spaces of protagonism. The blackness in the Pará Amazon reveals names in the artistic and political scenario, namely, Dona Onete, "queen of the *carimbó chamegado*", the first woman to sing *carimbó*. Zélia Amador de Deus, an actress of the diaspora, takes a leading role in driving the movement for affirmative policies in the Amazon region. In sum, the categories that define these protagonists include gender, race, and class, which contemplate the theory of intersectionality, a fundamental concept in understanding the invisibility of Amazonian black women.

Keywords: Intersectionality. Amazonian black women. Interdisciplinarity. Amazon. Dona Onete. Zélia Amador de Deus.

ZUSAMMENFASSUNG

Was die gegenwärtige Forschung theoretischer Natur und qualitativer Herangehensweise bewegt, betrifft die schwarzen Frauen im Amazonasgebiet, die nach einigen Jahrhunderten der Unsichtbarkeit eine führende Rolle einnehmen. Studien, die in den theoretischen Beiträgen des schwarzen Feminismus von Angela Davis und Patricia Hill Collins verankert sind, stellen Stimmen wieder her, die historisch durch Unterdrückung zum Schweigen gebracht wurden, ein Ergebnis der sozialen Ausgrenzung schwarzer Frauen. Der Ausschluss, das Schweigen und die Unsichtbarkeit dieser Frauen weckten das Interesse an Studien zur Intersektionalitätstheorie. Von der Amerikanerin Kimberle Creenshaw geprägter Begriff, der Mitte der 1980er Jahre vorgeschlagen wurde und Wissensgebiet. Indem wir amazonische schwarze Frauen ins Herz der Intersektionalitätstheorie bringen, stellen wir zwei amazonische Frauen vor, die Risse in der Wand der Unsichtbarkeit verursachen und Räume der Protagonisten besetzen. Blackness in the Pará Amazon enthüllt Namen in der künstlerischen und politischen Szene. Dona Onete, Königin von Carimbó Chamegado, erste Frau, die Carimbó sang. Zélia Amador de Deus, eine Schauspielerin aus der Diaspora, um eine führende Rolle bei der Förderung der Affirmative Policy-Bewegung im Amazonasgebiet zu übernehmen. Kurz gesagt, die Kategorien, die diese Protagonisten kennzeichnen, umfassen Geschlecht, Rasse und Klasse, die die Theorie der Intersektionalität berücksichtigen, ein grundlegendes Konzept zum Verständnis der Unsichtbarkeit schwarzer Amazonas-Frauen.

Schlüsselwörter: Intersektionalität. Schwarze Amazonasfrauen. Interdisziplinarität. Amazon. Dona Onete. Zélia Amador de Deus.

Vozes-mulheres

“A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio.
Ecoou lamentos de uma infância perdida.
A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo
das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela.
A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome.
A voz de minha filha recorre todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas
caladas engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato.
O ontem - o hoje - o agora.
Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância o eco da vida-liberdade.”
(Conceição Evaristo, 2008)

LISTA DE FIGURAS

Figura 01:	A saia curta	16
Figura 02:	Obras Literárias	43
Figura 03:	Mapa do Estado do Pará e mesorregiões do arquipélago do Marajó	72
Figura 04	Samaúma	81
Figura 05:	23ª edição da Feira Panamazônica do livro – Homenageada: Zélia Amador de Deus	85
Figura 06:	Homenagem à Zélia Amador de Deus – Escola de Samba Colibri /Carnaval de 2023	86
Figura 07:	Intersecção	91
Figura 08:	Elza Soares, D. Onete e Zélia	133
Figura 09:	D. Onete – apresentação no Rock in Rio – 2019	138
Figura 10:	D. Onete – Homenageada na 25ª Feira Panamazônica do Livro	139
Figura 11	Coletânea contos de Dona Onete.	142
Figura 12	Cerimônia de colação de Grau	154

Lista de Tabelas:

Tabela 01 - Domínios da aplicação da Análise de Conteúdo	28
Tabela 02- Produção acadêmica por ano de defesa	111
Tabela 03- Dissertações e Teses produzidas por regiões: 2012 a 2021.	112
Tabela 04- Dissertações e Teses produzidas por Áreas do Conhecimento: 2012 a 2021	114
Tabela 05- Dissertações e Teses por Gênero: 2012 a 2021	115

Lista de Quadros:

Quadro 01 - Levantamento CAPES	107
--------------------------------	-----

Lista de SIGLAS:

UFPA	Universidade Federal do Pará.
PUC-Rio	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
UNIJUÍ	Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul
UnB	Universidade de Brasília
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
CEFET-RJ	Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio de Janeiro
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana
PUC/SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Unisinos	Universidade do Vale do Rio dos Sinos
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFSCAR	Universidade Federal de São Carlos
UFAL	Universidade Federal de Alagoas
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO	
APRESENTAÇÃO	15
INTRODUÇÃO	21
1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS	26
1.1 A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS	30
1.2. A TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE COMO REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO	30
1.3. MÉTODO DA PESQUISA	31
2. AMAZÔNIA: TERRA DE ICAMIABAS	34
2.1. A INVENÇÃO DA AMAZÔNIA PELOS EUROPEUS	40
2.2. A AMAZÔNIA SOB O OLHAR DO NÃO AMAZÔNIDA	43
2.3. A AMAZÔNIA SOB O OLHAR DO AMAZÔNIDA	54
2.4. AS REINVENÇÕES DA AMAZÔNIA	67
3. BREVE HISTÓRICO DAS MANIFESTAÇÕES FEMINISTAS NOS ESTADOS UNIDOS E NO REINO UNIDO, SUAS INFLUÊNCIAS E REPERCUSSÕES NO BRASIL	78
3.1. PANORAMA DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL	80
3.2. FEMINISMO NEGRO NA AMAZÔNIA	81
4. TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE	90
4.1. O CONCEITO DE INTERSECCIONALIDADE	90
4.2. ESTADO DO CONHECIMENTO NA TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE	97
5. A NEGRITUDE NA AMAZÔNIA PARAENSE	117
5.1. O SÉCULO XXI: O TEMPO DAS MULHERES NA LITERATURA, NA MÚSICA E NAS DEMAIS ARTES	129
5.2. DONA ONETE: DO PITIÚ AO CARIMBÓ CHAMEGADO	134
5.3. ZÉLIA AMADOR DE DEUS: HERDEIRA DE ANANSE E ATRIZ DA DIÁSPORA	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS	164

APRESENTAÇÃO

“Nega do cabelo duro, qual é o pente que te penteia? Qual é o pente que te penteia?” A história da menina da saia curta, uma das narrativas que aqui ganhará espaço, é tão atual quanto a letra da canção interpretada – por que não dizer dramaticamente? – pela cantora Elza Soares. A narrativa que ora se desenha começa em Belém, na maternidade da Santa Casa de Misericórdia do Pará. A menina nasceu na cidade das mangueiras, mas foi registrada em Igarapé-Miri, cidade natal dos seus avós maternos. Belenense de fato, miriense de coração, filha de uma mulher negra, com pouca instrução formal, empregada doméstica e mãe solo. Essa mãe preta, embora fosse pequena nos conhecimentos formais, era gigante no conhecimento de mundo, ela tinha convicção de que o melhor caminho para sua filha fugir da zona de extrema pobreza e marginalização era a educação. Então, quando sua pequena alcançou a idade escolar, a modesta moça não titubeou em matriculá-la na escola pública. A mãe comprou o necessário para o ingresso da filha na escola: material escolar, uma lancheira que carregava um suco artificial de uva e algumas bolachas, a blusa branca de algodão com o nome da instituição, saia plissada, azul marinho, sapatos pretos e meias brancas compunham as vestes necessárias para a garota adentrar o ambiente escolar.

A partir do projeto de vida de uma jovem negra da periferia, o sonho de ter uma filha com um diploma de formação superior se tornou obstinação. Um desejo que não era exclusivo de uma mulher negra, mas se tornava o de inúmeras mulheres de condições semelhantes. Ainda que essa mãe não soubesse definir o que significava educação redentora, ela desejava concretizar seus sonhos na vida da filha. Aliada aos projetos de melhoria de vida, veio a decisão da emancipação e saída da casa dos pais. Não demorou muito, a mãe da menina alugou um quarto de madeira de dois cômodos, no bairro do Jurunas, em Belém, onde foi morar com sua pequena. A jovem mãe contava com um fogão de duas bocas, uma cama antiga, doada por alguma patroa, uma rede, um pote de barro, alguns poucos utensílios de cozinha e uma caixa de papelão, que lhe servia de guarda-roupa.

O dinheiro que ela ganhava como empregada doméstica, mal dava para cobrir o aluguel do quarto. Ela, disciplinada e econômica, não deixava de honrar seus compromissos, pagava as contas e ainda restava um pouco para as despesas do mês.

A jovem mãe costumava dizer à filha que o único legado seguro era a educação e pedia-lhe para nunca abandonar a escola, pois entendia que essa era a única maneira de a filha não repetir a história da mãe como empregada doméstica. Não que a moça desmerecesse o ofício de servir alguém ou uma família, mas a jovem mãe preta entendia que o serviço doméstico era muito penoso e pouco rentável. Ela acreditava na educação e a menina da saia curta cresceu ouvindo: “estude para não depender de ninguém” ou “estude para não viver a situação que eu vivo como doméstica”.

Figura 01 – A Saia Curta.



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Assim, a menina cresceu e a saia não acompanhou o crescimento. Certa vez, ela voltava da escola, por volta das três horas da tarde, na companhia da professora. A educadora olhou a menina, dona da saia, que já parecia curta no corpo magro e disse: “Esta saia está muito curta, peça à sua mãe que compre outra ou desfaça a bainha.” A saia não tinha bainha e tampouco a mãe tinha condições financeiras de comprar outra saia. Naquele instante, a menina sentiu vergonha de revelar à professora o real motivo de usar uma saia tão curta.

O tempo passava, à medida que crescia, a menina entendia as dificuldades ao redor, ser menina negra e da periferia. Ela aprendeu, com pouca idade, que ser negra e filha de mãe solo fazia diferença naquele contexto da década de 1970, por conta disso, a menina aprendeu a se defender.

A tia Antônio, negra, tão bonita quanto audaz, não perdia oportunidade nos momentos de dengos e chamegos, entre uma canção e outra, de aconselhar a sobrinha da necessidade de não curvar a cabeça para ninguém. “A canção nega do cabelo duro, qual é o pente que te penteia?” era cantada pela tia, um modo de resistir ao patriarcado, ao racismo e à opressão. A tia, com seu temperamento sanguíneo, ensinou, não somente saber responder assertivamente a determinados insultos e questionamentos, como também a construir uma voz, firmar e defender um propósito de vida em que pudesse conquistar seu espaço.

A menina era sincera, sabia muito bem expressar seus sentimentos e, às vezes, a mãe a reprimia por não faltar tanta franqueza. A pequena falava o que pensava e não deixava para falar em outro momento as opiniões que considerava contundentes. Ainda que, muitas vezes, sofresse silenciamento. A ação de silenciar, talvez, se explicasse por elas viverem o período da ditadura civil militar (1968-1985), no Brasil, momento em que mulheres não eram estimuladas a se posicionar ou manifestar seus pensamentos.

Em se tratando de uma empregada doméstica, pensar e se posicionar não combinava, em tese, com a função exercida. A menina da saia curta não entendia, no momento de correção e repreensão, a mãe pedindo-lhe para engolir o choro; a criança engolia saliva sem entender o outro sentido da expressão “engolir o choro”. Naqueles dias, outras meninas, em outros espaços, engoliam o choro. A feminista bell hooks (2019, p.32), ao mencionar a ação de silenciar meninas, mostra que isso não estava restrito ao ambiente doméstico, mas se estendia a todo espaço onde prevaleciam as matrizes patriarcais:

Para construir a minha voz eu tinha que falar- e falar foi o que fiz- lançando-me para dentro e para fora de conversas e diálogos de gente grande, respondendo a perguntas que não eram dirigidas a mim, fazendo perguntas sem-fim, discursando. Nem preciso dizer que as punições para esses atos discursivos eram infinitas. Elas tinham o propósito de silenciar a criança, mais particularmente, a menina. Se eu fosse um menino, eles teriam me encorajado a falar, acreditando que assim, algum dia, eu poderia ser chamado para pregar.

A decisão de ter voz cresceu à medida que a menina crescia. A menina-moça opinava receosa, mas o tempo se encarregou de vesti-la de ousadia e coragem. Ela já não temia as punições e a repressão da mãe com os estrondosos “cala a boca”,

não que a menina desejasse o título de insubmissa ou desobediente, ela só queria falar - ser ouvida por todos.

Um retrato fiel dessa realidade, vivida por nossa protagonista, se nos desviarmos para o campo da sétima arte, se apresentou no longa metragem “Que horas ela volta?” (2015), dirigido por Anna Muylaert, protagonizado pela atriz Regina Casé. A narrativa fílmica conta a história de Val, pernambucana que experimenta a diáspora, a fim de oferecer melhores condições de vida para sua única filha, que decide ir ao encontro da mãe, em São Paulo, para morar, estudar e prestar vestibular.

Embora a recepção dos patrões da Val tenha sido calorosa, inicialmente, a relação patrão e empregada se desenhava no dia a dia. A filha da empregada não se enquadrava no modelo de subalternidade que a mãe se submetia. O convívio entre os patrões e a moça tornou-se conflituoso, ainda mais quando a moça foi aprovada no vestibular mais concorrido da cidade de São Paulo. A filha de uma empregada doméstica, aprovada no concurso vestibular de São Paulo, deixou de ser boa notícia para se tornar motivo de inveja e intrigas. A partir daquele momento, o poder escorregou das mãos dos patrões, pois o filho deles havia sido reprovado no vestibular e a filha da empregada alcançara êxito.

Foucault (1993) aponta a atuação do poder da docilização dos corpos por meio das relações sociais, em que a relação patrão e empregado, é, geralmente, assimétrica. O filósofo apresenta a genealogia do poder, através da qual ele discorre a respeito dos procedimentos que amoldam o corpo e disciplinam, no entanto, ele entende que tal processo não ocorre apenas entre dominantes e dominados. Há compreensão que o indivíduo se encontra, frequentemente, em uma teia de relações de poder formada por diferentes hierarquias. O poder encontra-se nos procedimentos ligados ao controle, hábitos, discursos, alcançando a realidade concreta dos indivíduos, ou seja, o corpo.

Para o filósofo, o corpo dócil se amolda aos discursos de que a empregada doméstica “faz parte da família”. No caso da Val, a chegada da filha à casa escancara as relações de poder existentes, que, inclusive, em momentos tensos, a jovem questiona Val sobre as relações estabelecidas: “eu não sei onde tu aprendeu essas coisas que fica falando: não pode isso, não pode aquilo. Tava escrito em livro? Como é que é, quem te ensinou? Val responde: “isso aí ninguém precisa explicar não. A pessoa já nasce sabendo, o que pode e o que não pode”.

Ao analisarmos a função do poder, no pensamento de Michel Foucault, as crenças, os valores e os procedimentos são arrolados pelo poder, cujo enraizamento encontra-se no seio da sociedade e que constitui as práticas constantes nas relações sociais.

A empregada doméstica Val assimila, inconscientemente, os espaços da casa dos patrões por onde poderia transitar, bem como que alimentos não deveria consumir. Embora considerada uma “pessoa da família”, a funcionária se limitava à dependência de empregada, um quarto à parte da casa. Tais divisões eram questionadas pela filha da empregada, que não aceitava ser tratada como subalterna. Logo vemos que estamos diante de rastros deixados pelo processo de escravidão que marcou a história do Brasil por cerca de 300 anos. Ao compararmos a história da menina da saia curta e a narrativa fílmica, percebemos que as semelhanças não se limitam às experiências de mulheres negras periféricas, mas também discorrem sobre o conflito de classes sociais, bem como a inaceitabilidade dos que detêm maior poder aquisitivo de que as filhas das empregadas não devem frequentar os mesmos espaços da elite, tais lugares compreendem as salas de estar, áreas de lazer e universidades. As experiências vividas pela filha de Val se aproximam das de muitas outras filhas de empregadas domésticas que estão espalhadas por todo o Brasil.

Semelhantemente, a menina da saia curta viveu tais experiências, além de ouvir, ainda na adolescência, que deveria interromper os estudos e buscar um trabalho como babá ou empregada doméstica, ocupação que serviria para reforçar o orçamento da família. Embora sofresse pressões externas para abandonar os estudos e abraçar um ofício não recomendável para uma adolescente, ela contava com uma aliada, sua mãe. Ainda que a mãe não tivesse maior experiência com a educação formal, ela dimensionava a importância da educação como ato subversivo ou transgressor. Por essas e outras ações afirmativas, foi que a menina prosseguiu na tentativa de ser jornalista e aprender uma língua estrangeira.

A experiência de seguir firme em tais propósitos, de algum modo, e apenas tangencialmente, se assemelha ao conto de Maria Lúcia Medeiros, Zeus ou a menina e os óculos, cuja protagonista não admite as tarefas manuais como única opção de aprendizado. No conto “Chuvas e trovoadas”, a escritora traz para o centro da discussão a vida das meninas que são educadas para cuidar do lar, do marido e dos filhos; preparadas para se tornarem boas donas de casa, prendadas no corte e

costura, nos bordados e nos laços, a fim de serem vistas como “mãos de fadas, orgulho dos maridos, da família” (MEDEIROS, 1988, p. 77).

A contista assinala a quebra do paradigma da educação tradicional, a qual se restringe a oferecer à mulher o legado de ser mãe e esposa. No entanto, nem todas as meninas nascem para ser donas do lar, “inclusive não ser prendada, não se casar, não ser exemplo para a família no sentido de ser a moça perfeita” (CRUZ, 2018, p. 29). O conto “Chuvas e trovoadas” reflete o grito das mulheres da década de 1970, no surgimento do feminismo nos Estados Unidos, movimento liderado por Ângela Davis, quando as mulheres reivindicaram espaços no trabalho, na política, no judiciário e na sociedade.

A menina sem nome e sem idade, personagem ficcional, mas verossímil, de Maria Lúcia Medeiros, representa as Antônias, Beneditas, Marcelinas, Raimundas, Zélias, Ionetes, Berenices, todas meninas negras e periféricas, inclusive a menina da saia curta, que, ao invés de ser apaixonada por Robison Crusoé, espelhava-se na relojoeira holandesa Corrie Ten Boom, que experienciou a 2ª Guerra Mundial e sobreviveu corajosamente ao holocausto e campos de concentração, porque enfrentou o regime nazista ao refugiar judeus no quarto secreto da sua antiga casa do Harley. “O refúgio secreto” e outras narrativas de meninas transgressoras, valentes, audaciosas eram as que mais atraíam a menina da saia curta. As narrativas citadas dialogam com a teoria da interseccionalidade. Todas as personagens são silenciadas e percorreram um caminho de invisibilidade até alcançarem o protagonismo.

E a menina da saia curta? A menina só queria ouvir e entender a canção de Elza Soares: “Nega do cabelo duro, qual é o pente que te penteia? Qual é o pente que te penteia?”¹.

A fim de compreender as interseccionalidades que atravessam os percursos das mulheres pretas amazônidas, seja na vida, seja nas canções, a presente tese pretende apresentar caminhos para o entendimento de tão expressivas invisibilidades que tais mulheres vivenciaram/vivenciam em suas trajetórias.

¹ Emicida e Elza Soares - Nega do Cabelo Duro | Compacto Petrobras – YouTube.

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a presença da mulher, em diversos campos do saber, surgiram a partir da década de 1970, com o advento dos estudos feministas. Desde então, tem se registrado pesquisas voltadas para questionamentos que avaliam os discursos essencialistas em relação ao gênero e à raça, ao ampliar o debate que abriu espaço para inclusão de estudos sobre a atuação de mulheres negras em espaços diversos, sobretudo, nas artes, na literatura, na academia, na política e nas questões antirracistas. Desse modo, os estudos culturais e os movimentos feministas liderados por Angela Davis contribuíram para o início de um expressivo redimensionamento sobre a atuação da mulher negra nos campos científicos, nas artes e na educação.

As questões pertinentes às mulheres, o que nos interessa aqui, conquistaram espaços a partir do movimento feminista negro iniciado nos Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 1970, tomando maior proporção nas academias com o surgimento da teoria da Interseccionalidade, termo cunhado pela estadunidense Kimberle Crenshaw. A autora define tal teoria como “uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação” (CRENSHAW, 2002, p. 177). Ela considera que o racismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios, que promovem desigualdades básicas, atingem mulheres, raças e classes. Além disso, a Interseccionalidade esclarece como ações e políticas específicas geram opressões em torno desses eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do silenciamento e da invisibilidade desses grupos. Apesar de a construção do conceito “interseccionalidade” tenha surgido nos Estados Unidos, em meados do século XX, o tema já teria sido abordado no discurso da negra escravizada Sojourne Truth (1851), levantando questões sobre o racismo, que atravessam mulheres negras e não constituem demandas de mulheres brancas.

O propósito basilar do movimento feminista negro, sob a perspectiva interseccional², consiste em desconstruir os muros ideológicos e conceituais que ofuscam a presença da mulher negra na literatura, nas artes e nos diversos campos

² A perspectiva interseccional se origina da teoria da Interseccionalidade, termo cunhado pela afroestadunidense Kimberle Crenshaw, que explica “as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação.” (CRENSHAW, 2002, p. 177)

do saber. Além de buscar respostas sobre os critérios adotados pela crítica para legitimar a autoria feminina negra, enquanto produção cultural. Toma-se, como referência, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, escritoras negras que receberam um reconhecimento tardio de suas produções literárias. A invisibilidade que alcançou essas mulheres não foi um episódio que ocorreu somente na literatura de autoria feminina negra, mas em outros campos do saber. Tal silenciamento evidencia resíduos discriminatórios remanescentes de uma tradição hegemônica em que somente produções de autoria masculina são privilegiadas.

Coligada a esse movimento de descriminalização nacional, inclui-se a ausência de mulheres pretas amazônidas atuando como protagonista no cenário local ou nacional. A tríade invisibilidade, silenciamento e opressão percorre um caminho em busca de respostas. O termo invisibilidade surge a partir da frequente ausência da autoria feminina paraense nas leituras dos exames nacionais do Ensino Médio (ENEM) e escassa inserção na grade curricular das academias.

Ainda de modo não tão frequente, ouvimos da produção literária das escritoras amazônidas Maria Lúcia Medeiros, Eneida de Moraes, Lindanor Celina, Sultana Levy, Dulcinéia Paraense, Adalcinda Camarão, entre outras; o silenciamento emerge quando as obras das literatas não são vinculadas à qualidade de produção dos grandes poetas/escritores como Bruno de Menezes, Dalcídio Jurandir, Inglês de Sousa e Haroldo Maranhão, literatos que constituem o cânone literário local.

Os silêncios historiográficos a respeito do que escreveram as mulheres é um indício marcante da discriminação a que foram submetidas pelo julgamento estético da sociedade patriarcal. O silenciamento não ocorre somente no campo literário, mas também nas artes, na música, na educação e na atuação política. No contexto do ativismo político e literário que viveu Belém, na primeira metade do século XX, protagonizado por jovens rapazes na Academia do Peixe Frito³, esse grupo tinha como missão dar visibilidade às vozes da periferia, no momento em que Belém vivenciava a higienização europeizante provocada pelo advento do *boom* da borracha e da *Belle Époque*.

Essa agremiação de literatos paraenses tinha como missão propor mudanças nos padrões estéticos, socioculturais e políticos, ou seja, romper com o tradicionalismo. Além do mais, esse grupo de escritores tinha como finalidade a

³ Documentário Geração Peixe Frito - YouTube.

democratização das oportunidades para aqueles que viviam nas periferias, nos subúrbios, nos becos, nos guetos e nas baixadas. Apesar de se tratar de um grupo de intelectuais, que propunha visibilidade às vozes da periferia, aos direitos civis, à diversidade étnico-cultural dos que viam a necessidade de renovar os costumes e a arte, na Belém do século XX, engajado nas lutas para combater uma sociedade racista, escravagista e preconceituosa, pouco ou nada se sabe acerca da participação de vozes femininas negras nesse período.

Diante disso, as questões que norteiam a presente pesquisa são: De que modo o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades que estruturam as posições relativas de mulheres, raças e classe? Quais as contribuições da teoria da Interseccionalidade na compreensão do percurso de mulheres pretas amazônidas?

A ideia de desenvolvermos o projeto de pesquisa “Africanidades, resistência e interseccionalidade na Amazônia de Zélia Amador de Deus e Dona Onete” surgiu, inicialmente, de uma vontade particular de conhecer mais sobre a posição discriminatória a que o discurso hegemônico relegou às mulheres negras, cujas vozes se situam no anonimato ou, hierarquicamente inferiorizadas, na produção intelectual na região amazônica. Porém, mais que satisfazer uma necessidade pessoal, o desejo de realizarmos esta pesquisa é fruto de vários questionamentos levantados quando tratamos sobre o legado cultural de mulheres negras amazônidas, as quais não são contempladas no contexto artístico e literário nacional.

Os estudos no grupo de pesquisa “Academia do Peixe Frito⁴” nos impulsionaram ao aprofundamento sobre negritude, vozes femininas amazônidas e Interseccionalidade. As leituras realizadas nas disciplinas propostas no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia, aguçaram o interesse por conhecer profundamente o movimento negro feminino e a teoria da Interseccionalidade, instrumentos importantes à compreensão da invisibilidade da mulher negra amazônida.

Desse modo, pretendemos apresentar, sob a perspectiva interseccional, os seguintes temas: a) A Amazônia, sua diversidade étnico cultural, sob variadas perspectivas e olhares; b) O movimento feminista negro nos Estados Unidos, ecos e repercussões no Brasil; c) A negritude na Amazônia paraense, partindo da premissa

⁴ Academia do Peixe Frito: interfaces entre Literatura e Jornalismo - Radio Web UFPA

levantada por Vicente Salles na década de 1950. E, finalmente, o protagonismo de duas mulheres negras: Dona Onete e Zélia Amador de Deus.

As amazônidas, Zélia Amador de Deus e Dona Onete, despertaram em mim o interesse na pesquisa por traçarmos eixos semelhantes na nossa trajetória. Em comum, somos mulheres amazônidas, afrodescendentes, educadoras e, principalmente, acreditamos na educação como prática da liberdade. Além de observar a ideologia “Mulherismo africana” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 24), que defende o protagonismo de mulheres negras, seja em condição diaspórica, seja no continente africano. O “mulherismo africana” tem por finalidade elaborar estratégias para que as experiências singulares e conhecimentos das mulheres negras produzam ou facilitem a emancipação dos (as) herdeiros (as) de Ananse.

Para tanto, a presente pesquisa foi estruturada em cinco seções, além da apresentação, introdução e considerações finais.

A primeira seção dá conta do percurso metodológico, a constituição do corpus da pesquisa, a teoria da interseccionalidade como aporte teórico e metodológico, a partir da análise de conteúdo defendida por Bardin (2016).

Na segunda seção, intitulada “Amazônia: Terra de Icamíabas”, apresento a origem da Amazônia a partir das narrativas protagonizadas por mulheres Icamíabas, sua origem e sua permanência no território nacional. O protagonismo que essas mulheres exerciam como mulheres guerreiras e mães solo. A força, a coragem e a intrepidez em meio a situações diversas. Em seguida, discorro a Amazônia sob o olhar do europeu, do viajante e do amazônida. Além de mencionar a invenção e reinvenção da Amazônia, a partir do domínio de um patriarcado. E, ao encerrar o capítulo, manifesto a possibilidade de rever o patriarcado pelas vozes de mulheres.

Em seguida, a terceira seção se constitui no breve histórico das manifestações feministas nos Estados Unidos e no Reino Unido. Tais manifestações influenciam o movimento feminista negro no Brasil e, concomitantemente, dialogam com a Teoria da Interseccionalidade.

A quarta seção se debruça na definição da teoria interseccional e do estado do conhecimento sob o descritor ‘interseccionalidade e mulheres negras’. A partir da compreensão de Kimberle Crenshaw sobre interseccionalidade, compreendemos os eixos interseccionais, que impedem o protagonismo da mulher negra. Ademais, apresenta a contribuição da interseccionalidade no percurso de mulheres pretas amazônidas, as práticas de militância na educação e nos movimentos artísticos.

Por fim, na quinta seção, busco respostas aos questionamentos da ausência do protagonismo de mulheres amazônidas, as quais sofrem silenciamento em diversos episódios da historiografia. Adiante, apresento a Amazônia paraense sob o olhar de Vicente Sales, o qual apresenta o negro na formação da sociedade paraense e o envolvimento deste no movimento Cabanagem. Finalmente, apresento o século XXI como o tempo das mulheres na Literatura, na Música e nas demais Artes, permitindo que as mulheres amazônidas permutam da invisibilidade ao protagonismo, na representação de Dona Onete no carimbó chamegado⁵ e Zélia Amador de Deus, no combate antirracista e na defesa da implementação das ações afirmativas.

A posição “periférica” onde estão alocadas essas mulheres é questionada pelos parâmetros seletivos que as situam no anonimato da produção intelectual. A réplica a tal neutralização intenciona tornar visível a contribuição das mulheres à memória cultural do Pará. A intenção, portanto, da presente pesquisa, consiste em trazer para o centro da discussão quais os eixos interseccionais que impedem a promoção do protagonismo amazônida na produção intelectual, artística e cultural das mulheres negras no cenário local e nacional, apontando para este entendimento as contribuições da teoria da interseccionalidade.

⁵ Segundo a definição da compositora e cantora Dona Onete, o termo chamegado se relaciona ao dançar dengoso, agarrado e envolto de carinho.

1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

A presente tese tem como objetivo desenvolver uma pesquisa qualitativa por apresentar traços marcadamente indutivos. Tais características da pesquisa qualitativa se distancia de práticas preconcebidas, aproximando-se da observação. De certo, a natureza da pesquisa qualitativa exige do pesquisador um entendimento minucioso da conjuntura e do lugar onde a mesma é realizada; além da interação entre o pesquisador e o objeto. Entende-se por esses critérios que há espaços à imparcialidade e à impessoalidade no trabalho do pesquisador para alcançar inúmeras informações que, porventura, possam estar disponíveis. É mister o sujeito que se debrucha na pesquisa se proponha ao processo de imersão, porquanto tal postura conduzirá a resultados importantes.

A pesquisa qualitativa prioriza, frequentemente, possibilidades variáveis de estudos, seja por análise de estudo, seja por estudo bibliográfico. A priori, na pesquisa qualitativa, as informações coletadas devem ser agrupadas, não anulando uma em detrimento de outra. O que deve ser prioritário a coleta de significativas informações, a fim de que a pesquisa seja o resultado de um processo persuasivo, realizado por meio da argumentação. O pesquisador, no entanto, deve priorizar as descrições pormenorizadas dos fenômenos e teorias estudadas no campo de pesquisa, coletar informações por parte de sujeitos que experienciaram um fato histórico, selecionar documentos facilitadores à construção dos estudos e a defesa da tese. Outrossim, buscar registros ou correspondências disponíveis, reunir informações na internet, analisar fatos históricos e atuais através das mídias, observar a interação entre os atores sociais, a sociedade, as instituições e os grupos locais.

Além das ações citadas, a pesquisa qualitativa permite uma expressiva adaptabilidade e flexibilidade, assim como dispensa instrumentos e procedimentos padronizados. Günther (2006) afirma que há exigências no que tange à construção da pesquisa, à delimitação do tema, à coleta e análise de dados. Conquanto, a pesquisa qualitativa, por vezes, exija a sequência citada, ela não se restringe a tal formato e pode se apresentar em outros formatos. Godoy (1995) apresenta outras abordagens fundamentais no que diz respeito às pesquisas qualitativas: o estudo de caso, a etnografia, a pesquisa documental e a pesquisa ação. A pesquisa documental assume, frequentemente, um caráter bibliográfico, porquanto se ocupa em buscar dados em documentos impressos ou digitais, a fim de que a pesquisa seja pautada em dados comprobatórios e sustentada por argumentação. A partir de um

levantamento de dados, a análise de conteúdo deve ser considerada para integrar a pesquisa de cunho bibliográfico.

Segundo Bardin (2016), a análise de conteúdo fundamenta-se na constituição de técnicas destinadas a analisar a comunicação por meio de documentação que contenha informações sobre o comportamento do homem. Para o autor, o alvo dessa análise é a interpretação das informações contidas no documento analisado, interpretando seus significados explícitos e implícitos. Nesse sentido, a análise de conteúdo dialoga com outras ciências, oportunizando a execução da pré-análise, da exploração do material coletado e do tratamento dos dados obtidos. Portanto, as Ciências Sociais contribuem para apontar as contribuições culturais das comunicações de massa na sociedade. Não somente as Ciências Sociais, mas também a História, a Psicologia e a Linguística podem ser instrumentos empregados para investigar de que modo ocorre a exclusão social, a homofobia, o sexismo, o patriarcalismo, entre outros. A análise de conteúdo oferece recursos para ir além dos significados para alcançar os seguintes objetivos:

A superação da incerteza [...] E o enriquecimento da leitura: se um olhar imediato, espontâneo, é já fecundo, não poderá uma leitura atenta aumentar a produtividade e a pertinência? Pela descoberta de conteúdos e de estruturas que confirmam (ou infirmam) o que se procura demonstrar a propósito das mensagens, ou pelo esclarecimento dos elementos de significações suscetíveis de conduzir a uma descrição de mecanismos de que *a priori* não possuíamos a compreensão.

(BARDIN, 2016, p.35).

O teórico Bardin (2016) menciona que tanto a superação da incerteza quanto o enriquecimento da leitura direcionam a dois polos, que se ajustam ao desejo do rigor e da descoberta, cujos direcionamentos convergem às duas funções, a heurística e a função de administração da prova. Tais funções se alinham de modo complementar, interacional e fortalecendo-se mutuamente. O teórico considera a análise de conteúdo um método empírico por não apresentar um objeto pronto, todavia oferece determinadas regras de base que facilitarão a compreensão de técnicas de análise das comunicações. O campo de aplicação bem amplo denominado comunicações oportunizará aos investigadores a possibilidade de analisar documentos. No caso, ao tratar da invisibilidade da mulher negra amazônida à luz da teoria da interseccionalidade, discutir o modo que a Amazônia é vista pelo estrangeiro, pelo não amazônida e pelo próprio amazônida. Além de analisar os eixos interseccionais que

possibilitam uma visão racional do racismo, da discriminação de raça e gênero. Temas que favorecem a opressão da mulher negra amazônida, reforçando a invisibilidade e reduzindo a chance de ascensão e de protagonismo.

A Tabela 01 apresenta possibilidades de aplicação da análise de conteúdo, segundo Bardin (2016) é possível tal aplicação a partir do emprego de alguns elementos que contribuem na análise, entre os quais conta-se com a quantidade de pessoas envolvidas na comunicação, o emprego adequado do código linguístico, o uso dos códigos semióticos, a comunicação e possíveis elementos que reproduzem a realidade ao empregar as seguintes ferramentas:

Tabela 01 - Domínios da aplicação da Análise de Conteúdo.

Código/suporte	Comunicação Dual	
Escrito	Análise linguística e literária.	Obra: “Caminhos trilhados na luta antirracista” (Zélia Amador de Deus).
	Análise linguística e literária das letras de músicas amazônidas.	Estilo musical: carimbó chamegado.
	Análise literária de histórias infantis.	Análise linguística e semiótica das obras “Meu amigo boto”; “A festa no Veropa” e Japiuna” (Dona Onete).
Oral	Entrevista publicada na internet. (Zélia Amador de Deus)	
	Entrevista publicada na internet. (Dona Onete)	
	Curta metragem com Zélia Amador de Deus.	
	Roda de conversa com Dona Onete na 25ª feira Panamazônica do livro.	
Elementos icônicos.	Eixos da teoria da Interseccionalidade	
	Filme: “Que horas ela volta?”	
	Fotografia: Dona Onete, Elza Soares e Zélia Amador de Deus	
	Curta metragem Zélia	
Outros códigos semióticos	Curta metragem: Zélia Amador de Deus.	
	Letra de música: “Belém, Pará, Brasil”, grupo musical Mosaico de ravena.	
	Árvore samaúma (representante da Amazônia)	
	Música: “No meio do pitiú” (Dona Onete)	

Em se tratando de estudos sobre mulheres negras da/na Amazônia à luz da teoria da interseccionalidade, pretendo discutir o lugar que ocupa as mulheres negras na historiografia oficial, a partir do percurso de duas mulheres negras amazônidas, Zélia Amador de Deus e Dona Onete, ambas mulheres amazônidas marajoaras. Essas mulheres assumem o protagonismo em espaços diferenciados, seja nas artes, seja na literatura. A análise de conteúdo sob a perspectiva interseccional contribuirá para a compreensão de vozes femininas silenciadas na Amazônia.

A partir da análise de conteúdo, Bardin (2016) encaminha para o entendimento que alguns elementos se tornam indispensáveis na aplicação da análise, como apresentação das pessoas envolvidas na pesquisa, o emprego do código linguístico, de elementos icônicos e códigos semióticos. A fim de que a análise seja bem-sucedida, há necessidade da seleção de alguns elementos primordiais: as análises das entrevistas, cujo tema central é a Amazônia; as entrevistas, cujo centro da discussão é a mulher negra amazônica, as análises linguísticas das letras de música de Dona Onete favorecem a visibilidade à cultura amazônica. Além dos temas já mencionados, o emprego dos elementos icônicos e códigos semióticos, como: filmes, imagens e narrativas relacionadas à Amazônia e às suas especificidades, ferramentas que contribuem na análise de conteúdo sob perspectiva interseccional.

Ao seguir a mesma compreensão de Bardin (2016), Triviños (1987) recomenda três etapas no processo da análise de conteúdo. A primeira compreende a pré-análise, que antecipa as ferramentas a serem empregadas. A segunda se ocupa na descrição analítica dos elementos. E, a última, assume a tarefa da interpretação inferencial, a qual prioriza uma compreensão indutiva a partir de informação disponibilizada no corpo do texto.

A pré-análise se constitui na organização do material, o que Bardin (2016) considera reunir três aspectos fundamentais para o êxito da pesquisa:

[...] formular os objetivos gerais da pesquisa, as hipóteses amplas da mesma e determinar o corpus da investigação que não é outra coisa que a especificação do campo do qual os pesquisadores deviam fixar atenção. (BARDIN, 2016, p. 161)

A segunda etapa da análise do conteúdo, segundo Bardin (2016), diz respeito à descrição analítica. Esta fase contempla a descrição dos elementos constituintes da pré-análise, somados aos documentos que integram o corpus. Tais documentos se sujeitam a estudos minuciosos, cujos objetivos se pautam nas hipóteses e nos referenciais teóricos. Nessa perspectiva, Bardin apresenta um exemplo de análise descritiva, que considera “os procedimentos como a codificação, a classificação e a categorização são básicas nesta instância do estudo” (BARDIN, 2016, p. 161). O teórico salienta que tais procedimentos são indispensáveis para que uma pesquisa se torne exitosa.

A fase, que compreende a interpretação referencial, formaliza um momento intenso para a finalização da pesquisa. Esta etapa final propicia a reflexão e o pensar

intuitivo, juntamente na análise do material empírico. Desse modo, relaciona causa e consequência de determinados aspectos históricos, que determinaram a invisibilidade da mulher negra amazônida.

1.1. A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS

A constituição do corpus da pesquisa se pauta em uma abordagem qualitativa, orientada pelo método da análise de conteúdo aplicada por Lucien Bardin (2016). O cenário da pesquisa escolhido situa-se na região amazônica, na cidade de Belém, Estado do Pará. Exatamente na Amazônia onde Loureiro (2002) aponta como espaço marcado pela história de perdas e danos, sedimentada no mito e na violência, ultrajada pelos equívocos sobre a natureza, marcada pelo preconceito quanto à cultura do amazônida e estigmatizada como espaço selvagem e exótico.

A ideia de um território inacabado, desenhada pelo viajante europeu como inferno verde ou paraíso, distante do progresso, que carece de subsídio sem, necessariamente, contar com a vivência do amazônida. A Amazônia presente nos discursos de integração e inclusão nos planos desenvolvimentistas do governo não favoreceu/favorece os amazônidas. Em meio a tantos discursos sobre a Amazônia, o que causa estranhamento é a ausência de registros da formação histórica dos amazônidas, refiro-me aos registros oficiais da chegada dos negros escravizados no norte do país, a confirmação do protagonismo das mulheres negras no movimento Cabanagem, a ausência de mulheres nos movimentos literários, especialmente, de mulheres negras. Então, por tantas lacunas que a historiografia oficial promoveu, torna-se imperativo deliberar análises, sob perspectiva interseccional, a respeito de raça, gênero e classe.

1.2. A TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE COMO REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

A interseccionalidade servirá como aporte teórico metodológico na defesa da tese que mulheres negras amazônidas sofrem inúmeras exclusões e torna-se necessário elaborar estratégias para o enfrentamento desse silenciamento. O conceito sociológico de interseccionalidade ocupa-se das interações e dos marcadores sociais das minorias. O termo atravessa inúmeros sistemas de opressão de raça ou etnia, classe social, capacidade física, gênero, etarismo, que dialogam entre si, sobrepõem-se e evidenciam que o racismo, o poder hegemônico e as estruturas patriarcais tecem redes de discriminação e exclusão de indivíduos ou

grupos de diferentes formas. Sobretudo, as mulheres sofrem preconceitos e opressões por pertencerem a determinados grupos.

O conceito de interseccionalidade se consagrou a partir da compreensão que as mulheres negras sofriam a opressão de um modelo hegemônico, que privilegia um grupo em detrimento de outro. Os debates sobre interseccionalidade surgiram a partir das lutas e teorizações dos movimentos feministas negros nos Estados Unidos e no Reino Unido entre os anos de 1970 e 1980. Mas, somente em 1989 o termo assume status pela jurista e feminista Kimberlé Crenshaw. Segundo Crenshaw (2002), interseccionalidade é:

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.
(CRENSHAW, 2002, p. 177)

Ao defender a existência dos eixos de poder relacionados à raça, ao gênero e à classe, a ativista e professora explica que esses eixos são distintos e excludentes, pois o racismo é diferente do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Mas, frequentemente, constroem complexas intersecções em que dois, três ou quatro eixos se cruzam. Crenshaw (2002) defende no “documento para o encontro da discriminação racial relativos a gênero”, a necessidade de garantir os direitos no que diz respeito à raça e ao gênero. A partir desse entendimento, a pensadora defende a importância de construir o conceito de interseccionalidade. Tal conceito oportuniza os estudos e discussão da invisibilidade de mulheres negras amazônidas.

1.3. MÉTODO DA PESQUISA

Os procedimentos metodológicos empregados nesta tese privilegiaram o método da pesquisa documental, instrumentos importantes nas ciências humanas e ciências sociais:

A pesquisa documental trilha os mesmos caminhos da pesquisa bibliográfica, não sendo fácil por vezes distingui-las. A pesquisa bibliográfica utiliza fontes constituídas por material já elaborado, constituído basicamente por livros e artigos científicos localizados em bibliotecas. A pesquisa documental recorre a fontes mais

diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas estatísticas, jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas, vídeos de programas de televisão, etc. (FONSECA, 2002, p. 32)

A pesquisa documental assume papel importante ao analisar imagens de duas mulheres, que protagonizam histórias na Amazônia equatorial. Zélia Amador de Deus e Dona Onete. Ao recorrer a este instrumento de pesquisa, utilizei entrevistas concedidas aos jornais eletrônicos, fotografias digitais e imagens de eventos culturais realizados na metrópole Belém. Além destes recursos, recorri às outras fontes documentais, o curta metragem “Amador, Zélia”, projeto executado através do Edital de audiovisual Lei Aldir Blanc Pará 2020, organizado pela Secretaria de Cultura do Pará.

O curta metragem “Amador, Zélia” narra o percurso da educadora, ativista, artista, pensadora e professora da Universidade Federal do Pará (UFPA). A película construída a partir das lembranças pessoais denuncia o racismo vivido desde a infância, trata o passado e o presente em uma narrativa não-linear através de testemunhos de pessoas, que compartilharam as vivências da intelectual afroamazônida. As lembranças pessoais, imagens de arquivos, encenação e ilustrações compõem um registro de momentos vividos sob regimes ditatoriais no Brasil, que provocaram o ativismo dos movimentos estudantis. Além do documentário, a tese de doutorado “Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade” e a obra “Caminhos trilhados na luta antirracista” constituem ferramentas importantes nas análises bibliográficas. Por estes meios analiso as diversas narrativas que consagram a vida e a obra da filha de Ananse. A pesquisa bibliográfica consiste:

[...] no levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de web sites. Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, que permite ao pesquisador conhecer o que já se estudou sobre o assunto. Existem, porém, pesquisas científicas que se baseiam unicamente na pesquisa bibliográfica, procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta. (FONSECA, 2002, p. 32)

Semelhantemente, o recurso da análise documental ganha importância ao ser empregado na pesquisa da trajetória de Dona Onete. Tal recurso disponibiliza elementos fundamentais à pesquisa. As referências teóricas analisadas, publicadas

em sites, revistas e jornais eletrônicos, páginas da web sites e documentários constituem ferramentas importantes na construção dessa tese. Paralelo à análise documental, o estudo bibliográfico possibilita ampliar informações referentes a trajetória da rainha do 'carimbó chamegado'. Esse método permite a ampliação de leitura e a aquisição de registros, que formatam o tema da pesquisa, do mesmo modo, alinham o fio condutor teórico e metodológico do objeto de estudo.

Esta pesquisa se baseia na perspectiva interseccional postulada por Crenshaw (2002). Ancorada pelos estudos do feminismo negro defendido por Davis (2016), Gonzalez (2020), Collins (2021) e Ribeiro (2019). O feminismo negro sustentado pelo pensamento de bell hooks (2019), que defende a educação como prática da liberdade. Ao tratar a questão Amazônia, recorro aos intelectuais Loureiro (2022) e Loureiro (2015), que apresentam a Amazônia sob o olhar dos amazônidas. Encerro a pesquisa penhorando os estudos de Salles (1971) sobre negritude e a contribuição do negro na formação da sociedade paraense. Desse modo, torna-se possível a menção da mulher negra amazônida na construção dessa história. A região norte tão distante nas citações dos registros históricos oficiais, reivindica protagonismo. E as vozes erguidas são de mulheres amazônidas. Da invisibilidade ao protagonismo, Zélia Amador de Deus e Dona Onete representam as multivozes que ecoam na Amazônia Equatorial por reconhecimento da cultura amazônica e da mulher amazônida

2 AMAZÔNIA: TERRA DE ICAMIABAS

No Nhamundá- em suas margens,
 moravam as Icamíabas,
 guerreiras de lua e canela tanto mais belas
 que bravas.
 Conori, rainha entre elas,
 Como um sorriso reinava.
 Ninguém sabia o segredo
 Que suas coxas contavam
 aos flancos de potros bravos.
 O certo é que assim montados
 Por feixes de carne e anseio,
 Tão logo se transformavam
 - de potros que eram e bravos-
 Em quatro patas de vento,
 Quatro rosas de memória.
 Talvez o oculto soluço
 De sexos em seus flancos
 Lhes despertassem desejos
 De pastos que adivilhavam
 Nas relvas de seu espanto.

(João de Jesus Paes Loureiro, 1975, p. 57)

O escritor amazônida João de Jesus Paes Loureiro (1975), em “Remo mágico”, compara os poemas aos afluentes de um rio, nos quais é possível manifestar uma visão do mundo, o “mundamazonividência”, a poesia-vida-viva, que flui ao longo da história e da existência. Esses elementos permitem um percurso à região amazônica, à bacia do Rio Amazonas, onde esse se encontra seu afluente, o Rio Nhamundá.

Segundo as narrativas lendárias, às margens desse rio, moravam as mulheres guerreiras indígenas Icamíabas, bravas e belas, as quais tinham, como rainha, Conori, que reinava com um sorriso. As experiências mítica e poética permitem enxergá-las no plural. Nunes (2022) considera que “plurais são as várias Amazônias”, plurais em suas diversidades naturais, em sua cultura e sua história, sendo essa tão rica que não impede ao amazônida conhecer sua ancestralidade, comparando o conhecimento do geógrafo ao situar o rio e seus afluentes.

O Rio Nhamundá é testemunha da existência dessas mulheres guerreiras, que deram origem à poesia da existência, da existência do “mundamazônico”. Os neologismos “mundamazonividência” e “mundamazônico”, empregados pelo poeta,

encaminham o leitor à experiência de poesia da vida na Amazônia, levam à reflexão da existência das mulheres Icamiabas, do seu poder e da sua força.

O termo Icamiaba, de sentido impreciso, significaria, na transposição do tupi para o português, “peito partido”, “peito dilacerado ou extirpado”. A designação genérica remonta à narrativa mítica⁶ de mulheres que, às proximidades do Nhamundá, formaram uma tribo de bravas guerreiras, que, independentes da presença masculina, constituíam uma sociedade matriarcal. Ao descrevê-las o Frei Gaspar de Carvajal menciona: “[...] con sus arcos y flechas en las manos haciendo tanta guerra como diez indios, y en verdad que hubo mujer destas que metió un palmo de flecha por unos de los bergantines y otras qué menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín” (CARVAJAL, 2011, p. 52). Tal descrição das icamiabas assolava o imaginário do homem europeu e dos demais continentes.

Em 1541, o cronista e navegador espanhol, Francisco de Orellana, foi o primeiro expedicionário a percorrer dos Andes ao Oceano Atlântico, tratava-se das navegações pelo Mar Dulce, assim batizado por Vicente Yáñez Pinzon. O rio Amazonas, embora conhecido pela alcunha de Mar Dulce, não foi completamente desbravado pelo explorador Pinzon. Ainda que tenha participado da comitiva de Cristovão Colombo, em 1492, o explorador Pinzon não desbravou em sua completude o rio alcunhado por Mar Dulce.

A Amazônia Misteriosa, de Gastão Cruls (1957), nomeia o local de serra da Itacamiaba, onde habitava a tribo de mulheres guerreiras, por isso receberam o codinome de Icamiabas e, posteriormente, Amazonas. As Amazonas, mulheres guerreiras, que sobreviviam de modo autônomo, sem o modelo patriarcal (ALMEIDA et al., 1999, p. 302-303), são inspiradas na mitologia grega, que habitavam à margem do Termodonte, situado na Ásia Menor (GUIDO, 1937, p. 14). Residentes da região do rio Nhamundá, viviam sozinhas, regidas por leis próprias. Segundo o mito das Amazonas, essas guerreiras contavam com a presença dos indígenas Guacaris nas festas anuais dedicadas à lua. Após a conjunção carnal com esses indígenas, as Amazonas imergiam nas águas do lago Iaci-Uaruá e buscavam no fundo a matéria-prima, um barro verde, para a confecção dos muiiraquitãs. Os amuletos em formato

⁶ Mulheres Icamiabas são conhecidas por sua bravura, emancipação e valentia nas guerras. O termo Icamiabas às mulheres amazônidas.

de sapos, tartarugas, peixes e felinos eram usados pelos guerreiros, considerados objetos sagrados, que atraíam sorte, felicidade e cura.

O mito das Icamíabas se distancia das narrativas europeias de subordinação, por serem as mulheres sem marido, mulheres que não se submetiam às leis impostas pelo poder hegemônico. A sujeição aos homens não serviu como regra às inúmeras etnias amazônicas, as mulheres assumiam protagonismo no cuidar e no fazer do lar, no levantamento de sustento, na caça e na pesca. A autonomia dessas mulheres tornou-se um traço notável de identidade, marcada por encantamentos da floresta, da lua cheia e dos rios, os quais lhes ofereciam barro esverdeado, o que possibilitava a confecção de amuletos.

No romance *Terra de Icamíaba*, de Abguar Bastos (1934), o amuleto recebe um valor mítico em posse do caboclo Mano Solia. Segundo Sousa (2016, p. 63), a criação do objeto mítico deve-se às Icamíabas:

A pedra mágica, em forma de sapo talhada pelas icamiabas, as índias guerreiras, à margem do lago Yaci-Uaruá, é presenteada aos homens por elas escolhidos. A pedra tem o poder de proteger de doenças e azares o homem que tenha sido presenteado com ela e que a usa em cordão em volta do pescoço.

Há, entretanto, algumas versões em torno dos amuletos. Algumas narrativas consideram que os agraciados eram homens com os quais elas mantinham relação (GUIDO, 1937, p. 15); outras afirmam que somente eram galardoados os que com elas tivessem gerado filhas. A existência das icamiabas é confirmada pelo expedicionário francês Fontane La Condamine. Gondim (2019) registra a percepção do pesquisador sobre as icamiabas: “La Condamine imagina não a cidade Manoa, mas a cidade das mulheres solitárias, as únicas que conheciam o segredo da fabricação das pedras verdes” (GONDIM, 2019, p.150). O expedicionário confirma nos seus registros a manipulação das pedras verdes pelas mulheres icamiabas. Diz, portanto, tratar-se das únicas detentoras do saber na confecção dos amuletos.

As narrativas do amuleto muiraquitã notabilizaram-se na obra de Mário de Andrade, *Macunaíma*, o herói sem caráter, publicada em 1928. O protagonista percorre todo o Brasil em busca de um muiraquitã perdido, presente de uma icamiaba: “Terminada a função, a companheira de Macunaíma, toda enfeitada ainda, tirou do colar uma muiraquitã famosa, deu-a pro companheiro e subiu pro céu pro cipó” (ANDRADE, 2019, p. 37).

As icamiabas, presentes em Macunaíma, são conhecidas como mães protetoras, que ensinam galardoar seus filhos. O trecho a seguir confirma o sentimento maternal que essas mulheres nutriam por Macunaíma, “Meu filho, cresce depressa pra você ir pra São Paulo ganhar muito dinheiro’. Todas as Icamíabas queriam bem o menino encarnado e no primeiro banho dele puseram todas as joias da tribo pra que o pequeno fosse sempre rico” (ANDRADE, 2019, p.37).

Segundo tradições orais, as filhas das icamiabas eram instruídas pelas mães no manejo das armas (GUIDO, 1937, p.30), a fim de se tornarem exímias arqueiras. Outras narrativas sustentam que o êxito no uso das armas pelas mulheres guerreiras somente era possível quando elas subtraíam a mama direita para facilitar o manejo das armas. Andrade (2019, p. 33) faz menção à ausência de seio: “Logo viu o peito destro seco dela, que a moça fazia parte dessa tribo de mulheres sozinhas parando lá nas praias da lagoa espelho da Lua, coada pelo Nhamundá”.

Outros cronistas apresentam diferentes versões a respeito das mulheres guerreiras, “diferentemente de Carvajal, as Amazonas de Rojas tinham um seio decepado e não executavam os varões” (GONDIM, 2019, p. 113). Tais narrativas confluem para as tradições gregas no que diz respeito às amazonas do continente americano, pois tanto aquelas, quanto essas são conhecidas como mulheres guerreiras, de grande porte, musculatura saliente, madeixas longas e pele clara, segundo a descrição do frei espanhol Carvajal (1941, p. 57):

Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios. É verdade houve uma destas mulheres que meteu um palmo de flecha por um dos bergatins, e as outras um pouco menos de modo que os nossos bergatins pareciam porco espinhos.

O padre jesuíta, Cristóbal de Acuña, uniu-se à esquadra de Pedro Teixeira, a fim de cancelar “a distância de léguas, povoações de Indígenas, rios e paragens particulares que há desde o primeiro ponto de embarque até à dita cidade e porto do Pará” (ACUÑA, 1941, p. 136). Desse modo, o cronista seguiu ao cumprimento da missão de relatar a respeito da região das Amazonas, buscando reunir informações, tanto nos planos oníricos quanto nos ditos científicos. Assimilando, assim, informações repassadas por “gente de mais inteligência” (GONDIM, 2019, p. 126). O cronista descreve o cenário amazônico e as Amazonas, que ocupam:

uma província de mulheres guerreiras, que sustentando-se sozinhas, sem varões, com os quais apenas de tempos em tempos tinham coabitação, viviam em suas aldeias, cultivando as suas terras e alcançando com o trabalho de suas mãos todo o necessário para o seu sustento. (ACUÑA, 1941, p. 265-6)

Os relatos sobre as Icamiabas não se limitam aos cronistas e ao literato Mário de Andrade. Tantos outros mencionam as mulheres guerreiras. Abguar Bastos⁷, homem de ideias e intelectual produtivo, que viveu no século XX, aquilata, na obra “Terra de Icamiabas”, o tema da educação sob uma perspectiva crítica, analítica e reflexiva. O enredo gira em torno do menino Bepe, que, ao iniciar os estudos em um seminário em Belém do Pará, encontra dificuldades de relacionamentos por contestar os dogmas da religião católica. O protagonista sustenta seus argumentos ao defender que “entre ciência e arte prefere a última” (BASTOS, 1934, p. 21). O mancebo acredita que a arte é capaz de oferecer subsídios ao criticar a ciência. Outrossim, as literaturas oferecem guaridas ao combate à educação tradicional e abre espaços para uma educação redentora. Desse modo, Sousa (2016, p. 77) confirma que o protagonista:

Como estudante educado no formalismo de instituição teologal, os primeiros sinais da sua índole libertária e progressista são confrontados com o dogmatismo dos ensinamentos de uma instituição educacional religiosa do início do século XX, postura que caracteriza uma verdadeira afronta às autoridades religiosas. A sua revelada e idiossincrática ousadia ao discordar de argumentos de padres e professores é uma amostra das suas inquietações e inconformismo perante o conhecimento dogmático, sobretudo o fundado nos ‘mistérios da fé’, e perante as situações aparentemente sem possibilidade de mudança.

Nesse contexto, em “Terra de Icamiabas, segundo Reis (2020), Abguar Bastos propõe apresentar a educação na Amazônia cercada das crenças, da cultura, dos mitos e das lendas, em que o espaço torna-se despido de estereótipo selvagem, limitado, distante da imagem que cronistas europeus e até mesmo brasileiros traçaram a respeito desse lugar. Abguar Bastos, ao dar voz ao garoto Bepe, denuncia a precarização da educação formal ofertada aos ribeirinhos. Reis (2020) aponta, na obra de expressão amazônida, o protagonismo de Abguar Bastos no Modernismo paraense se compara a atuação marcante do personagem Bepe, educador informal, que se

⁷Abguar Bastos, escritor e intelectual amazônida, participou do Modernismo na Amazônia com a obra **Terras de Icamiabas** (1931). Além de ser influente no Modernismo paraense, Abguar Bastos participou ativamente na Academia do Peixe Frito.

aproxima da dicotomia conhecimento e ignorância. Esta última impede os ribeirinhos de analisar e discutir sua condição social, em que se evidencia a falta de oportunidade de trabalho e a exploração da mão de obra por grupos majoritários na comunidade Badajós.

A partir da realidade que vivenciam os habitantes da comunidade de Badajós⁸, “o herói trata de adaptar o conhecimento formal ao contexto da vida na floresta, por meio de uma aprendizagem informal, sem a qual erguer-se-ia uma barreira entre o intelecto de Bepe e o dos amigos daquela comunidade” (SOUZA, 2016, p. 95). Ao promover uma educação alicerçada nas vivências, privilegiando o conhecimento de mundo e não desprezando o conhecimento empírico, o líder comunitário Bepe emprega a metodologia criada pelo educador Paulo Freire (1987) em “Pedagogia do oprimido”, a qual prescreve uma educação libertadora e redentora. Ao tomar posse da ferramenta que transforma, Bepe acredita e apresenta aos ribeirinhos o paraíso como resultado de uma educação libertadora. O paraíso, por conseguinte, chama-se Terra de Icamíabas, onde as mulheres guerreiras não se intimidam diante das adversidades, não temem o mal e lutam com coragem. A escolha do título “Terra de Icamíabas” não sugere algo aleatório, todavia remete a um questionamento: de fato, a Amazônia é terra de Icamíabas?

O romance “Terras de icamiabas” traz à luz a compreensão que os espaços amazônicos foram ocupados e apropriados pelos povos originários. Havia uma sociedade liderada por mulheres, cujas funções eram bem definidas e alicerçadas em um modelo matriarcal, que contraria a tese da prevalência do patriarcado. Não obstante, os colonizadores europeus insistiam na sustentação de uma narrativa do paraíso perdido, carente de ocupação, de ordem e de governo. Ao sustentar a necessidade de apropriação, a fim de civilizar os espaços e seus habitantes, os colonizadores europeus inventaram a Amazônia.

⁸ 8. A comunidade Badajós, mencionada por Abguar Bastos em “Terras de icamiabas”, situa-se no estado do Amazonas.

2.1A INVENÇÃO DA AMAZÔNIA PELOS EUROPEUS

A Amazônia, desde os primeiros registros dos cronistas europeus no século XVI, carrega em sua história a utopia do novo mundo. Um espaço rodeado de mitos, lendas, onde se projeta o país das Amazonas, da terra das Icamíabas. Os cronistas trazem em seus relatos uma natureza exótica⁹, deslumbrante e uma imagem do paraíso perdido que carece ser recuperado. A Amazônia é, de antemão, descrita pelos europeus de modo bem idealizado, sob um olhar estruturado, contemplativo e extasiante, que fortalece a narrativa de um paraíso perdido e a partir dessa visão vislumbra-se a ‘invenção’ da Amazônia.

A invenção da Amazônia reúne um conjunto paradoxal, revestido de exageros em relação aos habitantes e aos espaços, descrição de um lugar que ora se aproxima do inferno, ora do paraíso. Gondim (2019), sob uma perspectiva historiográfica, descortina as narrativas produzidas pelos expedicionários europeus desse paraíso, que fincaram suas impressões nos registros oficiais a respeito desse espaço. As narrativas concentram impressões que contribuíram para o imaginário europeu a respeito de a Amazônia ser o paraíso na terra. Contudo, o sentimento de descoberta do paraíso deu lugar à dicotomia ‘inferno e paraíso’, cuja impressão ocupa lugar nos escritos de cronistas e literatos estrangeiros.

O espaço idealizado pelos cronistas europeus deu vez a diferentes olhares e percepções sobre a Amazônia. Essas impressões formalizaram um olhar exótico, no que tange à sua biodiversidade e aos seus habitantes. Em grande parte, os cronistas registraram narrativas entusiásticas, fantasiosas e, muitas vezes, preconceituosas. Tais narrativas se concentram nas páginas de romances e documentos históricos redigidos por expedicionários. Como no exemplo do romance “A jangada”, de Júlio Verne, cuja narrativa o autor transforma palavras em moedas de contos de réis, que garantiam uma fortuna nas mãos do homem. Ao descrever a Amazônia como fonte de riqueza alimentar, o ficcionista europeu afirma que bastava carregar uma mancheta e uma enxada para conseguir alimento:

Viera das praias do Atlântico para a floresta peruana do alto Amazonas. Como arma, somente trazia uma mancheta e uma enxada. Não precisava de mais nada para conseguir alimento, a floresta

9 O termo “exótica” assume o sentido de distante da civilização. O vocábulo é empregado, frequentemente, para descrever indígenas, negros ou mestiços. Ou seja, o que se distancia do ideal de beleza eurocêntrico.

fornecei-lhe o tatu, as cotias, e as feras geralmente são pouco de temer. O tabaco e a cachaça ele comprava por uma quantia irrisória nas missões ou aldeias indígenas. (VERNE, s.d. p. 3-4)

A Amazônia descrita como fonte farta de alimentos torna-se alvo de uma narrativa fantasiosa de que esse espaço é uma extensão do paraíso, “é um mundo único, que agrega no mesmo espaço o inferno e o paraíso” (GONDIM, 2019, p.241), onde o belo e o grotesco, o aprazível e o dantesco se entrelaçam e se confundem. O paradoxo entre o inferno e o paraíso torna-se alvo de diferentes olhares que, frequentemente, alinham-se a percepções equivocadas, resultando, desse modo, em uma visão exótica no que se refere ao povo nativo e à biodiversidade.

As múltiplas visões construídas pelos cronistas europeus contribuíram para perpetuar um imaginário de um novo mundo ladeado de riquezas e exotismo. Ao lado da construção de uma Amazônia utópica, os cronistas viajantes não se furtaram à oportunidade no julgamento dos nativos, muitas vezes, de modo preconceituoso. A visão etnocêntrica europeia a respeito do ameríndio recebeu notoriedade nos registros de Spix e Martius (1981, p. 222), cujas anotações salientam traços de anomalias e corpos hiperbólicos:

Eram índios nus, que apresentavam cabeças monstruosas, hediondas. Essas máscaras eram feitas de cestos de farinha, revestido de pedaço de turiri [...]. Nem boca grande nem dentes faltavam nessas caras, cujo fundo era branco. Outro apareceu inteiramente envolvido num saco de turiri pintado do modo extravagante: trazia máscara, que representava uma cabeça de anta, quanto pasta [...] oferecia esta dança toda a plástica selvagem feroz do corpo maciço dos indígenas americanos. Que atroz imagem de barbaridade representava esse rápido evoluir ameaçador dos guerreiros nus, cuja musculatura, untada com óleo, brilhava metálica, as horrendas caretas dos rostos tatuados, avermelhados de urucu, os gritos repentinos ao lançar o dardo e ao choque e a zombaria pífida, quando o adversário se esconde atrás do escudo.

(GONDIM, 2019, p. 167)

O cronista Carvajal (1941, p. 13) descreve a saga da descoberta do rio de Orellana admitindo “que tudo que eu vou contar d’aqui por diante será como testemunha de vista e homem a quem Deus quiz dar parte de um tão novo visto descobrimento, como é este que adiante direi”. Carvajal (1941, p. 24) se ocupa na descrição minuciosa das Amazonas, nomeia os indígenas que informam a respeito das indígenas guerreiras, assim como não se furta de descrever os rios, tal como um perito navegador.

Durante esse tempo não deixavam os índios de acudir, trazer comida farta e com tanta ordem como se toda a sua vida tivesse servido. Vinham com suas joias e arrecadas de ouro, e nunca o Capitão consentiu que se tomasse coisa alguma, nem mesmo que as mirássemos para que os índios não entendessem que lhe dávamos apreço. E quanto mais nisto nós nos descuidávamos, mais ouro punham em cima de si.

Aqui nos deram notícias das Amazonas e das riquezas que há mais abaixo, e quem o fez foi um índio chamado Apária, velho que dizia ter estado naquela terra, e também nos deu notícia de outro senhor que estava apartado do rio, metido terra adentro, e que ele dizia possuir enorme riqueza de ouro. Este senhor se chama Ica; nunca o vimos por que, conforme disse, ficou desviado do rio.

Os cronistas dão conta do imaginário dos antigos viajantes e somam outras narrativas que contribuem para a construção de um “Eldorado, lugar fabuloso e a cidade de Manoa lendárias mulheres guerreiras- estão sempre presentes na invenção da Amazônia” (GONDIM, 2019, p. 97). Além dos registros dos expedicionários europeus, as teorias pulsantes que emergiram nos séculos vindouros contribuíram para sustentar a tese do descobrimento do novo mundo. O evolucionismo de Charles Darwin evocava a ideia de que a Amazônia assumiria o propósito do museu da história natural, onde o europeu pudesse se enxergar no passado. O físico Buffon (1986, p. 287), na teoria do determinismo, defende a tese que as mulheres amazônidas são inférteis e que os homens são débeis por conta do clima:

Na parte da América situada nas margens do Amazonas e do Napo as mulheres não são fecundas, e sua esterilidade aumenta quando as fazem mudar de clima; sem dúvida, amiudadamente se fazem abortos. Os homens são débeis e se banham com demasiada frequência, como para adquirir forças. O clima não é são e as enfermidades contagiosas muito frequentes.

Tais percepções contribuíram para que o homem amazônida fosse rotulado como primitivo, preguiçoso e indolente, incapaz de desenvolver-se plenamente em consequência do forte calor. Essas ideias não se limitaram aos cronistas, mas receberam créditos mundo afora por meio da filosofia, da literatura e da ciência. Para Gondim (2019), a representação da Amazônia com cenário e gentes descritos de modo exagerado não se limitou aos cronistas viajantes. Alguns literatos estrangeiros tiveram participação importante na construção de narrativas amazônicas, tais como: Júlio Verne, “A jangada”; Conan Doyle, “O mundo perdido”; e Vick Baum, a “Árvore que chora”. Tais obras, apresentadas na Figura 02, contribuíram para a construção

de uma representação do jardim do Éden, que se inicia no imaginário medieval e deságua no oriente até alcançar as américas.

Figura 02 – Obras Literárias que evocam uma Amazônia selvagem.



Fonte: <https://www.bing.com>.

A literatura europeia contribuiu de modo significativo para a construção do imaginário de um paraíso perdido. De certo, essa percepção de um paraíso perdido não se limitou à literatura europeia ou estrangeira, a literatura nacional, os viajantes e cronistas não-amazônidas assimilaram e propagaram uma Amazônia exótica, selvagem e exuberante que clamava por ocupação e desenvolvimento nos espaços inóspitos. Essa versão selvagem da Amazônia foi defendida e divulgada por brasileiros não-amazônidas interessados na ocupação e conquista desse espaço. Tal narrativa se fortalece sob o olhar do não-amazônida descrito a seguir.

2.2. A AMAZÔNIA SOB O OLHAR DO NÃO AMAZÔNIDA

A Amazônia ocupa espaço no imaginário europeu na mesma medida que se apresenta nos romances de Júlio Verne, Conan Doyle, Vicki Baum, entre outros. No cenário da ficção, desperta curiosidade a respeito do homem que vive nesse espaço da natureza que o cerca. O homem e a natureza se fragilizam por conta do progresso à porta, da ganância dos que chegaram por essas terras, do interesse de missionários jesuítas na evangelização e nas ocupações por outros povos. Segundo Euclides da Cunha, “A Amazônia selvagem sempre teve o dom de impressionar a civilização

distante” (CUNHA, 1975, p. 32) e tal percepção não se limita aos estrangeiros ou expedicionários, mas os escritores e demais brasileiros, que pisaram esse solo, foram contaminados com a ideia de que a Amazônia é um enigma que se aproxima do jardim do Éden ou do inferno. O próprio Euclides da Cunha teve a oportunidade de conhecer esse espaço e, “no entanto, deixou-se envolver pela ‘esfinge’, extrapolando que, realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se, do Gênesis” (RANGEL, 1927, p. 9).

O autor de “Inferno verde”, Alberto Rangel, obra prefaciada por Euclides da Cunha. Embora este defendesse o convívio harmônico entre homem e natureza, Cunha (2001) não deixa de comparar a Amazônia a uma página inacabada da criação, quando assume uma estatura gigante perante o amazônida. Rangel (2000), apesar de reconhecer a ganância humana e o convívio pacífico entre a terra e o meio ambiente, defende em sua obra a possibilidade de uma floresta tornar-se uma “obra de civilização”, cujas “raças superiores” são contempladas por inteligência, firmeza e poder econômico.

Inferno é o Amazonas [...] inferno verde do explorador moderno, vândalo inquieto, com a imagem da amada das terras d'onde veio carinhosamente resguardada na alma ansiada de paixão por dominar a terra virgem que barbaramente violenta. Eu resisto à violência dos estupradores [...]. Mas, enfim, o inferno verde, se é a gehenna de torturas, é a mansão de uma esperança: sou a terra prometida à raças superiores, tonificadoras, vigorosas, dotadas de inteligência no meu seio a definitiva; e que, um dia, virão assentar no meu seio a definitiva obra da civilização.

(RANGEL, 2000, p. 280-281)

As percepções dos cronistas Alberto Rangel e Euclides da Cunha sobre a Amazônia se convergem ao entendimento que tal espaço necessita ser povoado. Embora a metáfora de inferno verde no parecer dos literatos prevaleça, a narrativa do jardim do Éden ainda subsiste nos escritos de Cunha (1986):

Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se do Gênese. [...] É a terra moça, a terra infante, a terra em ser, a terra que ainda está crescendo. [...] Agita-se, vibra, arfa, tumultua, desvaira. As suas energias telúricas obedecem à tendência universal para o equilíbrio, precipitadamente. A sua fisionomia altera-se diante do espectador imóvel. Naquelas paisagens volúveis imaginam-se caprichos de misteriosas vontades. [...] Ora, entre as magias daqueles cenários vivos, há um ator agonizante, o homem.

(CUNHA, 1986, p. 203)

Segundo Cunha (1986), a Amazônia ora vista sob a perspectiva do jardim do éden, ora vista como o paraíso perdido, direciona à tentativa de integração e nacionalização. A tentativa de nacionalização, segundo Guimarães (2006), ocorre no período da Primeira República brasileira, quando, em 1905, Euclides da Cunha realiza uma viagem oficial sob o comando do Ministério das Relações Exteriores da República do Brasil. A missão do então chefe da comissão Brasileira do Reconhecimento do Alto Purus era delimitar terras que se estendiam do Amazonas ao Acre, a fim de definir fronteiras com Peru e Bolívia. A intenção de integrar a Amazônia ao território nacional contou com diversas iniciativas, tais como conhecer a floresta, enxergar a região com o olhar de um viajante brasileiro, navegar os rios da região para que as fronteiras da nação fossem demarcadas, construir narrativas sobre a região no intento de desconstruir as narrativas de viajantes estrangeiros sobre a região, que a apresentavam como floresta encantada. Esse novo olhar sobre a Amazônia, consequentemente, resultou em uma floresta desencantada, que necessitava ser descoberta para o progresso, carecia ser integrada ao país, a fim de estar apta ao desenvolvimento.

A pesquisa de Guimarães (2006) considera a literatura de viagem de Euclides da Cunha inclinada ao cientificismo e ao Romantismo, pois este gênero literário influenciou viajantes dos séculos XIX e início do século XX.

Os marcadores de viagem euclidiana à Amazônia foram construídos a partir das literaturas científicas de viagem que “percorreram” o século XIX, sobretudo por aquelas que seguiram os passos estilísticos e as formas de ver (emergentes na primeira metade do século XIX) postas em circulação pelas narrativas românticas tecidas sobre o Novo Mundo, como, por exemplo, as desenvolvidas pelo naturalista alemão Alexander Von Humboldt (1957). (GUIMARÃES, 2006, p.122)

Diferentemente da visão romantizada de Alexander Humboldt sobre a região, Euclides da Cunha empenhou-se em “marcar as fronteiras da nação, efetivar sua integração territorial ao país e promover seu progresso e seu desenvolvimento econômico e social” (GUIMARÃES, 2006, p. 124). A missão delegada ao escritor não o impediu de enxergar a Amazônia com o olhar de um viajante não amazônida, um brasileiro incumbido de realizar tamanha empreitada, que construiu sua narrativa sob a perspectiva de um funcionário público. A descrição realizada pelo literato na missão que lhe foi designada não se limitou à apresentação de um paraíso, porém priorizou desvelar um espaço supostamente desencantado, que se encontrava no processo de

desertificação. Então, a fim de contornar tal abandono, o Estado necessitava pensar no progresso e no desenvolvimento. A descrição desse espaço territorial não levou em consideração os aspectos da fecunda fauna e da esplendorosa flora, que os naturalistas estrangeiros se empenharam em apresentar, tampouco a visão romântica com que os escritores da primeira geração do Romantismo trataram de exaltar a natureza e os povos originários.

Nas narrativas de Euclides da Cunha, houve a necessidade de apresentar uma “Amazônia” que carecia do progresso, do desenvolvimento e da integração, pois os moradores locais, no entendimento dos não amazônidas, seriam incapazes de gerir o gigantesco território amazônico. Essa compreensão se tornou constante não apenas nos discursos eurocêntricos, mas também nos discursos do governo na intenção de integrar e levar progresso a uma região supostamente inóspita, tal ideia se firmou:

[...] no discurso oficial integracionista e desenvolvimentista da Amazônia até o final dos anos 70, repousa num olhar bem anterior, presente, por exemplo, na obra do naturalista francês do século XVIII, Georges-Luis Leclerc, conde de Buffon, um dos maiores representantes da ideologia eurocentrista e da crença na inferioridade do continente americano.

(STEINBRENNER, 2009. p. 25)

A Amazônia descrita pelo conde de Buffon, em 1759, assemelha-se à visão de outros estrangeiros, como o frei Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña, em que há descoberta do novo mundo exótico, deslumbrante, comparado ao paraíso perdido. Os cronistas viajantes gestaram uma utopia situada na natureza. Enquanto Euclides da Cunha compara “a última página a escrever-se do Gênesis” (CUNHA, 2001, p. 329), Rangel (2000) a denomina de “Inferno verde”. Bueno (2022 p. 63) afirma que “a imagem da Amazônia como inferno verde pode ter servido de justificativa a sua devastação exploradora”. As impressões dos viajantes europeus e cronistas sobre a Amazônia fortaleceram a tese de que a floresta é um “inimigo a ser vencido. E desta forma ela passou a ser vista, principalmente, a partir da década de 50, do século XX” (BUENO, 2022, p.63).

Na era Vargas, instaurou-se a política nacional desenvolvimentista que defendia a ideia de integração da região amazônica. Tal política emergiu da noção de desertificação de um espaço que necessitava ser habitado. A partir desse entendimento, houve um interesse do poder público em investir em obras de infraestrutura, construções de estradas, implementação de grandes projetos, exploração madeireira e investimentos em expressivos projetos de hidrelétrica e

exploração de minérios (HOMMA, 2002; BECKER, 2004). Esses acontecimentos antecederam a publicação póstuma de “À margem da história”, a qual retrata “o povo que está à margem da história não é o nativo sequer é aludido em à margem, mas o nordestino” (GONDIM, 2019, p. 274). Euclides da Cunha iniciou a escrita de “À margem da história”, em 1909 e tal obra se debruça na ocupação da Amazônia pelos nordestinos no período gomífero, conhecido como o ciclo da borracha. O autor tece a narrativa da construção de um Brasil, onde exclui o caboclo, nativo da região amazônica, do processo de integração territorial da Amazônia por meio da agricultura. Sob a perspectiva da construção de um novo Brasil, os amazônidas, os indígenas e os ribeirinhos são ignorados no projeto de integração nacional, cedendo lugar de protagonismo aos homens não amazônidas; esses assumiram posição de prestígio na empreitada de habitar um território potencialmente fértil e promissor. Gondim (2019, p. 275) destaca as exigências impostas por Euclides da Cunha para a ocupação da Amazônia:

Outro detalhe que ainda tem a ver com o alienígena refere-se à integridade moral e à coragem, como elementos importantes, atributos indispensáveis para que o homem se candidatasse àquela pátria vislumbrada por Euclides. Não valoriza o elemento local como base para construir uma teoria. O que se vê, ao contrário, é a teoria de um republicano que tenta encaixá-la nos locais por onde passou e o que não se coadunasse a ela seria sumariamente eliminado. No caso específico do Amazonas, Euclides viu uma realidade que não condizia com a ideia que ele próprio fazia de nação moderna.

A ideia cristalizada de uma Amazônia reerguida pela ação alóctone, que não valoriza o nativo, porém o classifica como incapaz de contribuir com o progresso e ascensão social, reforça o discurso do Governo Federal, que pregava ações integracionistas e desenvolvimentistas. Tais ações reverberavam em “À margem da história”:

Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se do Gênese. [...] É a terra moça, a terra infante, a terra em ser, a terra que ainda está crescendo. [...] agita-se, vibra, arfa, tumultua, desvaira. As suas energias telúricas obedecem à tendência universal para o equilíbrio, precipitadamente. A sua fisionomia altera-se diante do espectador imóvel. Naquelas paisagens volúveis imaginam-se caprichos de misteriosas vontades. [...] Ora, entre as magias daqueles cenários vivos, há um ator agonizante, o homem.

(CUNHA, 2001, p. 329-30)

Os relatos pretéritos e atuais sobre a região “se estruturam a partir de elementos que colocam a Amazônia como espaço que se destaca por suas possibilidades de solução de problemas que lhe são externos” (DUTRA, 2005, p. 57). Desse modo, as narrativas em torno desse espaço se fortaleceram à medida que a região era invadida:

Do Eldorado e paraíso terrestre dos primeiros cronistas, passando pelo império das ‘drogas do sertão’ dos primeiros tempos do domínio português; pela ideia de ‘celeiro do mundo’ sob inspiração pombalina, que desejava promover a agricultura de exportação na região; pela noção do ‘pulmão do mundo’ há muito considerada ultrapassada pelos cientistas; até a noção mais recente da megabiodiversidade amazônica, construída a partir dos anos 90.

(STEINBRENNER, 2009, p. 27)

A percepção sobre a região não se limitou ao olhar dos cronistas viajantes, europeus, cientistas ou expedicionários (COSTA, 2011). Essa visão contemplativa do Eldorado lançada pelos estrangeiros, a cobiça tão proeminente dos colonizadores, concorreu com o intento de promover a agricultura de exportação, a qual contribuiu com a ideia desse espaço lograr a fama de celeiro e pulmão do mundo. A Amazônia se depara ainda com outros olhares tão curiosos quanto investigativos.

Mário de Andrade (1893-1945), por exemplo, representa a figura do brasileiro que busca a compreensão da identidade nacional e da brasilidade. O intelectual nasceu em uma família tradicional de São Paulo, recebeu formação em música, mas consagrou-se na literatura, participou da Semana de Arte Moderna de 1922, a qual pregava a modernização nas artes em detrimento do abandono do tradicional e do movimento parnasiano.

O rompimento com o tradicional levou os modernistas a pensarem a questão da brasilidade, ou seja, criar uma arte distante dos modelos europeus e mais próxima do brasileiro. Eduardo Moraes (1988) esclarece que:

O modernismo não se trata tanto de desqualificar as manifestações artísticas passadistas por suas propriedades intrínsecas, mas de rejeitá-las enquanto insistem, como contemporâneas de uma época passada, em se imiscuir no tempo presente. Não é natural para os novos tempos a métrica e a rima parnasianas ou as formas “academizantes” na pintura.

(MORAES, 1988, p. 223)

A proposta do Modernismo, portanto, embora questionasse o academicismo defasado e “paralisante”, não menosprezou as manifestações europeizantes. Tais

manifestações ligadas ao passado não assumiram posições de destaque, a prioridade consistia em valorizar um novo formato, privilegiando a estética moderna brasileira ¹⁰. Desse modo, a métrica parnasiana e a rima cederam lugar à poesia essencialmente brasileira com publicação da obra de Oswald de Andrade, de 1924, “Poesia pau Brasil”, cujo intento era a ruptura com os modelos europeus de arte e literatura, a fim de privilegiar a poesia essencialmente brasileira. A poesia de Oswald de Andrade inaugurou um redescobrir do Brasil (MORAES, p. 229-230).

Assim como Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, em 1924, excursionaram uma viagem a Minas Gerais, a viagem de Mário de Andrade a Amazônia seguiu o mesmo propósito de:

Traçar, na medida de suas possibilidades, as coordenadas de uma cultura nacional, tomando o folclore e a cultura popular como instrumentação para seu conhecimento do povo brasileiro [...] [Para Mário] foi muito importante unir a pesquisa de gabinete e a vivência de vanguardistas metropolitanos ao encontro direto com o primitivo, o rústico e o arcaico, que, em seu enfoque dialeticamente dinâmico, puderam lhe valer como indícios de autenticidade cultural. (LOPEZ, 2002, p. 15)

A respeito do propósito de Mário de Andrade, Lopez (200, p. 95) acrescenta:

Para o modernista Mário de Andrade, empenhado em entender a realidade brasileira dentro de um quadro latino-americano, e em traçar, na medida de suas possibilidades, as coordenadas de uma cultura nacional, tomando o folclore e a cultura popular como instrumentação para seu conhecimento do povo brasileiro, foi muito importante unir a pesquisa de gabinete e a vivência de vanguardistas metropolitanos ao encontro direto com o primitivo¹¹, o rústico e o arcaico, que, em seu enfoque dialeticamente dinâmico, puderam lhe valer como indícios de autenticidade cultural.

O Modernismo de Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral e Mário de Andrade inaugura duas modalidades de viagem, que constituem a força motriz para a inauguração do Modernismo brasileiro. A viagem ao exterior, realizada por alguns intelectuais, garante uma natureza cosmopolita, enquanto a viagem de Mário de Andrade sugere uma inflexão nativista ao encontro da cultura popular. Segundo Sousa (2015), o autor de “O turista aprendiz” promove a dissolução da pirâmide cultural,

¹⁰ O Modernismo é o fato, a modernidade é a reflexão sobre o fato. O Modernismo é, acima de tudo, um movimento estético das artes plásticas, dramáticas, literárias e musicais. É um movimento estético do século XX, enquanto a modernidade é um período da história humana recente.

¹¹ Ainda que o Tele Ancona defenda o conceito de primitivismo, a Antropologia desconsidera tal conceito.

reservando espaço à cultura periférica, a fim de trazê-la para o centro da produção cultural e ampliar o entendimento de brasilidade:

O turista aprendiz [...] o viajante atua como o oposto de um agente civilizador na medida em que sua missão consiste precisamente em aprender- ou, mais precisamente, aprender- a cultura periférica e trazê-la para o centro a fim de ampliar a acepção de brasilidade propalada pelos nacionalistas literários na aurora do século XX.

(SOUSA, 2015, p. 247)

Ainda Sousa (2015, p. 248-9) reforça que a missão da viagem de Mário de Andrade à Amazônia assumiu um caráter anti-civilizatório, diferentemente dos interesses dos missionários jesuítas, os quais engajaram-se em uma missão civilizadora. A inquietação de Mário de Andrade (1928, p. 70) repousava na invisibilidade da cultura nacional, que se tornou estigmatizada por uma cultura alémmar. O autor considerava a falta de projeção da cultura nacional um fator que desprestigiava o contexto brasileiro em detrimento da valorização de tendências europeias, a qual resultava, segundo Andrade (1928), na imitação e no plágio. O intelectual admitia não concordar na imitação do outro, no modelo europeu, por conseguinte, defendia a divulgação das culturas populares e, conseqüentemente, permitia alargar os conhecimentos sobre o país, especialmente Nordeste e Norte, onde encontrou elementos formadores de uma brasilidade e cultura regional, as quais contribuíram para o afloramento da pluralidade no Brasil:

Longe de se ater à pesquisa de gabinete, Mário foi a campo conhecer as culturas populares de regiões do país. [...] o viajante procurou elementos formadores de uma brasilidade que, a seu ver, correspondessem à origem da formação do povo brasileiro, observando na singularidade da cultura regional a pluralidade cultural do país.

(SOUSA, 2015, p. 253)

O autor de “Macunaíma” inaugurou seus relatos de viagem pela região amazônica em 1927, no ano seguinte, publicou a rapsódia¹² inspirada na cultura nacional e no folclore, cujo intento residia na valorização do povo brasileiro residente no extremo Norte do país. Macunaíma, o herói sem caráter, nasceu no coração da mata virgem, além de uma mente ardilosa, temperamento birrento, apresentava a preguiça como o maior defeito. O protagonista se distanciou do herói da primeira

¹² Rapsódia, termo referente à recitação de poema. Trata-se de trechos ou citações de cantos épicos ou canção folclórica. A rapsódia se faz presente na obra Macunaíma.

geração romântica, viveu a infância em uma tribo amazônica, tomou banho de mandioca brava e se tornou homem adulto. Relacionou-se com a mãe do mato, Ci, com a qual teve um filho, a criança morreu e Ci não suportou a perda do infante, a mãe subiu aos céus e se transformou em uma estrela. Macunaíma tinha um amuleto denominado muiraquitã, lembrança da amada, todavia, ele o perdeu e, posteriormente, recuperou o objeto na cidade de São Paulo. Ao tomar posse do seu bem precioso, retornou a sua tribo na Amazônia e por aquelas terras perdeu novamente o muiraquitã, decepcionado e triste, o herói sem caráter foi morar com sua amada nos céus.

Mário de Andrade concentrou nos seus escritos a impressão de si mesmo e da Amazônia. A obra Macunaíma retrata as características do povo brasileiro, os personagens alegóricos espelham defeitos ou qualidades do caráter nacional. O protagonista Macunaíma, o herói sem caráter, é a representação da formação do Brasil, indígena, negro e se transforma um sujeito branco, após um banho na poça do pé do grande Sumé. O herói, um contraponto ao herói nacionalista do Romantismo, é dono de uma personalidade individualista e preguiçosa, ao longo da narrativa repete insistentemente o bordão “ai que preguiça”, projetando um herói nacional imperfeito, malandro, egoísta, vingativo e, de certo modo, inocente. A inocência contrasta com a lascívia e a luxúria, desvios de conduta que o protagonista revela ao dormir com as companheiras do irmão Jiguê, irmão que é a representação da brasilidade, a pele cor de cobre ocorre após a tentativa de lavar-se com a mesma água com que o irmão banhou-se. Maanape, irmão mais velho de Macunaíma, seguiu no mesmo propósito do irmão, contudo, não alcançou êxito, continuou negro, apenas as palmas das mãos e dos pés permaneceram brancas.

Macunaíma tenta refletir um Brasil uníssono, apresentando as diversidades e criando uma identidade para a cultura brasileira. De certo, o vasto conhecimento do folclore nacional, as andanças de Mário de Andrade pelo território brasileiro contribuíram para a criação da rapsódia de maior expressão do movimento modernista brasileiro. Tal empreitada reuniu alguns elementos da cultura brasileira, os mitos, a variedade linguística, a culinária, as tradições, os hábitos, as religiões, a fauna e flora do Brasil, enfim, uma geografia nacional diversa. Os elementos citados têm a pretensão de representar aquilo que de basilar da cultura brasileira e, inclusive, a variedade linguística empregada sofre influência da língua indígena, da variedade regional e do estrangeirismo. O uso da linguagem oral predomina no capítulo “Carta

pra icamiabas”, cujo formato surpreende o leitor pelo excesso de formalidade. No entanto, Mário de Andrade alcançou o intento da criação da cultura nacional e reconheceu a necessidade da cultura pautada na brasilidade na obra “O turista aprendiz”:

Quero resumir minhas impressões desta viagem litorânea por nordeste e norte do Brasil, não consigo bem, estou um bocado aturdido, maravilhado, mas não sei... Há uma espécie de sensação ficada da insuficiência, de sarapintação, que me estraga todo o europeu cinzento e bem arranjadinho que ainda tenho dentro de mim. Por enquanto, o que mais me parece é que tanto a natureza como a vida destes lugares foram feitos às pressas, com excesso de castroalves. E esta prenoção invencível, de que o Brasil, em vez de se utilizar da África e da Índia que teve em si, desperdiçou-as, enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajes, cores, vocabulários, quitutes... E deixou-se ficar, por dentro, justamente naquilo que, pelo clima, pela raça, alimentação, tudo, não poderá nunca ser, mas apenas macaquear a Europa. Nos orgulhamos de ser o único grande (grande?) país civilizado tropical... isso é o nosso defeito, a nossa impotência. Devíamos pensar, sentir como indianos, chins, gente de Benin, de Java... Talvez então pudéssemos criar cultura e civilização próprias. Pelo menos seríamos mais nós, tenho certeza.

(ANDRADE, 2015, p. 67-68)

A obra póstuma, *O turista aprendiz*, revela a necessidade de Mário de Andrade aprender o Brasil, conhecer lugares, ritos, festas, culturas, crenças e hábitos. Mário considerou a necessidade de viajar para assimilar experiências, entender o próprio país, onde este lugar não fosse reduzido ao modelo ocidental. O projeto de Mário de Andrade em estudar a cultura popular, silenciada no percurso histórico, coaduna ao interesse de apresentar o Brasil em outros “brasis”. A tentativa de resumir nos diários tudo o que aprendeu, viu e conheceu levou-o a reconhecer a sua insuficiência de “europeu cinzento e bem arranjadinho”. A impressão dos espaços visitados, o autor resume em crítica e ironia. Ao mesmo tempo em que se impressiona com a criação apressada, lança um neologismo ao empregar “castroalves”, poeta pertencente à terceira geração romântica, cujos escritos são marcados pela emoção, pelo subjetivismo e pela poesia engajada. Engajamento tal que o Brasil não contabilizou para fortalecer uma identidade com a África. Ao invés de valorizar, desprezou e se contentou em “enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajes, cores, vocabulários, quitutes...” (ANDRADE, 2015, p.68).

Ignorando uma riqueza cultural ao preferir imitar o modelo europeu, o autor lamenta a ausência de pertencimento e identidade nacional (ORTIZ, 1994) de um país grande e tropical, que não se apropria de sua cultura e de sua civilização. Conquanto, torna-se imperativo entender as aproximações de “Macunaíma” e de “O turista aprendiz”, Mário de Andrade sugere os mesmos ideários: reconhecer o Brasil e suas brasilidades. O olhar do viajante não-amazônida sobre a Amazônia revela:

um lugar de encanto e solidão que se misturam, um lugar de aventuras, de viagens contínuas, um lugar mágico e misterioso. De repiques e pororocas, de florestas e paisagens em transformação. Um lugar inesgotável de inspiração para literatos e folcloristas das mais variadas partes deste país.

(DIAS, 2020a, p. 173).

O lugar, que reúne tantas antíteses, serve de inspiração tanto a cronistas quanto a folcloristas e literatos, na tentativa da construção de uma identidade nacional. Euclides da Cunha e Mário de Andrade convergem em propósitos similares, impregnados de preconceitos e altivez, constroem Amazônia, reconstroem “Brasis”. Tanto na obra euclidiana quanto andradiana há um propósito de apresentar um espaço carente de ocupação e desenvolvimento. Destituindo a Amazônia idealizada pelos cronistas europeus e consagrando a narrativa de um lugar que necessita ser ocupado e integrado ao cenário nacional. O mesmo sentimento envolve a obra de Mário de Andrade, em Macunaíma, os dois “brasis” são apresentados, São Paulo do progresso e a Amazônia deslocada. Na tentativa de integração nacional, surge o ideário da brasilidade pregada no movimento modernista. O mesmo gosto da brasilidade e da utopia se concentram em “O turista aprendiz”, homem citadino, Andrade se encanta com as belezas da floresta e da ilha do Marajó:

Uns macaquinhos voam de galho em galho. As aningas floridas. De vez em quando o voo baixo das ciganas, parecem pesar toneladas. E uma abundância de uma trepadeira lilás [...] E a vista se abre em novos horizontes. São campos imersos, de um verde claro, intenso, com ilhas de mato ao longe, nítidas, de verde escuro que recorta céu e campo. [...] É Marajó, gente! [...] E enfim passamos num primeiro pouso de pássaros que me destrói de comoção. Não se descreve, não se pode imaginar. São milhares de guarás encarnados, de colhereiras cor-de-rosa, de graças brancas, de tuiuiús, de mauaris, branco, negro, cinza, nas árvores altas, no chão de relva verde. [...] A beleza do Marajó com sua passarada me derrubou no chão.

(ANDRADE, 2015, p. 186).

A viagem de Mário de Andrade à Amazônia rendeu-lhe a experiência de narrar um Brasil com um olhar de um brasileiro não amazônida, cuja percepção oportunizou várias “interpretações que se confluem e se afastam no que buscam revelar um ar de nacionalidade e abordam de maneira particular um lugar do Brasil e da Amazônia” (DIAS, 2020b, p.285).

2.3. A AMAZÔNIA SOB O OLHAR DO AMAZÔNIDA

“Voz do Sangue”

[...] Vinde artistas todos do Brasil!
 Cantar e contar,
 Cantar a natureza da Amazônia!
 Cantar um rio que é um deslumbramento de águas!
 Contar a beleza das nossas lendas,
 A suavidade das nossas crenças!...
 Vinde pintar as nossas florestas verdes,
 As nossas praias brancas, o nosso céu azul!
 Vinde esculpir a deusa morena e linda,
 Vênus moderna: Cabocla da Amazônia
 [...] Vinde aprender aqui
 O que é o Brasil,
 O quanto vale,
 O quanto orgulha ter-se nascido sob este céu
 Sobre este chão!

(MORAES, Eneida de. In: Terra verde: versos amazônicos, 2020)

Os versos presentes em “Terra verde” (MORAES, 2020, p. 85-6), da escritora e jornalista paraense Eneida de Moraes, convidam todos a conhecer o universo amazônico, em que o deslumbramento com a terra natal, Belém, dá o claro sentimento de pertencimento, de ‘amazonicidade’. Eneida notabilizou-se como jornalista e escritora, mulher à frente do seu tempo, ativista política e pesquisadora. Expoente na literatura paraense, destacou-se como cronista ao apresentar fatos do cotidiano em linguagem simples sobre temáticas variadas, que iam de tipos populares, cenas das cidades, até o folclore paraense. Embora “Cão da Madrugada”, por exemplo, verse também sobre o Rio de Janeiro, a cronista privilegiava, em grande parte de seus livros, a vida na ‘cidade das mangueiras’, o caboclo e a cabocla, os rios e as paisagens. Eneida jornalista, ativista política e combatente das injustiças sociais, o que lhe rendeu alguns registros nos arquivos da polícia política da era Vargas. Santos (2018) inscreve o percurso autobiográfico da autora de “Aruanda” e “Banho de cheiro” como impossível de ser desvinculado da política, literatura e justiça social.

O fato é que as convicções políticas da intelectual paraense a levou 11(onze) vezes para a prisão. Após seu encarceramento em 1936, [...] os dias foram ficando cada vez mais difíceis por conta de vários ataques e perseguições do DOPS aos comunistas. Nesta época, reuniu-se com um importante grupo anti-getulista para discutir política e pensar novos rumos para o Brasil.

(SANTOS, 2018, p. 38)

Ênio da Silveira, amigo de Eneida, confirma o engajamento político da escritora no combate às injustiças sociais.

Essa preocupação constante com as injustiças sociais e com o seu combate fez com que ela se engajasse, há muitos anos, numa grande corrente de opinião política, tendente a modificar a imperfeita estrutura social em que nos encontramos. Tal engajamento custou-lhe sacrifícios, sofrimentos, perseguições, cadeia. Enfrentou-os sempre, imperturbável, serena, segura do que fazia, segura do que pensava, segura do que dizia. Dentro ou fora de partidos, que por vezes são meros continentes, o que importa é o conteúdo.

(MORAES, 1989, p. 11)

Certamente, a autora de “Aruanda” vislumbrava um país de liberdade, isento de desigualdades, livre do ódio e do medo, distante das injustiças, onde reinasse o amor, o cuidado com o outro e o meio ambiente. Vicente Salles, na apresentação dos livros “Aruanda” e “Banho de Cheiro”, edição da coleção Lendo o Pará, em texto intitulado “Eneida, sempre amor”, ratifica a inquietude da escritora paraense ante as atrocidades que acometiam, e seguem acometendo, a Amazônia e seus nativos.

Eneida muito esbravejaria, com sua voz rouca de tanto gritar pelas injustiças, com a agressão ecológica e a grande estupidez que se abateu sobre a Amazônia, com os estímulos fiscais do Estado brasileiro e a aparente impotência dos nativos.

(MORAES, 1989, p. 10)

Eneida, ainda que social e politicamente engajada, jamais se distanciou do lirismo, que marcou seu extenso percurso poético. Ao publicar, em 1929, “Terra verde”, inaugurou a obra embrionária que marcou sua trajetória como poeta. Embora tenha uma reconhecida obra literária e intensa influência no Modernismo paraense, a autora não considerava sua obra inaugural tão importante. Em entrevista concedida ao amigo e escritor Dalcídio Jurandir (PEREIRA, 2006), Eneida comentou sua impressão sobre sua obra inaugural:

Então fiz um livro chamado Terra Verde. É de doer!
Mas se alguém me pergunta se tenho vergonha desse livro, eu afirmo: absolutamente! É um livro de uma pessoa inexperiente, uma boboca, uma pessoa que não tem nada. Hoje se pode exigir de mim pelo

menos a alfabetização, mas naquele tempo ninguém podia exigir nada. Eu era uma menina.

(MORAES, 2006).

Ao produzir o prefácio da obra de Eneida de Moraes, “Cão da madrugada”, os professores e pesquisadores da Literatura de expressão amazônica, Josebel Fares e Paulo Nunes comentam, que a escritora ao mencionar sua obra inaugural, reagia de modo defensivo.

Eneida estava, em verdade, concatenada com os ideais e o todo o espírito do tempo modernizante de seus pares poetas da década de 20: nativista, observadora, sensível, e destacando, nos poemas, as personagens do cotidiano que habitavam os recantos de Belém de então, bem aos moldes do que fizeram, por exemplo, no Pará, De Campos Ribeiro, Dalcídio Jurandir e Bruno de Menezes, este que era, em verdade, a referência a todos os demais.

(MORAES, 2020, p. 6-7).

No poema “Voz do sangue”, texto integrante da obra “Terra verde”, Eneida segue o sentimento nativista que embalava alguns de nossos modernistas, ao convidar os artistas do Brasil a cantar a natureza da Amazônia. Um sentimento ufanista, marcante e presente tanto no Romantismo quanto no Modernismo, sendo que no tempo modernizante esse sentimento se moveu em direção à brasilidade, no desejo de integrar e conhecer melhor o país onde vivemos. Nos versos “Cantar o rio que é um deslumbramento de águas!” e “Contar a beleza das nossas lendas, a suavidade das nossas crenças!”, o convite em tom de exaltação da natureza se aproxima de Gonçalves Dias, pertencente a primeira geração do Romantismo. O poeta declara seu amor pela pátria no poema “Canção do Exílio”.

Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves, que aqui gorjeiam,
Não gorjeiam como lá.

Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores.

Em cismar, sozinho, à noite,
Mais prazer encontro eu lá;
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.

Minha terra tem primores,
Que tais não encontro eu cá;

Em cismar — sozinho, à noite —
 Mais prazer encontro eu lá;
 Minha terra tem palmeiras,
 Onde canta o Sabiá.

Não permita Deus que eu morra,
 Sem que eu volte para lá;
 Sem que desfrute os primores
 Que não encontro por cá;
 Sem qu'inda aviste as palmeiras,
 Onde canta o Sabiá.

O autor romântico expressa um nacionalismo melancólico e ufanista ao exaltar a natureza. O poema constituído por cinco estrofes nasceu em julho de 1843, durante a permanência de estudos do autor em Coimbra, Portugal. Desse modo, ao lembrar da pátria, sentia-se distante, o que provocava um sentimento de exílio. O nativismo presente no texto de Eneida remete ao mesmo sentimento que envolvia os poetas pertencentes à primeira geração do Romantismo. Assim como os românticos buscavam uma identidade nacional, os modernistas manifestavam o desejo de uma brasilidade que priorizasse o nacional em detrimento de um conteúdo do colonizador europeu. Por isso, o nacionalismo e o ufanismo, tão presentes na poética de Eneida de Moraes, constituem traços marcantes nesta fase inicial: “Vinde pintar as nossas florestas verdes, / as nossas praias brancas, / o nosso céu azul”. O ufanismo tão presente na escrita de Eneida remete à valorização do lugar e do nativo, temas tão constantes na poesia romântica. “Vinde esculpir a deusa morena e linda/ Vênus moderna: cabocla da Amazônia”. O indígena, herói nacional do Romantismo, concede espaço à cabocla amazônida.

O imperativo aprender o Brasil convoca à brasilidade tão pleiteada pelos escritores modernistas. Um convite ao desconhecido, ao intangível e ao inóspito, em que os viajantes europeus tiveram oportunidade de cantar e contar a natureza e os habitantes da Amazônia, onde expedicionários tiveram a oportunidade de estudos e observação. Em contrapartida, uma mulher amazônida, envolta de um sentimento ufanista, convida todos os poetas, pintores, artistas, músicos e escultores, a conhecer o seu lugar de pertencimento no trecho a seguir (MORAES, 2020, p.86):

Vinde aprender aqui
 O que é o Brasil,
 O quanto vale,
 O quanto orgulha ter-se nascido sob este céu!
 Sobre este chão!

O poema “Voz do sangue” se alinha com os preceitos modernistas, embora Eneida de Moraes, à época, não entendesse a dimensão do seu envolvimento com os novos tempos modernizantes. Diferentemente do olhar ufanista da autora, o grupo musical “Mosaico de Ravena” apresenta na letra da canção uma Amazônia desconhecida, destruída pelo homem e violentada pelo poder público. Em uma visão tão realista, aproxima-se de um texto com teor de denúncia social. A letra “Belém – Pará- Brasil”¹³ revela uma Amazônia distante da que Eneida convidou a conhecer.

Região Norte, ferida aberta pelo progresso, sugada pelos sulistas e amputada pela consciência nacional...
 Vão destruir o Ver-o-Peso e construir um shopping center
 Vão derrubar o Palacete Pinho pra fazer um condomínio
 Coitada da Cidade Velha que foi vendida pra Hollywood pra ser usada como albergue no novo filme do Spielberg
 Quem quiser, venha ver
 Mas só um de cada vez
 Não queremos nossos jacarés
 Tropeçando em vocês
 A culpa é da mentalidade criada sobre a região
 Porque que tanta gente teme?
 Norte não é com "M"
 Nossos índios não comem ninguém, agora é só hamburguer
 Porque ninguém nos leva a sério?
 Só o nosso minério...
 Aqui a gente toma guaraná quando não tem Coca-Cola
 Chega das coisas da terra que o que é bom, vem lá de fora
 Deformados até a alma
 Sem cultura e opinião
 O nortista só queria fazer parte da nação

Ah! Chega de malfeitura
 Ah! Chega de tristes rimas
 Devolvam a nossa cultura
 Queremos o Norte lá em cima
 Porque, onde já se viu?
 Isso é Belém
 Isso é Pará
 Isso é Brasil

Quem quiser venha vê
 Mas só um, de cada vez
 Quem quiser venha vê
 Mas só um, de cada vez, não queremos, nosso jacaré tropeçando em você
 Quem quiser venha vê

¹³ Belém, Pará, Brasil (Autor: Edmar Rocha Jr)-Grupo musical ‘Mosaico de Ravena’

Mas só um, de cada vez, não queremos, nosso jacaré tropeçando, em
você
tropeçando, em você, tropeçando, em você, tropeçando, em você.

A banda musical “Mosaico de Ravena” surgiu na década de 1980, em Belém. Pioneira no estilo *Heavy Metal*, no Brasil, criou uma identidade à produção musical amazônida. Da Torre da Catedral da Sé, o grupo consagrou-se nos “palcos profanos”, segundo o vocalista Edmar Rocha Júnior. A banda imprimiu, em tom de crítica, uma Amazônia estigmatizada e violentada pelo cânone da música nacional. A insurgência musical do grupo despontou no momento da redemocratização do país, a nação se preparava para a primeira eleição direta após vinte anos de ditadura militar. Em meio à turbulência social e política, de importantes avanços na ciência, a Amazônia ainda ocupava um lugar renegado no cenário nacional. Ainda que o grupo musical alcançasse projeção ao tecer duras críticas pelo abandono, pelo construto de uma região inóspita e selvagem, a canção não foi unanimidade. Moreira (2019, p. 101) afirma que:

[...] seja para criticá-la ou para tê-la como ‘uma legítima representante do ufanismo papa-chibé’, ‘Belém- Pará-Brasil’ é uma canção popular que ocupa importante lugar no panteão sonoro regional porque se trata de uma possibilidade discursiva ‘moderna-jovial’- rock’n roll- de falar da histórica marginalização da região Norte (=Amazônia) pelo Brasil.

O ufanismo “papa chibé”, de que trata Moreira (2019), consiste no orgulho exagerado de pertencer a algum lugar. Esse sentimento se espalha no espaço de pertencimento que se apropria dos amazônidas. A canção denuncia o abandono da região por parte do poder público, o qual se limita a considerar tal espaço como fronteiro, renegando questões tensas que envolvem os povos originários, a população ribeirinha, os caboclos, as terras indígenas invadidas por garimpeiros, a exploração indiscriminada do minério e as riquezas naturais usurpadas. A marginalização histórica que envolve a Amazônia remonta aos tempos de ocupação dos colonizadores europeus, seguida dos projetos de integração e desenvolvimento. Desse modo, nada mais oportuno do que expressar pela arte musical o descontentamento dos nortistas em relação ao abandono da região. Ainda que o país presenciasse o surgimento de artistas nacionais, reivindicando liberdade de expressão, a pauta reivindicatória dos canceiros belenenses almeja alcançar o

cenário nacional e receber o devido reconhecimento de sua arte e cultura, pois como é mencionado na canção: “os nortistas só queriam fazer parte da nação”.

A música do grupo musical “Mosaico de Ravena” assume um caráter de denúncia tão semelhante quanto as músicas produzidas por outros grupos de *rock* pertencentes ao circuito nacional. O diferencial das bandas musicais do Norte e do restante do país é o alcance, as letras de músicas nortistas de caráter reivindicatório não receberam projeção no cenário nacional. Moreira (2019, p. 104) ratifica que:

De fato, essas canções intentaram e obtiveram êxito discursivo. Em grande medida porque o público também tinha seus questionamentos políticos. Nesse panorama podemos colocar, com as devidas proporções e ressaltando alguns pontos, “Belém- Pará- Brasil”. Primeiro, porque é produto de uma banda da periferia do circuito nacional da música popular. Segundo, porque lança um regionalismo nativista reativo que funcionaria, como de fato funcionou, apenas para um público restrito.

A canção elabora produção de sentido ao situar o lugar em ordem crescente, cidade, estado e país, seguindo a norma padrão ao endereçar uma carta, cujo destinatário possivelmente encontra-se no outro lado do país. Outrossim, evidencia o distanciamento e o apagamento que a Amazônia sofre em detrimento de outras regiões. O tom provocativo na letra da canção reivindica protagonismo no cenário nacional. Para tanto, situa de modo enfático a metrópole, o estado e o país, a fim de conceder visibilidade à região amazônica.

O cancioneiro produz dramaticidade ao texto, cujo intento maior reside em impactar o ouvinte/leitor. Ao situar a “região Norte, / ferida aberta pelo progresso”, há o intuito de denunciar a exploração que a região sofre por grupos empresariais nacionais e internacionais, atuantes na exploração do minério, com a permissividade do Estado. A denúncia soa como um lamento de uma região tão distinta quanto as demais, destacada por singular beleza, diversidade cultural e bioma, mas esses não são requisitos suficientes para incluí-la na historiografia da formação do povo brasileiro. O trecho “sugada pelos sulistas e amputada pela consciência nacional” reforça a ideia de uma região explorada e estigmatizada pelo contexto centro-sul, preterida e marginalizada.

O sentimento de revolta e indignação sobre a marginalização da Amazônia reflete no depoimento de Castro (2011, p. 115):

A Amazônia é refletida, pela intelligentsia belemense como uma 'colônia brasileira'. Colônia no sentido de ser continuamente explorada de seus recursos e humilhada em seus direitos mais elementares. A ocupação do espaço amazônico e a utilização de seus recursos naturais e humanos, seja pelo Estado brasileiro, seja pelo capital sudestino, gera um clima permanente de insurgência cujo palco é a vida cotidiana. O cinismo desse Estado e desse capital são denunciados diariamente na conversa de rua, no mercado, na mesa de bar. Ganha intensidade na imprensa e na produção artística da cidade, sem que, no entanto, essa denúncia seja percebida no restante do Brasil.

A concepção da Amazônia como “colônia brasileira” reverbera em diversos segmentos, seja nas artes, seja na música. Os compositores Nilson Chaves e Jamil Damous denunciam na música “Toca Tocantins” um colonialismo agressivo sofrido pela região:

Toca Tocantins
 Tuas águas para o mar
 Os meios não são os fins
 Por que vão te matar?
 Por que te transformar
 Em águas assassinas
 E nelas afogar a vida?
 Toca Tocantins
 Tuas águas para o mar
 É lá o teu destino
 Aqui não é teu lugar.

A indignação se espraia nas canções “Belém-Pará-Brasil” e “Toca Tocantins”, ambas constituem artefatos de denúncia, que apontam uma região subalternizada, ultrajada e estigmatizada por seus governantes. A canção “Toca Tocantins” faz referência ao segundo maior rio da bacia amazônica, que deu espaço à instalação da hidrelétrica de Tucuruí e, posteriormente, foi violentado pelo desmatamento nos seus arredores e pela busca frenética do ouro, subsidiado com o uso do mercúrio. Tais ações causaram extremos prejuízos à fauna e à flora, alcançando o bioma e impossibilitando a fluidez na navegação. Os trechos “Porque ninguém nos leva a sério?” e “Só o nosso minério...” (Mosaico de Ravena) e “Por que te transformar/ Em águas assassinas/ Em águas assassinas” (Nilson Chaves e Jamil Damous) sugerem a exploração mineral que mortifica os rios, causando danos ao meio ambiente e aos amazônidas. Desse modo, ouve-se vozes embargadas de quem assiste passivamente o extermínio dos indígenas, da população ribeirinha e dos nortistas.

Nessa perspectiva, tais olhares se distanciam do olhar ufanista da escritora amazônida Eneida de Moraes, no poema “Voz do sangue”, a poeta elenca uma Amazônia paradisíaca, destituída de qualquer problema social, rica em mitos e lendas, um lugar desconhecido, que merece ser conhecido por nativos e estrangeiros. As percepções sobre a Amazônia se distinguem na fala dos artistas e dos poetas. Segundo Castro (2011, p. 214), “A Amazônia dos artistas não é, necessariamente, a mesma das populações tradicionais nem essas populações correspondem, necessariamente, ao que os artistas idealizam como tipos humanos emblemáticos”. O artista prioriza uma visão idealizada da Amazônia, muitas vezes, distante da realidade vivenciada pelos amazônidas.

As tensões e enfrentamentos presentes no viver do povo amazônico não ocupam espaços importantes na música, na literatura e nas artes, salvo raras exceções na fotografia de Sebastião Salgado ao denunciar as queimadas e desmatamento na Amazônia. O fotógrafo estreou, em fevereiro de 2022, a mostra “Amazônia”, cuja finalidade residia na divulgação de aproximadamente duzentas imagens que percorreram a Europa e o Brasil. A exposição assumiu um caráter de denúncia no que se refere à proteção da biodiversidade e dos povos indígenas.

Ao descrever as questões que circundam esse espaço, os autores, fotógrafos e artistas plásticos anseiam apresentar uma identidade sufocada pela violência que marca o território amazônico. Castro (2011) discute o mito de uma identidade amazônica, as consequências do avanço das fronteiras na tentativa de uma possível integração nacional. O sociólogo descreve um momento histórico que distanciou a região do restante do país, onde Sul e Sudeste se beneficiaram das riquezas naturais, provocando o surgimento de uma sociedade em crise, que enfrenta conflitos sociais violentos. O autor apresenta uma sociedade formada por várzea e rios, os habitantes da beira do rio, da floresta, das estradas, do encharcado e do asfalto, que enfrentam intensos conflitos e desalinhamentos econômicos. O mito e a fronteira, que Castro (2011) apresenta como ambiguidade, embalam o viver dos amazônidas. O autor considera que “A Amazônia não é um lugar *a priori*, mas sim um lugar inventado no seu uso [...] a Amazônia não antecede, como lugar, a vivência que nela se produz. Com efeito, ela é um lugar interpretado, recriado, sobre o qual pesam coerências eventuais e demandas de poder” (CASTRO, 2011, p. 214).

A respeito das representações da Amazônia, Loureiro (2022) apresenta um entendimento da Amazônia contemporânea. Sob uma visão singular, a autora entende

que a Amazônia transita entre o passado e o presente com o perfil de colônia. Ora como colônia de Portugal, ora como colônia do próprio Brasil. Ao tratar sobre a Amazônia, a autora amazônida esclarece o que levou a região à condição de pobreza e subordinação no cenário nacional.

Desde a colonização pelos europeus, a Amazônia atraiu olhares ambiciosos, tornou-se um lugar economicamente rentável para Portugal e, posteriormente, para a Federação. No passado, representou uma fonte de lucros por conta do número expressivo de indígenas, os quais foram escravizados e serviram como potencial mão de obra na extração dos recursos naturais e das drogas do sertão, cuja exploração favoreceu o enriquecimento dos colonizadores. Tanto no passado quanto no presente, a Amazônia brasileira se tornou o lugar favorável à exploração dos recursos minerais e naturais.

Ainda no período colonial português, os povos originários sofreram aniquilamento, escravidão e exploração. Aos indígenas, obrigados a trabalhar na função de mateiros, guias e trabalhadores braçais, na condição de negros escravizados, restava a condição de subordinados e não mais donos da terra. Os colonizadores impunham a eles a obrigatoriedade de construir fortificações, igrejas e habitações. Aos indígenas, não foram impostas somente as tarefas listadas, mas também o exercício da pesca, da caça e da lavoura nos canaviais. Posteriormente, foram expostos ao regime de trabalho no manuseio das drogas do sertão, resinas, óleos, frutos, sementes e matérias primas das árvores nativas. Esses produtos foram objetos de cobiça, o que levou os colonizadores a considerar as drogas do sertão o ouro da região. A extração das riquezas da Amazônia contrastava com a pobreza social, que, ao longo do tempo, foi assumindo uma proporção bem maior. Loureiro (2022), ao se referir a esse momento da história da Amazônia, esclarece sob a perspectiva dos quatro pontos cardeais.

O primeiro “ponto cardinal” diz respeito a um lugar povoado por indígenas e caboclos, porém esses não eram considerados cidadãos brasileiros pelos governos. Loureiro (2022) considera que a causa da desvalorização do indígena e do caboclo reside no caráter ideológico de que o modo de vida moderno da sociedade ocidental não se alinha com o viver amazônida. Ou seja, a sociedade moderna ocidental seria mais desenvolvida em relação aos povos amazônidas. Desse modo, o entendimento que prevalecia, e ainda prevalece, seria que se, porventura, os nortistas assimilassem o viver dos grandes centros urbanos, esses passariam por um processo de “evolução”

e, conseqüentemente, integrariam o mundo moderno e civilizado. A respeito disso, Loureiro (2022) aponta que:

[...] se os indígenas não aderem ao progresso inevitável da moderna sociedade de consumo que essa linha defende, num embate entre as duas culturas, uma ‘civilizada’ e a outra supostamente primitiva e arcaica, a forma de vida da sociedade ocidental e moderna tem prevalência sobre das minorias étnicas> adita-se a esse raciocínio (geralmente inconfessado), a ideia de uma inferioridade indígena, tanto cultural quanto étnica. O mesmo sucede com relação ao caboclo amazônico [...].

(LOUREIRO, 2022, p. 26-7)

O termo caboclo designa o que vive no mato, filho do homem branco com indígena. Lima (2011) ao definir o termo caboclo, denomina o grupo de pessoas consideradas inferiores em relação ao grupo dominante. Os parâmetros empregados para classificar tais pessoas se relacionam ao fato de serem moradores da zona rural, descendentes de indígenas e distantes da ‘civilização’. Esse grupo, geralmente, constituído de pessoas analfabetas, vive em espaços considerados rudimentares, onde o modo de vida simples se distancia do viver do homem branco citadino. Ainda Castro (2011, p. 231) define o vocábulo caboclo como o agrupamento do “campesinato ribeirinho amazônico”, cujas características reúnem etnia, traços biológicos e físicos. O autor, além dessa definição, acrescenta que o termo caboclo assume valor pejorativo, resultante do percurso histórico excludente que sofreram e ainda sofrem os amazônidas. A marginalização dessa população é tão marcada pelo preconceito que tratar alguém pelo termo caboclo torna-se extremamente ofensivo.

Ainda que o caboclo represente a força motriz na produção regional, a posição socioeconômica desse sujeito é marcada por um sistema de segregação. Castro (2011, p. 232) avalia que:

Essa condição denegativa faz o caboclo, aos olhos da moderna tradição amazônica, o homem amazônico por excelência; em primeiro lugar, seu habitante mais comum, numa livre associação com o modelo romântico que vê, no homem rural, o homem verdadeiro e profundo de uma sociedade; em segundo lugar, o homem histórico por excelência, produto híbrido- embora essa condição de hibridez nem sempre seja visível ao olhar da intelligentsia belemense- e detentor dos saberes ancestrais indígenas; em terceiro lugar, o indivíduo histórico vitimizado, excluído, silenciado que, à força de sua originalidade, volta a falar para representar a região.

A conclusão de Castro (2011), no que diz respeito ao caboclo, é que esse sujeito representa o próprio mito na fronteira ao assumir a essência do amazônida.

Esses atores sociais representam o habitante nativo, histórico, possuidor dos saberes indígenas e da força de trabalho, que arregimenta a sociedade amazônida. Esses sujeitos ocupam diversos espaços, seja como apanhador de açaí, seja como pescador. As atividades não se limitam às já mencionadas. O caboclo cuida dos pastos e dos bovinos no Marajó, o maior arquipélago fluvial do planeta. Esse homem ribeirinho atua na construção naval artesanal, constrói barcos, canoas, navios e cascos, transportes utilizados nos rios da Amazônia.

Os amazônidas atuam não somente na caça e na pesca, mas também na agricultura familiar. Embora sejam pessoas atuantes e comprometidas com o trabalho e sustento da família, ainda são retratados como os personagens caipira de Monteiro Lobato, sujeitos preguiçosos, que exercem a atividade contemplativa da espera, imagem construída dos amazônidas pelos cronistas europeus. A imagem do homem pacato, paciente e subserviente ao colonizador contrasta com o amazônida que lutou na Revolução da Cabanagem, construiu estradas, ocupou espaços importantes na sociedade, rompeu barreiras do obscurantismo intelectual e ergueu pontes, a fim de que a Amazônia integrasse o cenário nacional. A tentativa de protagonismo dos amazônidas não se limitou à atuação nos movimentos sociais e políticos. O silenciamento desses sujeitos também se fez perceber na esfera econômica.

Ao discutir o segundo ponto cardeal, Loureiro (2022) comenta a distribuição social das riquezas não ser igualitária por parte das políticas públicas, as quais privilegiavam os segmentos de maior prestígio social e econômico. A Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), órgão do Governo criado em 1966, destinado a administrar os recursos das novas políticas públicas para o desenvolvimento da região, desviou-se do propósito maior. O órgão encarregado de tratar sobre assuntos específicos da região tão isolada evidenciou um tratamento diferenciado e desigual em relação às outras regiões. O órgão público federal tinha como missão:

[...] implantar um modelo de desenvolvimento baseado na prevalência do capital subsidiado pelo governo, para as grandes empresas econômicas, bancos, políticos de prestígio nacional e com grande concentração de terras para esses mesmos segmentos sociais privilegiados pelo governo.

(LOUREIRO, 2022, p. 30)

As políticas públicas, destinadas aos menos favorecidos, nunca foram priorizadas. O aumento da pobreza e da desigualdade social se tornaram temas

negligenciados por parte do poder público, as políticas públicas não alcançavam os vulneráveis, provocando um estado calamitoso e favorecendo uma condição periférica para a região amazônica. Tal condição marginal favoreceu, de certo modo, a concentração de riqueza nas mãos de poucos e a extrema pobreza alcançando a maioria.

O abandono não se limitou aos habitantes, mas também à floresta. A pesquisadora amazônida Loureiro (2022, p. 52) denuncia o descaso com a floresta, “o menosprezo pelo valor intrínseco da natureza [...] O saber acumulado pelas populações locais era um forte indicativo do potencial biológico, bioquímico e farmacêutico da floresta”. Os desprestígios do saber local justificam a rejeição à natureza e, especialmente, à floresta amazônica.

O terceiro ponto cardinal diz respeito aos interesses econômicos nacionais e internacionais que silenciavam os locais. O Estado brasileiro privilegiava e ainda privilegia a elite em detrimento dos mais carentes, a desvalorização da biodiversidade ao favorecer pecuaristas e exploradores da madeira nativa. O desmatamento e a destruição da natureza persistem ao longo dos anos, ainda que as ciências biológicas defendam a sustentabilidade como o melhor caminho de sobrevivência no planeta.

O quarto ponto cardinal trata da rejeição dos saberes locais. Desde a implementação do plano desenvolvimentista militar na região até os dias atuais, a Amazônia enfrenta um dilema equivocado ao ser vista como microssistema unitário, onde se despreza os campos, as planícies, a riqueza da floresta, os montes, os igarapés, os rios e a maior bacia hidrográfica como instrumentos de desenvolvimento econômico, social e natural. Os planos de desenvolvimento traçados para a região não levaram em consideração o potencial hidrográfico que a região oferece, tampouco os recursos humanos capacitados a desenvolver projetos que poderiam beneficiar a população local. Ao contrário, o Governo Federal apostava na integração da região por meio das estradas de rodagem, não levando em consideração o clima amazônico com temperaturas intensas, próprio do clima equatorial.

Além disso, a descrença quanto ao potencial de pesquisadores amazônidas, havia a incredulidade de que os povos da floresta, os indígenas, os caboclos e os ribeirinhos fossem portadores de uma cultura de saberes. A partir da desvalorização do saber amazônida, os agentes do modelo econômico de desenvolvimento defenderam a ideia de que os povos originários, caboclos e ribeirinhos, não necessitavam de porções “avantajadas” de terras para sobreviver. Embora

praticassem uma agricultura de subsistência e sustentável, esse modelo econômico não interessava ao Governo.

Os planos dos agentes do desenvolvimento não contemplavam os pequenos e médios produtores rurais. Todavia, prestigiavam os grandes latifundiários advindos do Sul e Sudeste do país. O deslocamento dos povos indígenas, negros e caboclos favorecia tão somente as multinacionais e o investidor internacional. Tais decisões do Governo Federal facilitaram “a recriação do trabalho escravo; a expulsão e a morte de posseiros, trabalhadores rurais em geral e de indígenas; a grilagem de terras; as queimadas; a poluição de rios, lagos e outros males” (LOUREIRO, 2022, p.57).

Os “quatro pontos cardeais”, delineados por Loureiro (2022), configuram uma Amazônia ainda revisitada como colônia. Um lugar ora esquecido, ora lembrado por interesses bem particulares, os quais favorecem uma minoria branca e economicamente privilegiada. As configurações traçadas por essa autora servem para compreender o que se designou “paradoxo amazônico”, terras de contrastes e contraditórios, tão rica e, ao mesmo tempo, tão pobre.

Em resumo, o primeiro ponto cardinal apresenta os indígenas e caboclos, os quais não foram considerados cidadãos pelos governos. O segundo ponto cardinal questiona a posse das riquezas nas mãos dos que já são ricos e a facilitação de recursos provenientes do Governo Federal aos grupos privilegiados, em detrimento da escassez da maioria. A negligência nos cuidados com a floresta e com os povos originários rege o terceiro ponto cardinal. A autora apresenta os interesses que cercam os mandatários do país, os destinos das riquezas naturais e quais são os beneficiários. E, finalmente, o quarto ponto cardinal esclarece o motivo dos saberes locais serem tão desprezados. A pesquisadora constrói os argumentos sob o entendimento de que a Amazônia tem o seu passado e o seu presente como colônia. Antes, a exploração se configurou na presença do colonizador português; atualmente, o próprio Brasil, representado pelo poder público, que subordina a Amazônia ao *status* de colônia, cuja condição serve de impedimento ao pleno desenvolvimento e à melhoria de vida da população amazônica.

2.4. AS REINVENÇÕES DA AMAZÔNIA

As reinvenções da Amazônia atravessam a questão da invisibilidade, bem como as reivindicações ao protagonismo das mulheres pretas amazônicas. Diante do

percurso histórico silenciado pela historiografia colonialista, os amazônidas reivindicaram visibilidades, tendo por base, sobretudo, a perspectiva decolonial. Por conseguinte, há o imperativo no cenário global da urgência de ouvir vozes silenciadas pelo sistema opressor, que marca a história de ocupação da região, atravessada pela escravidão e o patriarcado. O colonizador europeu praticou a ação de subjugar os povos originários, os quais tiveram suas terras invadidas; o invasor ensinava que esses deveriam ter uma postura de gratidão ao receber diretrizes de uma cultura supostamente superior. Fanon (1983, p. 106) comenta que o colonizador, o que aprisiona, também equaliza a formação da alma negra:

[...] o branco, que impiedosamente me aprisiona, eu me distanciei de meu ser, para bem longe, tornando-me um objeto. O que era para mim, senão uma separação uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? Portanto, não queria esta consideração, está temática. “Queria apenas ser um homem entre outros homens.

Certamente, o colonizador opressor assumiu também a patente do patriarcado ao deslegitimar a voz negra feminina e limitar a liberdade humana. Tais ações conduziram preocupações diversas nos estudos de Frantz Fanon (2008) e Stuart Hall (2006), dentre outros. Além dos pensadores, os estudos feministas negros¹⁴ expressavam preocupação na defesa da liberdade, assim como as teorias sociais críticas ocupam papel fundamental na defesa da liberdade.

As ideias de liberdade e justiça social caminham em passos igualitários no que se refere à interseccionalidade - termo empregado pela teórica Kimberly Crenshaw -, embora apresentem históricos distintos e significados diferentes. A ativista negra estadunidense, Pauli Murray (1910-1985), analisou a opressão e o significado da liberdade à luz da interseccionalidade, firmando conceitos entre raça, classe, gênero e sexualidade como aspectos fundamentais ao estudar as análises. Murray, conforme aponta Azaransky (2011), aproximou a teoria social crítica da teoria interseccional de gênero, raça, classe e idade, pois são teorias que convergem para o contexto social.

Murray, na posição de feminista negra, sofreu os reveses do desemprego, e, embora tivesse formação acadêmica, não gozou de prestígio das feministas brancas. O que contribuiu para o seu envolvimento com a causa interseccional foi,

¹⁴ Observar mais adiante o desenvolvimento desta temática, visto que o feminismo negro é fundamental para o desenvolvimento da argumentação desta pesquisa.

seguramente, o engajamento em movimentos ativistas voltados às causas defensoras dos direitos civis das mulheres e da liberdade. Collins (2022) compartilha que Murray assumiu o compromisso da luta pela liberdade das pessoas negras estadunidenses, cujas bandeiras de luta enaltecem a justiça social e a liberdade.

Na construção dos caminhos da educação como prática da liberdade, a professora e intelectual negra bell hooks¹⁵ (2017, p.15) escreve “Ensinando a transgredir” e, influenciada pelas ideias de Paulo Freire, aponta a educação como prática da liberdade:

Quando descobri a obra do pensador brasileiro Paulo Freire, meu primeiro contato com a pedagogia crítica, encontrei nele um mentor e um guia, alguém que entendia que o aprendizado poderia ser libertador. Com os ensinamentos dele e minha crescente compreensão de como a educação que eu recebera nas escolas exclusivamente negras do Sul havia me fortalecido, comecei a desenvolver um modelo para minha prática pedagógica. Já profundamente engajada no pensamento feminista, não tive dificuldade em aplicar essa crítica à obra de Paulo Freire. Significativamente, eu sentia que esse mentor e guia, que eu nunca vira pessoalmente, estimularia e apoiaria minha contestação às suas ideias se fosse realmente comprometido com a educação como prática da liberdade.

O ensinar, para hooks (2017) significa romper, transgredir as fronteiras de raça, gênero e classe. O termo “transgredir” assume um novo valor semântico, que denota alcançar a liberdade de escolha e de decisão, em que o ambiente escolar seja um lugar de possibilidades e de escolhas. Desse modo, hooks (2017, p.273) compreende a educação como prática da liberdade:

A academia não é o paraíso. Mas o aprendizado é um lugar onde o paraíso pode ser criado. A sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um ambiente de possibilidades. Nesse campo de possibilidades temos a oportunidade de trabalhar pela liberdade, de exigir de nós e dos nossos camaradas uma abertura da mente e do coração que nos permita encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir. Isso é a educação como prática da liberdade.

As reinvenções da Amazônia atravessam questões da educação como prática da liberdade. Ainda no século XX, a maioria das amazônidas não tiveram acesso à educação formal, submetidas ao regime patriarcal e à opressão. Costa (2005) situa a

¹⁵ O nome de batismo é Gloria Jean Watkins. O pseudônimo, inspirado na bisavó materna, Bell Blair Hooks, é uma homenagem ao legado das mulheres fortes. É grafado em letras minúsculas para deslocar o foco da figura autoral para suas ideias.

condição da mulher no seio patriarcal e a conquista da educação pública, especialmente, a formação educacional feminina nesse período. Ao apontar severa deficiência no sistema educacional, no qual prevalecia a formação masculina nas diversas instâncias educacionais, evidenciou-se a ausência de mulheres nos ambientes escolares. Essas lacunas refletem o colonialismo e o passado de uma política patrimonialista, cujo intento atendia interesses de grupos privilegiados.

Além dessas questões, a ingerência na administração pública, a ausência de políticas públicas com projetos direcionados à região, precarização na gestão dos recursos públicos e a centralização da igreja no controle dos assuntos educacionais tornaram-se impedimentos para uma política eficaz na educação. As dificuldades agravaram-se pela ausência de professores qualificados para exercer o magistério, o transporte para servir aos moradores do interior do estado, visto que o trânsito e o deslocamento dependiam dos transportes fluviais.

As populações ribeirinhas e os povos originários, que habitavam a região, careciam e dependiam das canoas e barcos para o deslocamento aos grandes centros urbanos ou cidades próximas. A falta de transportes adequados inviabilizava qualquer estratégia de integração educacional. Ademais, a sociedade amazônica, na segunda metade do século XIX, ainda vivenciava os percalços residuais do movimento popular da Cabanagem. A pobreza, a fome e a ausência de políticas públicas impediam um olhar para a educação. Costa (2005, p. 228) comenta que:

A princípio quem se preocupou com a educação feminina foi a igreja. Em uma sociedade recém-saída da cabanagem, a pobreza era estampada no grande número de indigentes perambulando pelas vilas e cidades e de órfãos que haviam perdido seus pais nos combates.

A criação, em 1840, do Colégio Nossa Senhora do Amparo, em Belém, surgiu da ideia de oferecer guarida às órfãs e aos carentes. No entanto, abrigou também moças de famílias financeiramente bem favorecidas. O educandário, gerenciado por um administrador e uma regente escolhidos pelo Governo, cumpriu a missão de instruir meninas e moças para cuidar do lar e da família. Segundo Costa (2005, p. 232), o estabelecimento de ensino tinha o objetivo de oferecer a instrução primária, corte e costura e bordado, em uma formação que concentrava esforços na formação de boas donas do lar:

A educação resumia-se assim a ouvir calar e obedecer aos superiores, servir a Deus e ater-se à disciplina. Aos 21 anos quando saíssem,

estariam prontas a reproduzir o papel feminino esperado pela igreja: mulheres dóceis, submissas, disciplinadas e trabalhadeiras.

A conformação de corpos dóceis, o controle do corpo feminino no tempo e no espaço, a fim de submetê-lo faz parte de uma estratégia que Foucault (1996) denominou de disciplinarização dos corpos, prática exercida nos orfanatos, nas instituições religiosas e nos internatos. A disciplinarização dos corpos, que aponta Michel Foucault, é a mesma que reclama Medeiros (1988), na narrativa “Chuvvas e trovoadas”, em que a personagem menina reivindica direito à escolha:

Mas a menina já estava de pé, braços abertos num longo espreguiçamento e, ligeira, atirou caixas e agulhas e linhas e dedal pra cima, pro alto, esparramando pela sala dezenas de alfinetes e pedacinhos de renda que se foram alojar, num voo doido, por cima das meninas costureiras (MEDEIROS, 1988, p. 55).

A reação da menina personagem, ao jogar os instrumentos de costura, sinaliza o desejo de libertação, da necessidade de escolhas, que não fosse somente a de ser bordadeira, costureira ou dona de casa. Os afazeres de casa e a costura não são tarefas prazerosas para a menina. Moraes (2013, p.93) ao comentar sobre a personagem do conto chuvvas e trovoadas, define a condição da menina e da mulher em uma sociedade essencialmente patriarcal, em que o tecer e o fiar panos determinam a função limitada da mulher em que as atividades manuais sobrepujam as intelectuais:

A costura seria um símbolo para marcar o mundo arrumado, a delimitação do espaço social vivido pelas mulheres. Seria mesmo a metáfora de dominação desta domesticidade, o registro do cumprimento do dever. Este ofício nos faz pensar o que a psicanálise denomina de ‘baixas aquisições sublimatórias’ das mulheres, que só contribuíram para a civilização com as atividades de tecer e fiar panos para esconder sua falta, para esquecer seus desejos.

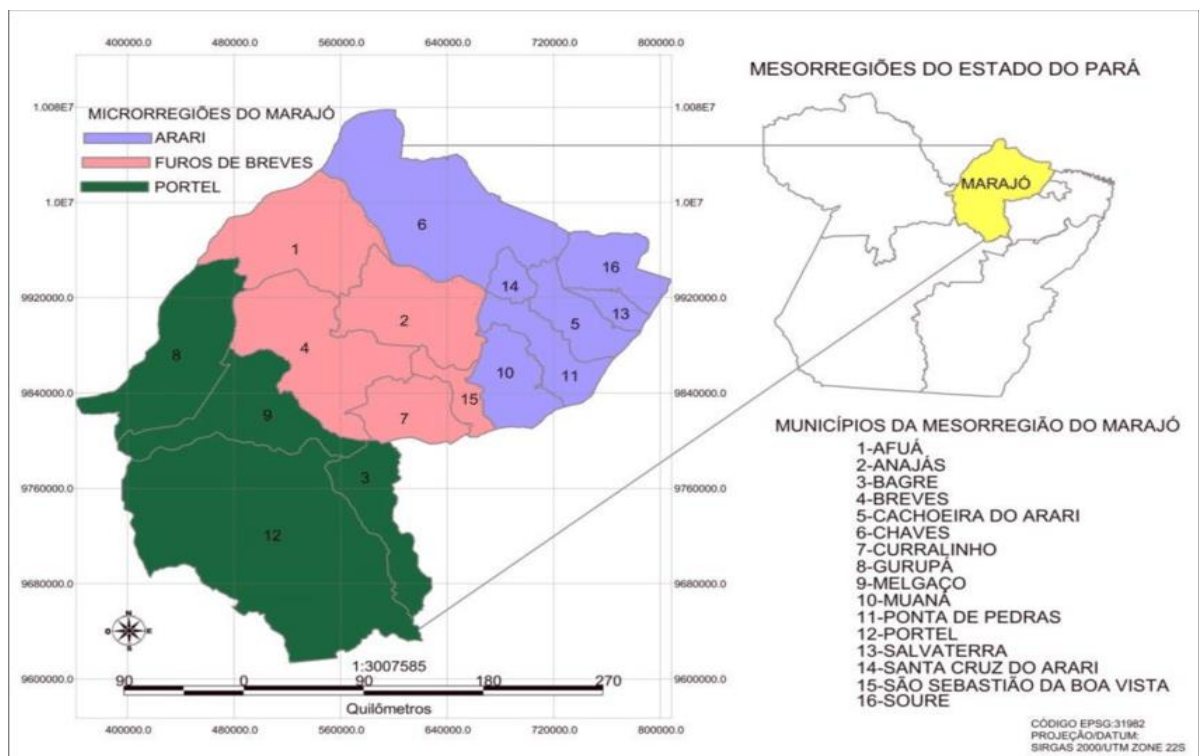
A liberdade de escolha perpassa a reinvenção da Amazônia e das Amazônidas. A educação como prática da liberdade alcançou muitas mulheres, das quais se destacam duas mulheres pretas amazônidas e marajoaras. Educadoras, protagonistas de momentos marcantes da luta contra a ditadura militar (1964- 1985), do processo de redemocratização, defensoras de uma educação crítica e incentivadoras da cultura amazônida. Duas mulheres marajoaras que assumem o protagonismo: Zélia Amador de Deus e dona Onete, nascidas no arquipélago do Marajó, situado no norte do estado do Pará, maior ilha fluviomarítima do planeta, cuja

área corresponde a 40.100 km². A distância entre a ilha do Marajó e a capital paraense, Belém, compreende 90 km.

O arquipélago do Marajó impressiona pela beleza e recebe notoriedade no noticiário nacional pelos conflitos entre ribeirinhos e madeireiros, região que desperta interesses, desde a invasão pelos povos colonizadores ao sistema das sesmarias, em que segmentos do modelo feudal se perpetuaram e se beneficiaram, causando profunda desigualdade social.

Acevedo-Marin (2015) compreende a regulação de terras na região marajoara como um processo que privilegia poucos, provocando intensa desigualdade social. O direito de terras e favorecimentos se confundem nas práticas adotadas pelo clientelismo, prática que se arrasta por séculos no arquipélago. Na Amazônia marajoara, envolta em sua complexidade, rica em biodiversidade, marcada por saberes culturais exponenciais, vivenciados pelos povos da floresta, ribeirinhos e caboclos, os habitantes encontram nas florestas, nas fazendas criadoras do gado bovino, búfalos e nos rios meios de sobrevivência. Nesse cenário híbrido, onde os rios são ruas que servem à população no curso da sobrevivência (ACEVEDO MARIN, *et al.*, 2015), presencia-se lutas constantes por dignidade, visibilidade e equidade no cenário nacional.

Figura 03: Mapa do estado do Pará e mesorregiões do arquipélago do Marajó.



Fonte: CRISPIM; RODRIGUES; VIEIRA; OLIVEIRA; FERNANDES (2016).

É nesse contexto da Amazônia marajoara, apresentada na Figura 03, que surgem expoentes do cenário cultural. Da invisibilidade ao protagonismo é o percurso que Zélia Amador de Deus e Dona Onete (duas migrantes, ressalte-se) decidiram trilhar. Do Marajó para Belém, de Belém para uma Amazônia ressignificada pelas mãos de mulheres pretas amazônidas.

Zélia Amador de Deus, herdeira de Ananse, nascida em uma fazenda de gado bovino no Marajó (Pará), município de Salvaterra. Filha de ‘mãe solo’ e adolescente, Zélia foi criada pelos avós, que decidiram oferecer à menina um destino diferente da mãe adolescente. Os avós migraram para Belém com a família. Zélia (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 8) compartilha a narrativa dessa diáspora:

Ao chegar a Belém, minha mãe foi trabalhar em casa de família. Era uma adolescente em regime de semiescravidão. Tinha folga de quinze em quinze dias, aos domingos, a partir das 16 horas- grande folga. Mais tarde, quando me entendi, achava isso um grande absurdo, mas essa era a regra do jogo. Em contrapartida, o salário mal dava para ela, portanto, mal conseguia ajudar financeiramente meus avós. Minha avó lavava roupa para fora e meu avó passou a trabalhar como braçal em uma empreiteira que fazia o saneamento de Belém. Trabalho pesado, ele abria buracos para enterrar os tubos, trabalhava de sol a sol. Tinha as mãos cheias de calos, acordava todos os dias às quatro horas da manhã.

A menina Zélia, ao chegar em Belém, ingressou na escola do bairro onde morava, teve êxito por ser destaque na compreensão da disciplina Matemática, que lhe rendeu alguns recursos monetários, dando aulas de reforço a tantos quantos necessitassem. Logo na fase juvenil, participou de grupos teatrais e de movimentos sociais pertencentes à igreja Católica. A vocação para o ensino levou Zélia a cursar Letras, na Universidade Federal do Pará. A educadora militou em escolas e na universidade, participou de momentos marcantes de luta contra o racismo e a discriminação racial, fazendo dessas bandeiras de luta sua principal razão de viver.

O protagonismo de mulheres pretas amazônidas representa a trajetória de mulheres como Zélia Amador de Deus. Tal proeza se deve ao papel da educação no percurso da vida dessas mulheres. A educação, segundo Paulo Freire (2019), tem a capacidade do empoderamento ou da privação de direitos. O educador faz uso dos termos “opressor” e “oprimido” na obra “Interseccionalidade”, de autoria de Patricia Hill Collins. A pesquisadora nos encaminha à compreensão de que as:

Desigualdades interseccionais de raça, etnia, idade, religião e cidadania. Por essa escolha de palavras, ele vincula as necessidades

das pessoas oprimidas aos apelos em favor da justiça social. No contexto dos eufemismos contemporâneos- como pessoas ‘privadas de direitos’, ‘desfavorecidas’, ‘racializadas’, ‘sexuadas’, ‘marginalizadas’ e similares-, sua linguagem pode parecer ousada e direta. Assim como ‘discriminação racial’ e ‘perfilamento racial’ descrevem um mesmo comportamento, os termos em si podem ter um significado diferente (COLLINS, 2021, p. 212-213).

Assim como Zélia Amador de Deus caminhou na esteira das desigualdades interseccionais, outras amazônidas vivenciaram as mesmas experiências e como ela, abraçaram a educação como esteio de resistência. Esse é o caso da cantora de carimbó, educadora e ativista cultural, Dona Onete¹⁶ que decidiu construir fissuras ao integrar cultura e educação. Antes de se tornar cantora e receber o título de rainha do ‘carimbó chamegado’, Dona Onete foi professora de Estudos Amazônicos e História no município de Igarapé-Miri (PA), onde se engajou nas lutas sociais e na promoção da cultura amazônica. Inconformada com a ausência de compromisso do poder público, no que diz respeito ao pagamento salarial dos professores, Dona Onete militava por justiça que alcançasse essa categoria. Em tom ameno, a educadora Onete reconhece que:

[...] tenho uma enorme história de luta nas costas. Fui sindicalista e tenho até hoje a carteirinha do sindicato. No tempo da ditadura militar, a luta no interior também era grande. Você está vendo como é lutar hoje, imagine naquela época. As pessoas diziam para eu largar, mas eu não largava, eu disse que só largava depois de aposentada. E aí não sabia o que a cultura me reservava. (ITAÚ CULTURAL - OCUPAÇÃO DONA ONETE, 2023, p. 25-26)

A professora Ionete (nome ligeiramente diferente do artístico) vinculou o ensino de História ao saber da cultura local. Ainda que compreendesse a profissão de professora como um “sacerdócio¹⁷”, a arte de cantar pulsava, marcando melodicamente uma trajetória iniciada tardiamente. A militância política não a impediu de desempenhar papel importante em diversos espaços, seja na educação, seja na cultura. Compreendia de modo expressivo a educação à luz de Paulo Freire, que entendia o poder transformador da educação, o educador defendia que:

As pessoas oprimidas precisam da educação para desenvolver consciência crítica, porque, sem ela, lhes faltam ferramentas importantes tanto para analisar quanto para se opor à própria subordinação. Desenvolver consciência crítica sobre a desigualdade

¹⁶ Ionete da Silveira Gama

¹⁷ Ocupação Dona Onete - teaser - YouTube

social, bem como dentro dela, é essencial para o empoderamento pessoal coletivo. (COLLINS, 2021, p. 214)

A educadora marajoara defendia a educação transformadora, capaz de despertar a consciência crítica aos menos assistidos, a fim de que houvesse equidade social. A necessidade de consciência crítica e de empoderamento individual moviam questões que a professora ensejava para amenizar a desigualdade social no contexto amazônico. O problema social alcança mulheres negras amazônidas, as quais se enquadram nas intersecções de raça e gênero. O testemunho de uma colega de profissão, dona Benoca, ratifica o compromisso que Dona Onete assumiu com a justiça social:

Dona Onete era uma militante exemplar, foi importante para nós e foi para mim, que sou mulher, negra, separada. São as marcas que crucificam uma mulher, ainda mais naquela época. Hoje ainda existem, mas a nossa luta valeu a pena e conseguimos quebrar alguns tabus, aponta Dona Benoca. ‘Ela é uma mulher de força, coragem e decisão.’

(ITAÚ CULTURAL- OCUPAÇÃO DONA ONETE, 2023, p. 26)

Na defesa da justiça social, certamente, Dona Onete soube estabelecer relação entre interseccionalidade e justiça social. Collins (2021) considera que a interseccionalidade assume a função de ferramenta analítica crítica e se relaciona ao *ethos* da justiça social. O lugar de fala na função de educadora permitiu-lhe interceder em favor das mulheres negras amazônidas, que, invisibilizadas, sofriam opressão de gênero e raça em uma sociedade sexista, patriarcal e racista. A própria Dona Onete, entrevistada pela jornalista Vânia Torres, no documentário biográfico da Amazônia¹⁸, compartilhou a experiência de professora e o início da carreira e em quem se inspirou para cantar. O etarismo e o sexismo não foram impedimentos para ela ser tornar a rainha do ‘carimbó chamegado’, livre de padrões estereotipados, o que facilitou o diálogo entre a cultura local e nacional.

Dona de um repertório musical que mistura vivências e simbologias do seu lugar de pertencimento, o Baixo Tocantins. Dona Onete, cidadã da Amazônia e do mundo, transitou em diversos territórios, como Cachoeira do Arari, na ilha do Marajó, lugar de nascimento, e experimentou a diáspora nas cidades de Igarapé-Miri e Belém, onde viveu desde a infância até a fase adulta. Uma trajetória que inspira e “serve de

¹⁸Dona Onete | Documentários Biográficos da Amazônia - YouTube (entrevista concedida à jornalista Vânia Torres).

exemplo para outras gerações, para as crianças e meninas que estão crescendo e vendo-a tocar a sua vida tanto musical quanto pessoal como uma mulher forte e de garra. Uma mulher com miscigenação indígena e negra”, comenta (ALMEIDA, 2020, p. 38).

A Amazônia marajoara, portanto, gestou duas mulheres comprometidas em mudar um cenário silenciado por uma visão mítica da Amazônia. Zélia Amador de Deus e Dona Onete assumem protagonismo político-social ao ampliar uma visão de mundo que não coube no arquipélago do Marajó. Os logradouros de Salvaterra e Cachoeira do Arari, seus lugares de nascença, conceberam mulheres dispostas ao enfrentamento de opressões de raça e gênero. Atuantes na educação e nas artes, elas escolheram uma razão de viver, a luta pela igualdade social, a equidade para negros, pardos e indígenas nos ambientes acadêmicos, a promoção da cultura amazônica e a defesa dos direitos de mulheres pretas. Zélia e Dona Onete tornaram-se referências em campos de atuação inviabilizados, ora na cultura, ora na educação. Portanto, essas mulheres representam outras amazônidas e, a partir de seus protagonismos, inspiram outras mulheres no combate ao patriarcado, que investe na opressão de gênero e raça. Gonzalez (2020, p. 160) discute tal temática sob perspectiva interseccional, a pesquisadora compreende que a:

[...] discriminação de sexo e raça faz das mulheres negras o segmento mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, limitando suas possibilidades de ascensão. Em termos de educação, por exemplo, é importante enfatizar que uma visão depreciativa dos negros é transmitida nos textos escolares e perpetuada em uma estética racista constantemente transmitida pela mídia de massa. Se adicionarmos o sexismo e a valorização dos privilégios de classe, o quadro fica completo.

O feminismo negro da Amazônia favoreceu o surgimento de vozes como de Dona Onete e Zélia Amador de Deus, que denunciam a discriminação de gênero e raça, apresentam a educação como prática da liberdade e rejeitam a condição de subalternidade ao se referir à Amazônia. Essas mulheres no seu proceder podem ser comparadas às personagens Bibiana e Belonísia, do romance “Torto arado” (Vieira Júnior, 2019), as meninas protagonizam uma história marcada por uma tragédia. Elas estão ligadas pelo sofrimento e pelas injustiças sociais vividas nas fazendas do sertão baiano. O momento mais tenso da narrativa reside no acidente causado por um instrumento cortante. A tragédia marca profundamente a trajetória das irmãs. Belonísia teve sua língua decepada, após a perda do órgão tão importante à fala e

Bibiana precisou ser a voz de Belonísia, fortalecendo laços fraternos, que romperam silêncios, abraçaram o sentimento da sororidade e de acolhimento. Assim como vocalizou Bibiana e deu voz à irmã Belonísia, as amazônidas acionam a sororidade em favor de outras irmãs e erguem a voz ao contestar uma sociedade hegemônica marcada pelo patriarcado, que insiste em silenciar uma Amazônia distante de estereótipos, comprometida com o saber local, a valorização da floresta, da cultura e da própria história. Mulheres como Dona Onete e Zélia Amador de Deus inspiram outras amazônidas como eu, educadoras, mulheres pretas e da periferia, que enxergaram na educação a justiça social. Estas inquietações e inspirações receberam influências do feminismo negro estadunidense e inglês, tema tratado a seguir.

3 BREVE HISTÓRICO DAS MANIFESTAÇÕES FEMINISTAS NOS ESTADOS UNIDOS E NO REINO UNIDO E SUAS INFLUÊNCIAS E REPERCUSSÕES NO BRASIL

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem- quando tinha o que comer- e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém. A não ser Jesus, me ouviu! **E não sou uma mulher?**

(RIBEIRO, 2019, p. 19)

Sojourne Truth, autora do discurso “E não sou uma mulher?” notabilizou-se pelo pronunciamento na Convenção das mulheres em Ohio. Mulher negra escravizada, Truth, ao empregar um discurso marcante, contestou o tratamento diferenciado dado à mulher branca em relação à mulher negra. Ao questionar o seu lugar de mulher, ela reivindicou tratamento igualitário ao denunciar um eixo ideológico do que deveria ser mulher, concepções que fundamentavam uma ordem hierarquizada de negação e de desigualdade relacionado à mulher.

Ela era a única mulher na Convenção de Aron, mas fez o que nenhuma das feministas brancas teve coragem de fazer, ela se atreveu a falar nesta reunião, defendendo a causa das mulheres brancas e dos homens brancos que se encontravam presentes. Em seu discurso ela desconstruiu o argumento masculino do ‘sexo fraco’, bem como refutou a tese de que a supremacia masculina era um princípio cristão uma vez que cristo era um homem (ALMEIDA, 2020, p. 33).

As mulheres negras não constituíram prioridade na pauta reivindicatória do feminismo emergente nos Estados Unidos. O movimento feminista estadunidense, no início do século XX, combatia a exploração da mão de obra feminina e lutava por direitos salariais igualitários entre homens e mulheres. Os direitos sociais e políticos esbarravam no direito ao voto de mulheres. Essas mulheres foram denominadas pejorativamente de sufragetes. A luta sufragista resultou na conquista do direito ao voto feminino, que ocorreu tanto no Reino Unido quanto nos Estados Unidos em 1918 e 1920 (ALVES e PINTAGUY, 1982). O movimento sufragista influenciou a luta pelo voto feminino no Brasil, fato que ocorreu sete anos após o evento ter se iniciado na Europa e na América do Norte.

O movimento sufragista foi pautado na defesa dos direitos sociais políticos, porém excluiu de pautas importantes as mulheres negras e outros grupos. O movimento omitiu-se em face das opressões sociais que essas mulheres sofriam, relegando seus apelos e necessidades a segundo plano ou minimizando as opressões vividas por elas. O discurso de Sojourne Truth na Convenção das Mulheres em Ohio, nos Estados Unidos, em 1851, refletiu o anseio da mulher negra de ser tratada como mulher. O trabalho árduo, a que negras escravizadas eram submetidas, impediu que elas se distanciassem da imagem do feminino frágil. Carneiro (1993, p. 11) refuta a ideia do sexo frágil:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós mulheres negras fazemos parte de um contingente de mulheres majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas este mito, porque nunca foram tratadas como frágeis.

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas como vendedoras, quituteiras, prostitutas etc.; 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 [...]. Hoje empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação.

O feminismo negro se distingue de outros movimentos feministas por defender uma pauta bem específica. As feministas negras combatiam opressões racistas e sexistas, portanto, não se sentiam incluídas nas pautas de mulheres brancas, cuja reivindicação residia nas injustiças sociais e desigualdade salarial. As subjetividades e lutas históricas pela liberdade de escolhas e direito ao aborto tornaram-se bandeiras de lutas de mulheres brancas. Piscitelli (2009) corrobora ao afirmar que a luta das feministas brancas pelo controle de contracepção se diferencia da luta das feministas negras. Enquanto aquelas defendem a autonomia do corpo e a liberdade de gerar ou não filhos, as mulheres negras e desfavorecidas lutam pelo direito de verem seus filhos crescerem e não serem mortos pelos aparelhos do Estado. Os conflitos de interesses entre mulheres brancas e negras reforçaram a urgência de um movimento de conscientização.

[...] acerca da existência de um eixo de interseccionalidade dos marcadores sociais de gênero e raça, e da implicação dessa

interseccionalidade enquanto estratégia ideológica de dominação, exclusão e opressão, levaram as mulheres negras a se unirem enquanto coletividade na luta em face do racismo e do sexismo e em prol da efetivação de direitos.

(ALMEIDA, 2020, p. 55)

A interseccionalidade de opressão de gênero e raça realça uma trajetória que se inicia no contexto histórico escravocrata e de uma sociedade marcada pela presença do patriarcalismo. A mulher negra lutou e luta contra o racismo e o sexismo, interseccionalidades que as impediram de acessar degraus na pirâmide social. Não somente o acesso lhe foi negado, mas também o direito reivindicatório. Então, os movimentos iniciados pelas sufragistas norte-americanas e inglesas e os movimentos feministas impulsionaram o surgimento de outras pautas e de outros movimentos, dentre os quais destaca-se o movimento negro feminino defendendo pautas bem específicas.

3.1. PANORAMA DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL

A História das mulheres negras no Brasil remonta ao surgimento da escravidão, da diáspora do continente africano às terras brasileiras. No processo de escravização, da casa grande à senzala, da mucama a mãe de leite, houve lutas e resistências. Pode-se afirmar, no entanto, que os movimentos de resistência nasceram nas senzalas e desaguaram nos quilombos, tendo como uma de suas representantes Tereza de Benguela. Certamente, Benguela inspirou outras mulheres negras na luta por sobrevivência, como Sueli Carneiro (2003), uma das teóricas negras que alcançou notoriedade em defesa do enegrecer.

Lélia Gonzalez e Carla Akotirene, feministas que sofreram influências do movimento feminino negro dos Estados Unidos, despontam como referências do feminismo no Brasil. Carla Akotirene, entre outras feministas brasileiras, fomenta o debate sobre a teoria da interseccionalidade. A autora define a relação entre os feminismos negros e o conceito do seguinte modo:

O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por pessoas deficientes, indígenas, religiosos de camdomblé e trabalhadores.

(AKOTIRENE, 2019, p. 19)

Akotirene (2019) defende que a interseccionalidade introduz questões relativas ao feminismo negro, mas aponta que a “interseccionalidade pode ajudar a enxergarmos as opressões e combatê-las, reconhecendo que algumas opressões são mais dolorosas. E que às vezes somos oprimidos, mas às vezes somos opressores” (AKOTIRENE, 2019, p. 92). Para a pesquisadora, o pensamento interseccional contribui como instrumento de luta política, da inclusão das minorias, da afirmação dos direitos políticos e em favor da justiça social. Tal pensamento corrobora como “aporte teórico metodológico para se pensar múltiplas exclusões e como de fato construir estratégias para o enfrentamento de paradigma” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

3.2. FEMINISMO NEGRO NA AMAZÔNIA:

FIGURA 04: Samaúma - a árvore rainha da Amazônia que guarda e distribui água para outras espécies



Fonte: | Hypeness inovação e criatividade para todos

SAMAÚMA

Rainha da Amazônia,

Majestosa, bela e frondosa.

Rainha da Amazônia, a tua beleza se confunde com tua grandeza.

Das raízes sugas as águas nas profundezas da terra.

O solo amazônico reconhece o teu poder.

Abastece a ti mesma e não te furtas para alcançar
e dar força as tuas semelhantes.
Rainha da Amazônia, quando sacias o solo, irrigas e alimentas todas
as árvores ao teu redor.

Samaúma, rainha da Amazônia.
Árvore da vida.
Escada do céu.
Mãe de todas as árvores.
Raízes e sapopemba.
Sapopemba da comunicação dos povos da floresta.
SA PO PEM BA.
Ecoa o som na floresta.
Toque como se toca o tambor na sapopemba,
Ecoa o som e saberás onde tu ficas na floresta.
Copa frondosa, larga e horizontal.

Árvore rainha com poder de curar.
Os povos da floresta se curvam aos poderes de cura e proteção.
Proteges os ribeirinhos, os coboclos e os indígenas.
Tu és rainha da floresta.
Tua força, resistência e vigor reverberam em todo o canto da terra.
Samaúma, tu és rainha da Amazônia¹⁹.

O poema “Samaúma” enaltece a árvore rainha da floresta Amazônica, conhecida como a árvore da vida ou escada do céu, Almeida (2019) afirma que os povos da floresta a consideram a mãe de todas as árvores. A Figura 04 apresenta a grandiosidade desta árvore, que impressiona por alcançar setenta metros de altura e a longevidade de 120 anos. A Ceiba Pentrandia, nome científico da Samaúma, predomina em florestas pluviais, nos continentes africano, asiático e sulamericano.

Na Amazônia brasileira, segundo Almeida (2019), a árvore da vida assume o protagonismo de rainha da Amazônia por ser considerada árvore sagrada pelos indígenas e ribeirinhos. Ela se consagra por sua beneficência, que alcança outras árvores, sua copa majestosa abriga outras árvores, exercendo a função de protetora da flora e fauna. A sua importância não se limita à proteção do ecossistema, mas também suas raízes, as sapopemas, absorvem a água do solo, hidratando-se e irrigando as demais árvores. Nos períodos mais chuvosos, a raiz da árvore da vida absorve mais umidade, libera o excesso, a fim de irrigar as árvores em seu entorno.

¹⁹ (CARDOSO, Berenice, inédito, escrito em 2023).

O emprego da metáfora da árvore do céu em relação às outras árvores concebe significado à importância da atuação do feminismo negro na Amazônia. As mãos negras se aproximam e se fortalecem com o cuidado recíproco, marcando assim um movimento embalado pela sororidade. Estabelecendo, portanto, como estratégias de luta antirracista o fortalecimento de um ideário, cuja protagonista é a mulher amazônida.

O feminismo negro na Amazônia se curva ao protagonismo de Zélia Amador de Deus com a sua trajetória de luta em favor das ações afirmativas, suas representações e no combate ao racismo. Atuando como co-fundadora do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), criado em 10 de agosto de 1980. A organização favoreceu o amadurecimento de questões relativas ao afroamazônida. A fundação do CEDEMPA coincide com a redemocratização do Brasil, período em que o país vivenciou um regime ditatorial. Embora o país experimentasse uma ditadura civil-militar, havia um ambiente que favorecia abertura política. O movimento negro estadunidense fervilhava e respingava no continente sul-americano. A busca por justiça social foi uma das defesas desse movimento, que se fortaleceu com a criação, em 1980, do memorial Zumbi, em Alagoas.

Devido à aproximação com os ativistas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o CEDEMPA se fortaleceu na busca por justiça social. A presença de mulheres negras constituiu papel fundamental na luta contra as desigualdades raciais e sociais, o preconceito e o racismo. O Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará segue alguns eixos balizadores, entre os quais, valorização e autoestima da população negra; combate às ideologias que fortalecem as ideias de uma suposta democracia racial e promovem um pacto da 'branquitude'; valorização da cultura afro-brasileira; incentivo à população negra a lutar por uma cidadania plena na educação formal, na formação profissional, na atuação e na apropriação de políticas públicas para garantir equidade. Atualmente, o CEDEMPA é membro da Rede Fulanas Negras da Amazônia Brasileira (NAB); Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB); Coalizão Negra por Direitos; Associação Brasileira de Organizações Não-governamentais (ABONG); Fórum da Amazônia Oriental (FAOR); Processo de Articulação e Diálogos (PAD). Articula-se, também, às redes de Mulheres Afro-latino-americanas, Afro-caribenhas e da Diáspora.

Dentre as fundadoras do CEDENPA estão a professora Zélia Amador, primeira mulher negra a assumir o cargo de reitora na Universidade Federal do Pará. Além do

CEDENPA, ela é responsável pela fundação do Grupo de Estudos Afro-Amazônicos (GEAM-UFGA) e, em outubro de 2021, recebeu o Prêmio de Direitos Humanos da Brazil Foundation, em Nova York.

Navegantes (2020) apresenta na dissertação intitulada “O CEDENPA e a luta pela implantação das políticas de cotas étnico-raciais na Universidade Federal do Pará (UFGA)”, os percursos da luta antirracista promovida pelo movimento social negro paraense, cujo protagonismo se encerra nos membros participantes do Cedenpa. O Centro de Estudos do Negro no Pará não mediu esforços para que a implantação das cotas étnico-raciais se tornasse possível na maior universidade do norte do Brasil. Tal implantação motivou a criação do Grupo de Estudos Afro-Amazônicos (GEAM), o que alavancou os debates no campo político e educacional da UFGA, fomentando o debate sobre as políticas de cotas e, posteriormente, o engajamento da comunidade acadêmica na ação afirmativa de cunho racial da Instituição. A implementação da ação afirmativa contou com a contribuição e pioneirismo da Professora Zélia Amador de Deus, atuante desde 1987 a 2008, pensadora dos estudos sobre negritude na Amazônia.

A trajetória dessa ativista rendeu-lhe inúmeros reconhecimentos e homenagens. Dentre as quais, a homenagem: recebida no VIII Congresso Nacional de Pesquisadores/as Negros/as (2014); recebida na XXIII Pan-Amazônica do livro e das Multivozes (2019) – Figura 05; feita pela escola de samba “Os colibris”, de Belém (2023) – Figura 06; no curta metragem Amador, Zélia, desenvolvido pela produtora Floresta Urbana e Prêmio de Direitos Humanos da Brazil Foundation. O título de professora honoris causa foi concedido, 2023, a ela pelas duas universidades mais conceituadas do Estado do Pará, Universidade Federal do Pará e Universidade do Estado do Pará. Além dos títulos de doutora honoris causa, concedidos pelas duas universidades de maior expressão amazônica, a professora Zélia recebeu outros reconhecimentos e homenagens.

No ano de 2019, a XXIII Feira Pan-Amazônica do Livro e das Multivozes a homenageou por sua atuação como professora, atriz, diretora de teatro, escritora e ativista política, registrada na Figura 05, oportunidade de encontro entre a homenageada e a autora do poema “Samaúma”.

Figura 05: 23ª Feira Pan- Amazônica do Livro e das Multivozes



Fonte: arquivo pessoal.

O reconhecimento pelo engajamento político e social não passou despercebido nas artes e na cultura carnavalesca. A escola de samba “Os colibris” homenageou a herdeira de Ananse com o samba enredo “Zélia, herdeira de Ananse”, cuja letra evoca a divindade Ananse para conceder poder ao contar histórias da ancestralidade e para vencer os desafios de outras histórias dos negros:

“Zélia Amada, Zélia de Deus, Zélia das Artes, Herdeira de Ananse!”
 Oh, Divina Ananse!
 Empresta-me o teu poder
 Para andar como tu sobre as águas do mar
 Oh, Divina Ananse!
 Empresta-me o teu poder
 Para outras histórias vencer,
 Para outras histórias contar.
 Oh, Divina Ananse!
 Ajuda-me a desenvolver esta breve aventura.
 (Samba enredo: Zélia, Herdeira de Ananse)

(Autoria: Paulo Anete)

Figura 06: Homenagem da Escola de samba “Os Colibris” (2023)



Fonte: arquivo pessoal.

A menina que nasceu no território quilombola de Mangueiras, município de Soure, arquipélago do Marajó, filha de empregada doméstica, a garota Zélia foi criada pelos avós. A ‘atriz da diáspora’ veio morar aos 15 anos, na Sacramenta, em Belém. Estudou no Instituto Catarina Labouré. Recebeu formação no Instituto de Educação do Pará. Iniciou seus estudos acadêmicos, em 1970, cursou Letras na Universidade Federal do Pará. A autora compartilha no curta “Amador, Zélia” episódios de racismo que vivenciou na infância e na adolescência, porém foi no campus universitário que iniciou a militância contra o racismo. Em 1988, iniciou o mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e, no ano de 2008, concluiu o doutorado em Ciências Sociais pela UFPA. Os anos de 1993 a 1997 exerceu o cargo de vice-reitora da Universidade Federal do Pará, sendo a primeira mulher negra a ocupar o cargo de vice-reitora em universidade pública no Norte do país.

A ‘filha de Ananse’ se envolveu precocemente em movimentos sociais, participou da cruzada Mariana, no Instituto Catarina Labouré, foi membro do VAR-Palmares, em Belém. Não se limitou o combate ao racismo, mas é cofundadora do CEDENPA (Centro de Defesa do Negro no Pará). Esta organização possibilitou o reconhecimento e titulação das terras das comunidades quilombolas no Pará. Na

universidade, onde estudou e, posteriormente, exerceu a docência, foi atuante na defesa das ações afirmativas para negros.

A atuação de mulheres negras na Amazônia reverbera o que Davis (2016) trata sobre educação. A necessidade pulsante de romper os grilhões da escravidão, atravessada pelo anseio de adquirir conhecimento, tornou as afrodescendentes obstinadas na busca pela educação, pois tal sentimento contrariou a ideologia dominante, que julgava as pessoas negras como raça inferior e indiferente à formação acadêmica. Nesse sentido, Davis (2016) considera que:

Se fossem realmente inferiores em termos biológicos, as pessoas negras nunca teriam manifestado desejo nem capacidade de adquirir conhecimento. Portanto, não teria sido necessário proibi-las de aprender. Na realidade, é claro, a população negra sempre demonstrou uma impaciência feroz no que se refere à aquisição de educação.

(DAVIS, 2016. p. 109)

Amador de Deus (2008) compartilha do mesmo pensamento de Davis (2016) ao defender o direito à educação. Portanto, o ingresso de pessoas negras nas universidades brasileiras através das ações afirmativas confirma o anseio deste grupo à aquisição do conhecimento. A intelectual afro-amazônida marajoara defende que a política das ações afirmativas cumpre o propósito de reduzir as desigualdades raciais, de amortizar os efeitos do racismo e, conseqüentemente, a discriminação racial, temas pertinentes que:

[...] as políticas de ação afirmativa e o mecanismo do sistema de cotas para negros nas universidades se constituem num grande passo do estado brasileiro para minorar os efeitos do racismo e da discriminação racial, numa sociedade que naturalizou a inferioridade dos herdeiros de Ananse.

(AMADOR DE DEUS, 2008, p. 286)

O feminismo negro na Amazônia acolhe não somente a trajetória de Zélia Amador de Deus, mas de outras afro-amazônidas que sofreram silenciamento nos livros didáticos²⁰, na historiografia oficial e nas discussões políticas. A negritude na Amazônia equatorial, o combate ao racismo, à discriminação de gênero e raça são temas nas discussões políticas atuais. A história não contada de mulheres negras afro-amazônidas remonta à Revolução Cabana (1835-1840), que contou com a

²⁰ Exceto em "Texto e Pretexto, experiência de educação contextualizada de autores paraenses", de FARES, Josebel et al. 1988. Livro adotado na rede municipal de ensino da SEMEC-Belém-PA.

atuação e protagonismo das mesmas. A revolta cabana aconteceu no norte do mapa brasileiro, onde ainda se acredita que não haja negros. Amador de Deus (2022), em entrevista concedida a Jéssica Moreira, afirma que:

Praticamente não se fala de uma Amazônia negra. A Amazônia foi racializada pelo resto do Brasil como uma região unicamente de grupos indígenas. [...] Ninguém estava acostumado com a Amazônia Negra. A Amazônia é indígena e é sobretudo negra. O censo do estado do Pará aponta que temos 64% de pessoas pretas e pardas. Os Estados do Pará e Amapá são estados negros.

(AMADOR DE DEUS, 2022, n.p)

O movimento feminista negro amazônida considera necessário tornar-se afro-amazônida, pois pela falta de conhecimento dos que não pertencem a esse espaço, considera-o um vazio demográfico. Ribeiro (2022) considera que ser mulher na Amazônia é conhecer o clima, o solo e as ervas medicinais. Um conglomerado de elementos que nos torna diferentes, ainda assim brasileiros. A ativista explica como:

a gente não consegue não racializar nenhuma pauta, eu também não consigo não desterritorializar nenhuma pauta. A gente não quer se separar, mas os movimentos sociais têm que se ver nessas diferenças, que essas diferenças não são motivos de separação, são motivos da nossa potência e realizações.

(RIBEIRO, 2022, n.p)

O movimento de desterritorialização, segundo (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 71), compreende o abandono do território. Assimilou-se tal concepção a partir do processo de racialização que a Amazônia sofreu do poder governamental quando este julgava a necessidade de povoamento. Nessa perspectiva, Amador de Deus (2022) analisa que:

Ela [Amazônia] acaba servindo para que o estado central implante grandes projetos, mas que, para nós da região, são projetos que sempre nos deixam com grandes mazelas, desarticulação dos grupos populacionais e aumento da pobreza. Exemplo disso é a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Localizada na Bacia do rio Xingu, próximo à Altamira, no Pará, a usina é um símbolo dos grandes empreendimentos que afetaram de forma negativa toda a população.

(AMADOR DE DEUS, 2022, n.p)

Os grandes projetos implantados pelo governo, segundo Amador de Deus (2022), não favorecem os amazônidas. Amplia, sobretudo, a pobreza, aprofunda as mazelas, as quais destinam à região amazônica o lugar mais carente da nação. Reis

(2022) compartilha do mesmo entendimento de Amador de Deus (2022) sobre a Amazônia:

A partir da realidade da periferia, e com a defesa desse perfil de atuação enquanto mulher e amazônida, entendendo que a Amazônia também é a periferia das cidades, que carecem de acesso, de políticas públicas e de garantia de direitos.

(REIS, 2022, n.p)

Reis (2022) considera que a Amazônia seja o centro dos debates nacional e internacional por se tratar de uma região complexa com suas diversidades, que necessita ser vista como uma região que agrupa cidades, municípios, ilhas e arquipélagos em variadas dinâmicas. Desse modo, a parlamentar federal defende que as amazônidas devem ser conhecidas por:

[...] nossa vivência, o conhecimento, nossas identidades e tudo que somos como pauta política que se expressam através da fala, da forma como nos apresentamos, inclusive com uma identidade muito forte de vestimenta, e também da definição de prioridades políticas porque nós trazemos essas prioridades conosco.

(REIS, 2022, n.p)

O feminismo negro amazônida postula a necessidade de a região amazônica ser o centro dos debates nacionais e globais. Não somente por se tratar de um território que concentra uma importante biodiversidade, mas um espaço que ainda carrega um olhar colonial. Segundo Ribeiro (2022):

Há um resquício da colonialidade. O que as pessoas veem daqui? A natureza exótica. Quando estão vindo para cá, acham que estão vindo para a floresta, para a selva amazônica. Isso é muito estranho para gente, que nos vejam desse jeito. Ainda têm essa visão exotificada.

(RIBEIRO, 2022, n.p)

O movimento feminista negro amazônida confere legitimidade na defesa das pautas de um território decolonial, ecossocialista, antirracista e guardião dos direitos humanos. Além dessas pautas, o movimento defende a ampla participação das pessoas negras na esfera política, a fim de que o racismo seja tratado como fator que provoca desigualdades e que fomenta outras desigualdades existentes. Desse modo, as contribuições da teoria da interseccionalidade tendem a esclarecer o que contribuiu para que a Amazônia e as amazônidas fossem silenciadas ao longo de décadas.

4 TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE

4.1 CONCEITO DE INTERSECCIONALIDADE

O projeto inicial, ao ingressar no doutorado do PPGCLC/Unama, teve o objetivo de desvelar a atuação de escritoras negras, sobretudo, aquelas sem tradição literária. Contudo, com o avanço dos estudos, participação em grupos de pesquisa que se debruçavam nos estudos de gênero, observei que a atuação feminina negra não se limitava ao campo da literatura, mas também às artes, à música e ao cenário político. Então, os discursos a respeito de raça, gênero e classe tomaram primazia nesta tese.

A interseccionalidade serviu como aporte teórico metodológico para defesa da tese de que mulheres negras sofrem inúmeras exclusões e torna-se necessário elaborar estratégias para o enfrentamento desse silenciamento. O conceito sociológico de interseccionalidade ocupa-se das interações e dos marcadores sociais das minorias. O termo atravessa inúmeros sistemas de opressão, as de raça ou etnia, classe social, gênero, território e etarismo, que dialogam entre si, sobrepõem-se e evidenciam que o racismo, a misoginia e as estruturas patriarcais tecem redes de discriminação e exclusão de indivíduos ou de grupos de diferentes formas. Sobretudo, as mulheres sofrem preconceitos e opressões por pertencerem a determinados grupos.

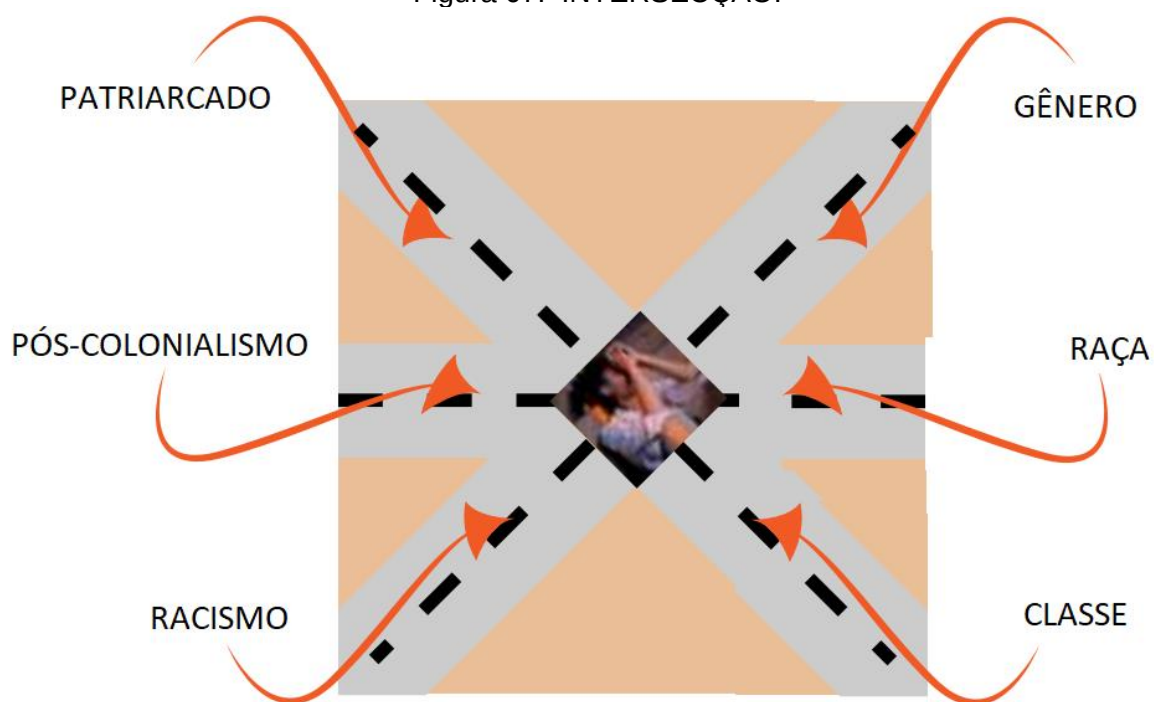
A opressão de classe e de gênero favoreceu discussões conclusivas, a saber, que mulheres negras sofriam/sofrem com o modelo hegemônico, cujo propósito maior consiste em silenciá-las. Os movimentos feministas na América do Norte e no Reino Unido, nas décadas de 1970 e 1980, fortaleceram o surgimento da teoria da interseccionalidade. O termo foi cunhado por Crenshaw (2002, p. 177), que o define a partir de:

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.

Os elos de poder, que oprimem a tríade raça, gênero e classe, são distintos e excludentes, pois o racismo é diferente do patriarcalismo, que, por sua vez, é diferente da opressão de classe. Mas, frequentemente, constroem complexas intersecções em que dois, três ou quatro elos se cruzam. Crenshaw (2002) reforça a necessidade de garantir os direitos de mulheres negras e pobres. A partir do entendimento do conceito de interseccionalidade, torna-se necessário a inclusão de outros conceitos, como de superinclusão e de subinclusão.

O eixo subinclusivo da discriminação torna invisível um conjunto de problemas, enquanto no eixo superinclusivo, a própria diferença é invisível (CRENSHAW, 2002, p. 176). Assim, Crenshaw apresenta na Figura 07 uma ilustração para analisar as intersecções.

Figura 07: INTERSECÇÃO.



**Fonte: baseada na figura de Kimberle Crenshaw
Ebook de Dayane N. Conceição de Assis.**

Os conceitos superinclusão e subinclusão não são suficientes para alcançar um grupo minoritário e tampouco incluir discriminações bem específicas. Desse modo, a invisibilidade alcança não somente gênero, mas também raça e classe. Crenshaw (2004) entende que os problemas enfrentados pelas mulheres não são exclusivamente de gênero, portanto, quando tratados como tais, intitulam-se como o “problema da superinclusão”, cujo “marcador de gênero é visto como o único possível para interpretar a condição das mulheres na sociedade” (ASSIS, 2019, p. 21). Esse

pensamento direciona-se à questão que somente a categoria gênero não é bastante para atender aos anseios das mulheres negras, muito menos o processo de subinclusão favorece “às questões de algumas mulheres não são vistas como problemas de gênero por não serem problemáticas relativas às mulheres do grupo hegemônico” (CRENSHAW, 2002, p. 1). A partir dessa perspectiva, a autora defende que outras categorias, como gênero e raça, sejam analisadas para um entendimento mais amplo a respeito da discriminação racial e discriminação de gênero como fatores que desfavorecem a visibilidade da mulher negra. Crenshaw (2004) esclarece que o:

Objetivo é apresentar uma estrutura provisória que nos permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras. O segundo objetivo é enfatizar a necessidade de empreendermos esforços abrangentes para eliminar essas barreiras.

(CRENSHAW, 2004, p.1)

Notamos, portanto, que a pesquisadora apresenta a necessidade de ampliar as análises que dizem respeito à discriminação racial e à discriminação de gênero:

Uma questão paralela à superinclusão é a subinclusão. Uma análise de gênero pode ser subinclusiva quando um conjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres de grupos dominantes. Uma outra situação mais comum da subinclusão ocorre quando existem distinções de gênero entre homens e mulheres do mesmo grupo étnico ou racial. Com frequência, parece que, se uma condição ou problema é específico das mulheres do grupo étnico ou racial e, por sua natureza, é improvável que venha a atingir os homens, sua identificação como problema de subordinação racial ou étnica fica comprometida. Nesse caso, a dimensão de gênero de um problema o torna invisível enquanto uma questão de raça ou etnia. O contrário, no entanto, raramente acontece. Em geral, a discriminação racial que atinge mais diretamente os homens percebida como parte da categoria das discriminações raciais, mesmo que as mulheres não sejam igualmente detalhadas por elas.

(CRENSHAW, 2002, p. 175)

Ao defender eixos específicos, os quais abarcam as “abordagens subinclusivas da discriminação, a diferença torna invisível um conjunto de problemas; enquanto, em abordagens superinclusivas, a própria diferença é invisível (CRENSHAW, 2002, p. 176), é notório que as discriminações não são vividas isoladamente pelas mulheres negras e as intersecções contribuem para minimizar as desigualdades. Tais percepções contribuem para que o pensamento feminista negro

estabeleça um elo com a interseccionalidade em diversos campos, porquanto se tornou indispensável pensar o lugar dessas mulheres na sociedade. Além de Kimbely Crenshaw, outras ativistas se ocupam nos estudos da interseccionalidade, como bell hooks (2017), que defende a educação como prática da liberdade, o pensar a educação como prática da liberdade. A autora considera que o ato de transgredir consiste em ensinar uma educação libertadora, que rompe os grilhões da opressão e dar lugar à liberdade de escolhas, o escolher onde e como atuar na vida de pessoas, sobretudo, dos oprimidos.

A defesa de uma educação redentora compactua com o movimento feminista negro, pois contribuiu, sobretudo, para a compreensão da condição da mulher negra. Outras pensadoras feministas se ocuparam desta e outras questões referentes à condição da mulher negra. Patrícia Hill Collins (2016, p.115) defende que:

Os três temas no pensamento feminista negro- o significado de auto definição e de autoavaliação, a natureza interligada da opressão e a importância de redefinição da cultura- têm contribuído significativamente na tarefa de elucidar o ponto de vista das e para as mulheres negras. Embora essa conquista seja importante em e para si mesma, o pensamento feminista negro tem contribuições potenciais para oferecer às diversas disciplinas que abrigam os seus praticantes.

As ativistas feministas Kimbele Crenshaw e Patrícia Hill Collins, precursoras do conceito de interseccionalidade, consideram que “cada indivíduo tem a possibilidade, a partir do lugar de onde se encontra, produzir um olhar único sobre cada situação” (ASSIS, 2019, p. 17). Collins (1998) entende que os marcadores sociais de gênero e raça marcam mulheres negras em espaços singulares, que possibilitam dois lados antagônicos, avesso e direito, margem direita e margem esquerda. A partir da metodologia interseccional, a pensadora apresenta a Teoria do ponto de vista, cujo propósito é evidenciar o lugar da mulher negra. No intento de enxergar um posicionamento privilegiado, oportuniza-se ver não somente as desvantagens de ser mulher, mas também de construir alicerces de empoderamento para mulheres negras. Tal teoria explica a construção histórica dos “lugares ocupados” por essas mulheres, bem como a reafirmação das desigualdades sociais e a visibilidade de grupos sociais minoritários. O propósito primordial é, portanto, o de garantir espaços para grupos que antes não tiveram oportunidades de falar e de ouvir. O lugar de fala compreende:

a ampliação desses lugares para falar e ser ouvido significa, entre outras coisas, a transformação do curso da história já que uma

narrativa contada pelos 'vencedores' não representa a mesma história vivida por aqueles que foram 'vencidos'.

(ASSIS, 2019, p. 43)

O campo educacional se torna negligente, segundo Assis (2019), à formação dos profissionais na área de educação, produção de livros didáticos, construção do currículo escolar, a história e a cultura das populações negra e indígena. Essas culturas sofreram, ao longo da história, silenciamento, apesar de o Brasil se constituir de uma maioria negra. Por essa razão, as ações afirmativas garantem o acesso à educação através de cotas raciais, sociais e a inclusão de pessoas portadoras de deficiência. Os lugares de fala surgem no ensino fundamental, percorrendo caminhos até o ensino superior. Ribeiro (2019) considera que o lugar de fala possibilita o acesso a outros espaços; caso contrário, a impossibilidade de adentrar espaços diversos dificulta a subjetividade, a representatividade, a valorização dos saberes e a história dos ancestrais:

Essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem a população negra acesse certos espaços. É aí que entendemos que podemos falar de lugar de fala a partir do *feminism staid points*: não poder acessar certos espaços acarreta em não ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa na universidade, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso a internet. O falar não restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização dos saberes consequente da hierarquia social.

(RIBEIRO, 2019, p. 63)

A pensadora discute as opressões de raça, classe e gênero. A partir da nomenclatura “feminismos plurais”. Ribeiro (2019) aponta a diversidade temática e de perspectivas que permitem a reflexão, a ação política e cultural das mulheres negras e indígenas, que trazem em comum a insurgência desses grupos subalternizados frente aos modos de subjetivação consagrados pelo racismo, sexismo e o desafio de construção de novos imaginários restituidores da plena humanidade para todos e todas.

O projeto, que privilegia o feminismo plural, direciona à interseccionalidade, na qual Collins (2016, p.105) aponta uma visão importante sobre o lugar do (a) outro (a):

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, auto avaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagem que promovem uma autodefinição sob a forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O status de ser 'outro' implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos e 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.

Ao longo da história, a mulher ocupou um lugar desprestigiado, tanto no seio familiar quanto na sociedade. Collins (2016) sugere o uso criativo de sua marginalidade, do seu *status* de *outsider within*, a fim de construir um pensamento feminista negro possível de afirmar o seu lugar de fala a si mesmo, à família e à sociedade. A autora aponta a importância do uso criativo do lugar de marginalidade que as mulheres negras ocupam na sociedade, “que favorecem diferentes olhares e perspectivas” (RIBEIRO, 2019, p.45).

A expressão *outsider within*, “forasteira de dentro”, encaminha à compreensão do “lugar de fala”. Do mesmo modo, Collins (2016) considera que a mulher negra assume o lugar de “forasteira de dentro” no movimento negro. Tal definição reforça o desejo da mulher aspirar à posição de sujeito político e, concomitantemente, ocupar um espaço fora do movimento negro. Ribeiro (2019, p.45) diz respeito à expressão *outsider within* como:

Posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Na academia, por exemplo, esse lugar permite às pesquisadoras negras constarem, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais.

A expressão inglesa *outsider within* se consagra no campo da Sociologia a partir da definição de Collins (2016), que a reconhece nas práticas políticas a serem discutidas em inúmeras áreas do saber, pois há a compreensão de que as mulheres negras não ocupam espaços homogêneos, tampouco igualitários. Bairros (1991) comunga do mesmo entendimento em relação à mulher negra. A autora toma como exemplo a empregada doméstica, no lugar de “quase da família”, embora o termo seja empregado corriqueiramente nos lares abastados, essas mulheres ainda ocupam um

lugar de subalternidade. Collins (2016, p. 99) menciona que homens brancos citam em suas biografias a importância das “mães” negras:

[...] ao passo que os relatos das trabalhadoras domésticas negras ressaltam a percepção de autoafirmação vivenciada pelas trabalhadoras ao verem o poder branco sendo desmistificado-saberem que não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu status superior, mas sim o racismo.

A percepção que Collins (2016) apresenta diz respeito à necessidade de a mulher negra empoderar-se do seu lugar de fala, denominado *outsider*, em que esse espaço favorece um olhar diferenciado em direção à sociedade. A experiência de vivenciar os espaços aos quais não pertencem permite a essa mulher “observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também no que pode ser um lugar de potência” (RIBEIRO, 2019, p. 46). Esse pensamento permite entender a epistemologia do lugar de fala, em que se consolida a oportunidade crucial de ser e fazer nesse lugar.

O conceito de matriz de dominação integra o sentido de interseccionalidade, segundo Sotero (2013, p.36):

[...] na qual a mesma pessoa pode se encontrar em diferentes posições, a depender de suas características. Assim o elemento representativo das experiências das diferentes formas de ser mulher estaria assentado no entrecruzamento entre gênero, raça, classe, geração, sem predominância de algum elemento sobre outro.

A matriz de dominação evidencia que nem todas as mulheres integram os mesmos espaços, tampouco vivenciam as mesmas experiências. Torna-se necessário e imperativo, portanto, que todas as mulheres reconheçam seu lugar de fala e reivindiquem outros espaços, pois essas são as propostas que fortalecem o feminismo negro no combate à normatização hegemônica, pois tal normatização silencia o lugar social de determinados grupos, impede a acessibilidade à cidadania e restringe oportunidades.

Collins (1997) propõe uma discussão ampla sobre a teoria do ponto de vista feminista sob a perspectiva dos grupos nas relações de poder. A estudiosa do movimento feminista negro considera que as reivindicações são heterogêneas, ou seja, as pessoas negras vivenciam experiências diferentes das pessoas não negras, cada pessoa experimenta situações distintas em diversos espaços, seja na escola, seja no trabalho. A autora toma como exemplo a segregação racial nos Estados

Unidos, onde a criação de bairros separados marcou o início de uma era em que negros não frequentavam os mesmos espaços que os brancos. Desse modo, o acesso à escola, ao lazer, aos bens de consumos, à cidadania, ao sistema de saúde foi negado, o que favorece a formação de guetos. Collins confirma que “é a localização social comum nas relações hierárquicas de poder que cria grupos e não o resultado de decisões coletivas tomadas por indivíduos desses grupos” (COLLINS, 1997, p. 375).

A partir dos pensamentos de Collins e Crenshaw, é possível entendermos o conceito de interseccionalidade, que combate as múltiplas opressões, sem hierarquizar ou enumerar, estabelece um lugar de fala do sujeito social a partir de sua trajetória. Essas referências do feminismo negro norte-americano influenciaram o pensamento feminista brasileiro. Dentre muitas, a estadunidense Ângela Davis inaugurou a defesa da questão de classe, seguindo o pensamento do marcador social de raça. Embora tenha se consagrado pelo posicionamento feminista negro abolicionista, a filósofa elabora críticas notórias no que diz respeito ao conceito de interseccionalidade, pois considera que o encarceramento em massa atinge tanto homens quanto mulheres, sobrepondo-se o número maior de homens negros encarcerados. Portanto, Davis considera que a abordagem defendida por Crenshaw privilegia mulheres negras em detrimento dos homens negros (AKOTIRENE, 2018, p. 100). Assunto amplamente tratado nas produções acadêmicas.

4.2 ESTADO DO CONHECIMENTO NA TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE

O intento deste capítulo é apresentar o estado do conhecimento em interseccionalidade, seja na fundamentação teórica, seja nos registros acadêmicos em diversas áreas, alinhados ao tempo e ao espaço. A importância do estado do conhecimento emerge da necessidade de termos uma visão ampla de pesquisas realizadas e as que se encontram em andamento. No entendimento de Costa Morosini (2015), o estado de conhecimento se firma por identificar, registrar, categorizar a partir da reflexão e resumo das produções acadêmicas produzidas em determinadas áreas e variados campos de saberes, onde são observados espaço e tempo

A interseccionalidade tem como fonte nascente o movimento feminista negro norte-americano, o qual influenciou mulheres negras brasileiras e sul-americanas. Embora tal teoria ocupe um espaço ainda acanhado nas discussões acadêmicas, ela

tem, gradativamente, influenciado pesquisadores/pesquisadoras nas dissertações e teses, nos mais diversos campos de saberes.

Muller (2015, p. 166) concebe a mesma compreensão ao sistematizar o processo do estado do conhecimento, o qual considera a ordenação tarefa prioritária para uma atividade exitosa:

[...] uma ordenação do progresso das pesquisas e de temas emergentes e priorizados em cada período, bem como desvendar suas características e foco, além de identificar as contribuições e avanços encontrados pelas/os autoras/es e de divulgar e conferir maior visibilidade as produções existentes.

Ao apontar as etapas do estado do conhecimento, Muller (2015, p. 170) sugere que “a coleta de dados e a organização do material apurado segundo critérios prévios de análise, tendo como diretriz inicial alguns procedimentos”. O critério que a autora emprega permite a ordem de “fichamento, levantamento de dados, agrupamento quantitativo e qualitativo de dados, de termos, temas, áreas, criação de mapas, tabelas e gráficos para facilitar o controle, leitura e revisão permanentes” (MULLER, 2015, p. 170). Tais ações permitem a construção e análises de pesquisas realizadas, possibilitando revisão e atualização dos dados coletados.

Considerando a importância desse percurso metodológico, priorizamos os seguintes passos: levantamento de dados no banco de teses e dissertações da CAPES, a partir das palavras chaves interseccionalidade e mulheres negras, cujo recorte temporal se limita aos anos de 2012 a 2021; coleta de dados; enquadramento de dados; análise dos dados e resultados.

O levantamento de dados priorizou trinta e cinco produções acadêmicas relacionadas à interseccionalidade e mulheres negras, dentre as quais vinte e sete pertencem ao quadro de dissertações e quatro, ao quadro de doutorado. A organização das produções enquadra-se em tabelas, cujas informações obedecem às seguintes informações: tipo; título da produção; autoria; ano de publicação; área e instituição/Estado onde a pesquisa se realiza. As letras D e T referem-se, respectivamente, às dissertações de mestrado e teses de doutorado.

O perfil dos pesquisadores em relação à raça e à classe nem sempre consta no corpo do estudo, visto que o interesse prioritário é desvelar sobre a discriminação racial e invisibilidades de mulheres negras. Entretanto, algumas informações são

concebidas nas entrelinhas, como o lugar de pertencimento, o percurso acadêmico, o caminho percorrido até a produção acadêmica.

Observamos, no entanto, que há o predomínio de pesquisadoras, sendo que a maioria se debruça aos estudos interseccionais de raça, gênero e classe. Prevalece em todas as produções acadêmicas a questão da discriminação racial. Os/as pesquisadores/as privilegiaram a teoria da interseccionalidade como aporte teórico, tendo como alvo a mulher negra da periferia.

Embora o termo interseccionalidade tenha sido cunhado pela feminista negra Kimberle Crenshaw, na década de 1980, a teoria já era estudada por outras feministas negras como Ângela Davis e Patrícia Hill Collins, todavia a recepção ocorre no século XXI e, somente em 2006, há o primeiro registro em Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. As pesquisas acadêmicas sob a perspectiva interseccional abarcam inúmeros campos de saberes. As Ciências da Saúde e as Ciências Humanas assumem protagonismo no que tange à teoria proposta. As áreas da Enfermagem, da Nutrição e da Saúde Coletiva assumem primazia, bem como Geografia, Ciências Sociais, Psicologia, Direito, História, Administração e Relações Étnico-raciais. Em grande parte, percebemos a motivação da pesquisa de cunho interseccional pelo pesquisador, não somente pelo sentimento de pertencimento, mas também pela relação de afinidades com tais estudos. Os pesquisadores das Ciências da saúde se ocupam em apresentar um quadro desfavorável em relação à segurança alimentar que aflige mulheres negras.

A pesquisadora Silvana Oliveira da Silva (2021), em sua produção acadêmica, apresenta a insegurança alimentar domiciliar sob a perspectiva da interseccionalidade de raça e gênero. Na sua dissertação de mestrado, aponta as mulheres negras como alvos vulneráveis à insegurança alimentar. Haja vista que o racismo e o sexismo são determinantes sistêmicos para que tal condição se perpetue entre esse grupo, a abordagem interseccional influencia a análise da insegurança alimentar que acomete mulheres negras. Tal pesquisa foi realizada na cidade de Salvador- BA, entre os anos de 2018 a 2020, cujo resultado confirma que os lares chefiados por mulheres negras são mais suscetíveis à insegurança alimentar.

Angelita Alves de Toledo (2021) segue o mesmo propósito ao investigar mulheres negras soropositivas. A dissertação contempla os estudos das categorias gênero, classe e raça/etnia, sob a perspectiva interseccional. A investigação segue o entendimento que mulheres negras soropositivas sofrem discriminação racial.

A discriminação racial não se limita às mulheres soropositivas, mas também às que dependem de assistência à saúde reprodutiva. Carolina Pereira Montiel (2017) analisa as dinâmicas de saúde reprodutiva de mulheres negras e traz à discussão as experiências gestacionais de mulheres da periferia de São Leopoldo- RS, observando como resultado da pesquisa, que as negligências e violências são mais acentuadas nos corpos femininos negros.

Seguindo abordagem semelhante, sob um olhar interseccional, gênero, raça e classe, Alexandre dos Santos Monteiro (2014) desenvolveu uma pesquisa sobre mulheres negras residentes na comunidade de Jacutinga-RJ. O pesquisador empregou os conceitos de empoderamento e interseccionalidade, trazendo visibilidade às inúmeras vozes que reforçam o pensamento feminino negro. O autor, geógrafo por formação, complementa sua pesquisa com os conceitos de territorialidade, gênero e políticas públicas, a fim de desvelar a realidade local.

Sabemos, contudo, que o empoderamento de mulheres negras atravessa barreiras decoloniais²¹ que impedem a produção intelectual. Roberta Ribeiro da Silva (2019) pesquisa a interseccionalidade e a produção intelectual de mulheres negras sob a opressão da estrutura colonial, a qual favorece a invisibilidade dessas sujeitas. Conclui, em sua pesquisa, que o Estado, no formato colonial, regula e limita o acesso de mulheres negras às produções literárias e acadêmicas.

Nesse contexto de opressão, o ativismo político permite que essas mulheres militem em favor de protagonismo. Ana Cecília Ramos Ferreira da Silva (2018), na sua pesquisa “gênero, geração e raça: uma análise interseccional das trajetórias de militância de mulheres negras, jovens feministas”, identifica as aproximações e distanciamentos existentes entre trajetórias a partir dos conceitos de resistências e política, assimilados por mulheres negras feministas. A pesquisadora, também, sob um olhar da teoria da interseccionalidade, analisa a atuação de mulheres jovens feministas sobre interseccionalidade de gênero, geração e raça, no contexto em que vivem. A pesquisa evidenciou três eixos de discussão, as trajetórias de militância possibilitaram o reconhecimento de ser mulher negra, jovem e feminista; o entendimento de estratégias que aproximam política e resistência às estratégias de

²¹ O pensamento decolonial se distancia de uma única possibilidade na modernidade capitalista e se aproxima de pluralidades de vozes e caminhos. Centra-se na lógica do direito à diferença e à diversidade, a fim de que o pensamento hegemônico não prevaleça.

sobrevivência, ao feminismo negro e ao empoderamento; e, por fim, a defesa das categorias interseccionais que contribuíram para os movimentos feministas.

O ativismo do movimento feminista negro influenciou de tal modo esse grupo minoritário que motiva outras mulheres no engajamento de produções acadêmicas. Ana Cristina Conceição Santos defende a tese “Mulheres negras, negras mulheres: ativismo na capital baiana: 1980-1991”. A pesquisadora se apropria da teoria interseccional para explicar o movimento de mulheres negras na cidade de Salvador-BA, com o recorte temporal de 1980 a 1991. Tal período coincide com a redemocratização do país, o surgimento do movimento de mulheres negras, o qual conquista importante visibilidade:

Nesse período iniciei a aproximação com ativistas ligadas aos Movimentos Negros, e ingressei na graduação em licenciatura em Pedagogia na Universidade do Estado da Bahia. Com as ativistas pude me redescobrir enquanto mulher negra de maneira positivada, pois antes sabia que era negra, entretanto, o sentimento racial perpassava por autonegação e rejeição. Eu queria clarear a minha pele e ser “menos preta” que minhas irmãs e minha mãe. Essas ativistas, a partir de suas falas e ações, do desvelar sobre a história e cultura africana e afro-brasileira, para além do processo de escravização, denunciando o racismo e suas consequências, e, assim, fui reconstruindo o ser mulher negra

(SANTOS, 2015, p. 41).

Santos (2015) debruça-se no propósito de elucidar o movimento negro, suas origens e influências. Além de interpretar os significados atribuídos a essas mulheres no que se refere às opressões de raça, gênero, classe e sexualidade:

A construção da minha identidade racial e de gênero, desde a infância até a fase adulta, foi perpassada por conflitos. Minha mãe não deixava que eu tivesse dúvidas em relação à minha origem racial; contudo, o sentimento de deslocamento, de não lugar, sempre foram e ainda são fortes em minha vida. A todo momento minhas identidades são acionadas subalternizando a minha existência.

(SANTOS, 2015, p. 38).

A pesquisadora conclui que tais ações resultam na construção de identidades no que concerne ser mulher negra ativista:

Minhas avós, mãe e outras mulheres da família foram as primeiras responsáveis a me fazer sentir instigada a pensar nos direitos e respeito às outras pessoas, despertando a vontade de contribuir na construção de uma sociedade mais equânime. Depois fui sendo inspirada por outras mulheres ativistas negras que se tornaram referências na minha vida. Por conseguinte, ser ativista é colocar todo

discurso em ações contínuas em busca da transformação social. E o meu ativismo é interseccional [...].

(SANTOS, 2015, p. 45)

A discriminação racial provoca o ativismo político de mulheres negras, seja no campo do Direito, seja no campo da Educação. Gabriela de Moraes Kyrillos (2018) apresenta, em sua produção acadêmica no campo do Direito, os direitos humanos das mulheres do Brasil, a partir de uma análise interseccional de gênero e raça sobre a eficácia da convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher. A pesquisadora, à luz da teoria da interseccionalidade, apresenta os meios porque mulheres negras brasileiras conquistam espaços a partir da convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (CEDAM).

Kyrillos (2018, p. 85) entende o conceito de interseccionalidade como uma valiosa ferramenta analítica para apontar a atuação do Estado no que diz respeito aos direitos das mulheres negras, “A interseccionalidade pode ser compreendida como uma ferramenta analítica capaz de contribuir para a solução de problemas muitas vezes invisibilizados quando se trata do acesso aos Direitos Humanos”. O resultado da pesquisa apontou a ineficiência do Estado brasileiro nas questões interseccionais de raça e gênero, o que evidencia a discriminação de mulheres não brancas. Desse modo, como proposta de intervenção, a autora propõe uma leitura interseccional de raça e gênero das legislações já existentes no Brasil, a fim de que essas mulheres sejam assistidas pelo poder público no espaço da vida civil e conquiste o direito à vida digna. Como a autora enfatiza no trecho abaixo:

É importante destacar o quão próxima essa discussão é da trajetória dos feminismos negros também no Brasil e reconhecer que a interseccionalidade pode contribuir para análises altamente relevantes em um país majoritariamente composto de pessoas não-brancas que historicamente – seja pelos processos de genocídio e escravização, seja pela perpetuação do mito da democracia racial e dos ideais eurocêtricos de miscigenação – e cotidianamente continuam não tendo o mesmo acesso a direitos e oportunidades por causa do racismo estrutural (KYRILLOS, 2018, p. 268).

A percepção de Kyrillos (2018) a respeito do racismo estrutural não é isolada, o que impede a visibilidade de mulheres negras. O mito da democracia racial, perpetuado por Gilberto Freyre na obra “Casa Grande e Senzala”, leva-nos à compreensão de que houve uma relação amistosa entre o senhor de engenho e negros escravizados. Essa narrativa fantasiosa de que os negros eram tratados como membros da família se estende à contemporaneidade. Observamos o caso das

empregadas domésticas, negras e pobres, que vivenciam os contextos da escravidão, a maioria não conta com direitos trabalhistas, tampouco com previsão de aposentadoria. Alguns padrões inclinam-se a afirmar que são pessoas da família. No entanto, o cenário de subalternidade em que essas mulheres se encontram e a não valorização dessa mão de obra direcionam-nos ao entendimento da não representatividade desse grupo.

Jessyca Bernardino (2016), em sua dissertação, traz para o centro da discussão as representações das trabalhadoras domésticas em duas narrativas fílmicas: *Domésticas*, o filme (2001), *Doméstica* (2012), dirigidos por Fernando Meireles e Nando e Gabriel Mascaro, respectivamente. Bernardino (2016), a partir das narrativas fílmicas, apresenta saberes e interpretações sobre as trabalhadoras domésticas, desde o contexto de escravidão à contemporaneidade. A pesquisadora analisa as representações sociais por meio das relações interseccionais entre raça, gênero e classe social. A pesquisa tem como título “Luz, câmera, limpando: interseccionalidades e representações sociais em *Domésticas*, o filme (2001), *Doméstica* (2012)”. O estudo recebe contribuições da historiografia, da teoria da História, da escravidão feminina no Brasil, do trabalho doméstico, dos estudos de cinema, dos estudos feministas sobre gênero, classe e raça. Além das representações das empregadas domésticas, vale destacar a trajetória de mulheres negras no contexto de trabalho.

Taís Colling (2018) traz importante contribuição ao discorrer sobre a trajetória de mulheres negras no contexto de trabalho, um olhar a partir da teoria da interseccionalidade. A pesquisadora apresenta dificuldades enfrentadas por mulheres negras no contexto laboral na região sul do país. Tendo como ponto de partida a teoria da interseccionalidade, ela discute raça, gênero, classe e trabalho sob um olhar interseccional. A pesquisa se limita a abordar três categorias de análise. Colling (2019), em seus estudos, prioriza a trajetória de vida e trabalho de mulheres negras; em seguida, analisa as relações familiares, as interseccionalidades e o reflexo do trabalho; e por fim, discorre sobre os atravessamentos interseccionais e a emancipação do trabalho. O resultado da pesquisa aponta para a restrição na progressão funcional por conta de diversos fatores opressivos que impedem a ascensão e perpetuam a condição de subalternidade dessas mulheres.

O processo de invisibilidade de mulheres negras permite o surgimento de identidades étnicas. Lucas Colangeli de Souza (2017) se debruça nos estudos sobre

“Identidades étnicas de professoras: interseccionalidade de gênero, família e escola”. A pesquisa, sob a perspectiva das relações étnicas, privilegia a abordagem interseccional de gênero, família e escola, amplia a discussão sobre as identidades étnicas de mulheres nas categorias classe, território, ancestralidade, estética e gênero. O pesquisador parte das narrativas das trajetórias de vida de professoras que atuam na educação básica das instituições públicas do município de Jequié - BA. Ancorada nos estudos sociocultural e antropológico, a pesquisa traz a indagação como as relações étnicas e a interseccionalidade influenciam na construção identitária dessas professoras. A partir da análise hermenêutica de Paul Ricoeur, sob a lente epistemológica da interseccionalidade nas relações sociais, nos estudos de Kimberle Crenshaw e Patrícia Hill Collins, o pesquisador aponta o caminho para a compreensão do contínuo processo de construção do conhecimento por meio da interseccionalidade e das relações étnicas.

A pesquisadora Roberta Silva (2019) traz à luz a produção intelectual de mulheres negras. Na produção acadêmica intitulada “Mulheres negras, produção e interseccionalidade”, a autora investiga como ocorre a invisibilidade das produções intelectuais das mulheres negras e como o Estado, com estrutura colonial, favorece o apagamento dessas mulheres-sujeito. A pesquisa conclui que a estrutura colonial regula e limita o acesso de mulheres negras nos espaços de produção literária e acadêmica.

A produção acadêmica de Rosa (2018) discute “A interseccionalidade e suas contribuições para a compreensão do encarceramento de mulheres negras”, a defesa da tese, ancorada no feminismo negro, considera não haver distinção entre práticas de opressão que alcançam mulheres negras. A pesquisa apresenta análises e reflexões acerca do encarceramento em massa de mulheres negras. O estudo emerge a partir da constatação da ausência de produção acadêmica no que se refere ao encarceramento de mulheres pretas e a presença das mesmas nos debates feministas.

A referida pesquisa propõe-se apresentar a invisibilidade de mulheres negras, antes mesmo do termo ser cunhado por Kimberle Crenshaw. A partir da teoria da interseccionalidade, concebe-se tal pressuposto teórico como partícula analítica, que impulsiona a visibilidade de grupos atravessados por diferentes práticas de opressão. Rosa (2018) se ocupa em apresentar o encarceramento em massa de mulheres negras e o contexto prisional. Além dos aspectos mencionados, elabora uma análise

instrumental dos indicadores que constituem o sistema prisional feminino sob uma perspectiva interseccional, assim como tece considerações sobre o sistema prisional feminino ancorado nos estudos de Angela Davis. Rosa (2018) conclui, nesse estudo, que a interseccionalidade contribui para a compreensão das opressões que acometem mulheres negras.

A busca no banco de dissertações e teses da CAPES possibilitou o conhecimento de produções acadêmicas publicadas sobre interseccionalidade e mulheres negras. O resultado da busca apresentou um número significativo de mulheres na pesquisa do referido tema. O gênero feminino predomina nas escritas acadêmicas, sendo 78% em detrimento de 22% de autoria masculina. O levantamento comprova que as produções predominam no campo do Direito e da Educação. E, em posição subsequente, a área da Saúde assume uma posição posterior.

Há o predomínio de escritas acadêmicas produzidas por mulheres no doutorado. Dentre as quais, quatro escritas são de autoria feminina dos programas de pós-graduação em Direito e outra tese pertencente ao campo da Educação. As pesquisadoras ocupam espaços na carreira acadêmica, há um número significativo de mulheres que pesquisam a interseccionalidade de gênero e de raça. Há vinte e duas dissertações de autoria feminina e somente oito de autoria masculina. A maioria dessas produções acadêmicas foram realizadas nas regiões sudeste e sul. Há o registro de somente duas escritas acadêmicas de pesquisadoras do norte do país que tratam a interseccionalidade e mulheres negras. Tal resultado nos encaminha à compreensão de que essas temáticas ainda não prevalecem nos espaços acadêmicos.

Eunice Lea de Moraes (2020) propõe um diálogo entre os estudos freirianos e o feminismo negro. Tendo como ponto de partida os pensamentos de Lélia Gonzalez, bell hooks e Patrícia Collins. Moraes (2020) tece considerações no que concerne os dois campos de saberes, promovendo o incentivo à discussão desses conceitos nos ambientes acadêmicos, além de apontar tensões e convergências, que se entrelaçam nos estudos de Paulo Freire e dos pensamentos teóricos do feminismo negro. Desse modo, a autora aponta os referenciais epistemológicos da educação libertadora e do feminismo negro, que resultam em uma prática político-pedagógica de resistência à interseccionalidade das opressões de gênero, de raça e de classe.

A pesquisadora defende a possibilidade de uma práxis transformadora, e embora contem com referenciais teóricos distintos, tais teorias convergem aos

propósitos de reconhecer a opressão vivenciadas por mulheres, de valorizar a luta social pela equidade e de prestigiar as identidades. O estudo apontou para uma teia de articulação epistemológica de resistência à interseccionalidade das opressões de classe, de gênero e de raça, contando com as contribuições teóricas dos estudos feministas e dos pensamentos do educador Paulo Freire. A pesquisadora aponta como resultados de sua pesquisa:

O (as) referido (as) teórico (as) compartilham posições epistemológicas convergentes, no que diz respeito à importância da historicidade do processo de luta política e resistência dos oprimidos e oprimidas aos sistemas exploradores e opressores no campo das relações sociais de poder das sociedades hierarquizadas, centrada na prática político-pedagógica de resistência às opressões; os conceitos que demarcam similaridade de forma mais contundente referentes à compreensão do fenômeno da opressão entre as epistemologias são autonomia, conscientização, conhecimentos subjugados, diálogo, identidade cultural, libertação, luta política, opressão de classe, de gênero e de raça, práxis revolucionária e resistência, os quais demandam uma consciência crítica, essencial na luta e resistência às múltiplas opressões e permitem entender a realidade a partir de ponto de vista de diferentes pensamentos, advindos das experiências e sobrevivências das pessoas oprimidas, constituindo-se em elementos fundamentais de resignificação da condição opressora e de sua superação e potencializando uma práxis educativa libertadora.

(MORAES, 2020, p. 5).

Lívia Verena Cunha do Rosario (2019), na dissertação intitulada “Interseccionalidade e fronteira: mulheres negras migrantes na Amazônia franco-amapaense”, comenta sob a perspectiva interseccional, o percurso de mulheres negras. A teoria da interseccionalidade e fronteira constituem elementos para apresentar intersecção de identidades sociais e sistemas relacionados à opressão, à dominação ou à discriminação. Rosario (2019) se propõe a analisar o eixo tríplice que compreende mulher, negra e migrante no contexto franco-amapaense e, a partir desses eixos, desvelar a situação de atravessamento de fronteira enfrentada por mulheres negras, que, concomitantemente, vivenciam modos de subalternização no processo de adaptação e sobrevivência. A pesquisa tem como objetivo analisar as categorias de gênero, raça, classe e nacionalidade, a partir da trajetória de mulheres negras migrantes, que sofrem racismo estrutural nas fronteiras. A pesquisa recebe notoriedade ao conceder visibilidade a esse grupo marginalizado e silenciado, residente na fronteira franco-amapaense.

Vale ressaltarmos que a busca no banco de teses e dissertações CAPES, a partir das palavras-chave “interseccionalidade e mulheres negras”, resultou em trinta

e cinco produções acadêmicas, sendo cinco teses de doutorado e trinta dissertações. As regiões nordeste e sul se destacam na produção de dissertações, totalizando vinte escritos acadêmicos, seguidas da região sudeste, com nove produções. As regiões norte e centro-oeste somam seis publicações acadêmicas. Observamos, portanto, que há somente dois registros de produções acadêmicas, Rosario (2019) e Moraes (2020), que discutem a “interseccionalidade e mulheres negras” no contexto da Amazônia equatorial.

Abaixo, apresento um quadro elucidativo que resume o exposto acima.

Quadro 01 - Levantamento CAPES.

Banco de Teses e Dissertações da CAPES Palavra-chave: Interseccionalidade e mulheres negras - 2012-2021.					
Tipo	Título	Autoria	Ano	Área	Instituição/ Estado
T	Educação libertadora e feminismo negro: uma teia conceitual de resistência à interseccionalidade das opressões de gênero, de raça e de classe	Moraes, Eunice Lea de	2020	Educação	UFPa
D	Mulheres invisíveis, uma análise da influência dos estereótipos de gênero na vida de mulheres encarceradas	Cheskys, Debora	2014	Direito	PUC-Rio
D	Trabalhadora doméstica - patriarcalismo, interseccionalidades de gênero e raça e situação no mercado de trabalho no Brasil	Redinz, Marco Antonio	2014	Direito	PUC-Rio
D	Trajetórias Atravessadas: uma análise interseccional para a proteção das meninas adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas	Sciortino, Corinne	2020	Direito	PUC-Rio
D	A Colonialidade e o pensamento feminista latino-americano: desafios e perspectivas dos feminismos nas nações “periféricas”	Menegon, Carolina	2016	Direito	UNIJUÍ
D	Interseccionalidade entre raça e surdez: a situação de surdos (as) negros (as) em São Luís-MA	Buzar, Francisco José Roma	2012	Educação	UnB

D	(In)Justiça climática e mulheres: um olhar interseccional	Lima, Leticia Maria Rego Teixeira	2020	Direito	PUC-Rio
D	Lesões extrapatrimoniais na reforma trabalhista: uma análise interseccional	Oliveira, Marcos Aragao Couto de	2019	Direito	PUC-Rio
D	Interseccionalidade na literatura de autoria feminina: (Des)Encontros entre A Ilha Sob O Mar, de Isabel Allende, e Compaixão, de Toni Morrison	Barbosa, Laissy Tayna da Silva	2018	Letras	UFRGS
D	A Trajetória de mulheres negras no contexto de trabalho: um olhar a partir da teoria interseccional	Colling, Tais	2019	Administração	UFRGS
D	O pensamento feminista negro: contribuições de Patricia Hill Collins	Conceicao, Raquel Suely Cardoso da	2018	Ciências sociais	UNIFESP
D	(In) Segurança alimentar domiciliar sob a perspectiva da interseccionalidade de raça e gênero em uma capital do nordeste brasileiro	Silva, Silvana Oliveira da	2021	Alimentos, nutrição e saúde	UFBA
D	Ser mulher e ser mulher negra: caminhos de uma emancipação epistêmica	Silva, Yasmin Nobre da	2020	Filosofia	UFMT
D	Mulheres negras em Jacutinga: sobre interseccionalidade e empoderamento	Monteiro, Alexandre dos Santos	2014	Relações étnico-raciais	CEFET-RJ
D	Oprimidas, porém não vencidas: a contribuição do feminismo negro para pensar a descolonialidade	Alegre, Sian Carlos	2017	Ciências humanas	UFFS
D	Insubmissas lágrimas de mulheres: narrativas de resistência e enfrentamento em Conceição Evaristo	Lira, Albania Celi Moraes de Brito	2020	Letras	UFT
D	Direitos Humanos e interseccionalidade: uma análise sobre a política de gêneros das mulheres no Brasil	Paula, Dandara Oliveira de	2019	Relações étnico-raciais	CEFET-RJ

D	Onde as filhas choram e ninguém vê: as implicações do encarceramento feminino nas maternidades sob o olhar da interseccionalidade.	Medeiros, Caroline Gatti Sobreiro de	2020	Estudos latino-americanos	UNILA
D	Mulheres negras, produção e interseccionalidade	Silva, Roberta Ribeiro da	2019	Ciências sociais	PUC/SP
D	A construção social da “Saúde reprodutiva” no Brasil. Um olhar na perspectiva da interseccionalidade de gênero e raça	Duarte, Heloísa Helena da Silva	2012	Saúde coletiva	Unisinos
D	Luz, câmera, limpando: interseccionalidades e representações sociais em Domésticas, o Filme (2001) e Doméstica (2012)	Ernardino, Jessyca Lorena Alves	2016	História	UnB
D	Identidades étnicas de professoras: interseccionalidade de gênero, família e escola	Souza, Lucas Colangeli De	2017	Relações étnicas/ contemporaneidade	UESB
D	Mulheres negras soropositivas e as interseccionalidades entre gênero, classe e raça/etnia	Toledo, Angelita Alves de	2012	Serviço social	UFSC
T	Mulheres negras, negras mulheres: ativismo na capital baiana: 1980-1991	Santos, Ana Cristina Conceição	2015	Educação	UFC
D	Vozes de mulheres negras: da clandestinidade à contestação translocal	Santos, Doris Dias Dos	2018	Relações Internacionais	UFBA
D	Enquadramento midiático e interseccionalidade: o caso Marielle Franco nos sites Folha de S. Paulo, O Antagonista e Pragmatismo Político	Monteiro, Danilo Cezar da Silva	2021	Comunicação e culturas midiáticas	UFPB
D	O Teatro do Oprimido em cena na construção identitária de alunos do ensino médio sob a perspectiva interseccional: sexualidade, gênero e raça	Silva, Jose Romário Oliveira da	2020	Interdisciplinar Em história e letras	UFC
T	Mulheres negras, doutoras, teóricas e professoras universitárias: desafios e conquistas	Euclides, Maria Simone	2017	Educação	UFC

D	Lute como uma mulher negra: do sindoméstico ao coletivo de mulheres Creuza Maria Oliveira	Cardoso, Sintia Araújo	2019	Estudos interdiscipli- nares sobre mulheres, gênero e feminismo	UFBA
T	Os Direitos Humanos das mulheres no Brasil a partir de uma análise interseccional de gênero e raça sobre a eficácia da convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (Cedaw)'	Kyrillos, Gabriela de Moraes.	2018	Direito	UFSC
T	A Interseccionalidade e suas contribuições para a compreensão do encarceramento de mulheres negras	Rosa, Camila Simões	2018	Educação	UFSCAR
D	Saúde e direitos reprodutivos em São Leopoldo: uma abordagem interseccional de gênero e raça	Montiel, Carolina Pereira	2017	Saúde coletiva	Unisinos
D	Gênero, geração e raça: uma análise interseccional das trajetórias de militância de mulheres negras jovens feministas	Silva, Ana Cecilia Ramos Ferreira da	2018	Psicologia	UFAL
D	Interseccionalidade e fronteira: mulheres negras migrantes na Amazônia Franco-Amapaense	Rosario, Livia Verena Cunha do	2019	Estudos de fronteira	UNIFAP
D	Mães negras na pós-graduação: uma abordagem interseccional	Silva, Juliana Marcia Santos	2020	Estudos interdiscipli- nares sobre mulheres, gênero e feminismo	UFBA

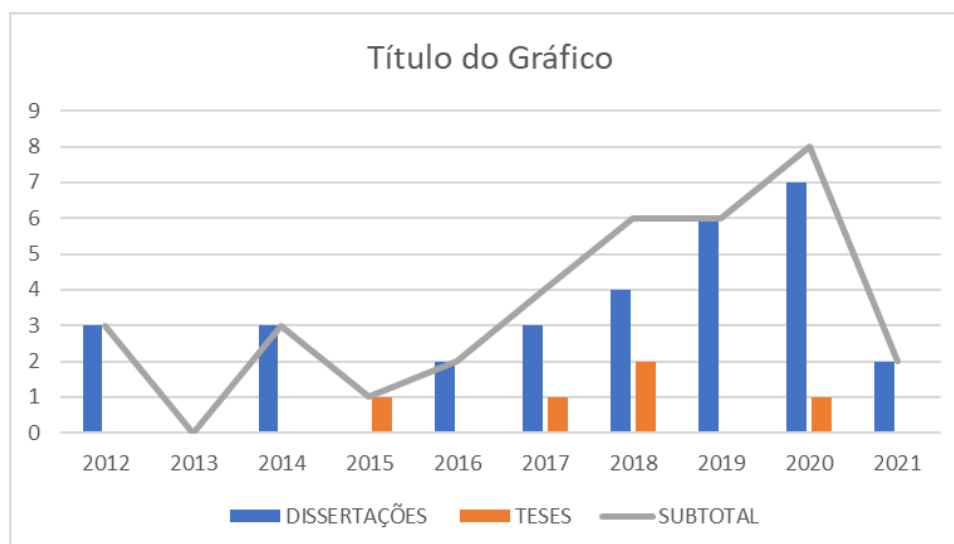
As produções regidas pelo descritor “Interserccionalidade e mulheres negras”, apresentadas na Tabela 02, realizadas no período de 2012 a 2021, totalizam trinta e cinco trabalhos. As dissertações contabilizam trinta; enquanto, o número de teses soma cinco. Nos anos, de 2012, 2014 e 2021, houve três produções.

Tabela 02- PRODUÇÃO ACADÊMICA POR ANO DE DEFESA

ANO	DISSERTAÇÕES	TESES	SUBTOTAL
2012	3	0	3
2013	0	0	0
2014	3	0	3
2015	0	1	1
2016	2	0	2
2017	3	1	4
2018	4	2	6
2019	6	0	6
2020	7	1	8
2021	2	0	2
Total	30	5	35

Fonte: Dados coletados no portal CAPES (2022)

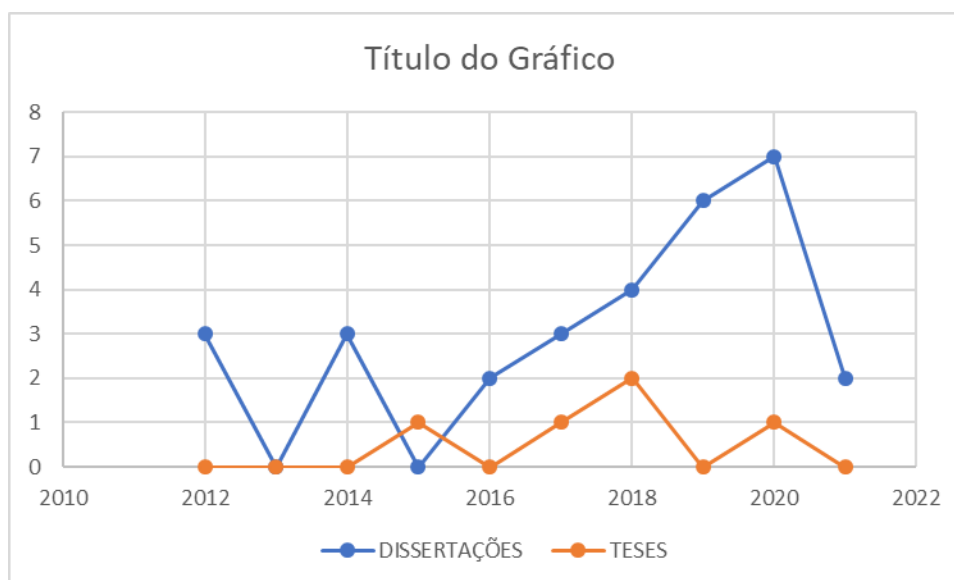
Em números mais expressivos, os anos de 2018 e 2019 apresentam seis produções. Ainda que o ano de 2020 tenha alçado êxito com sete produções acadêmicas, os anos de 2015 e 2016 divulgaram inexpressivas contribuições. Somente no ano de 2013, não houve defesa de dissertações ou tese sob os descritores supramencionados.

Gráfico 01- Produções acadêmicas realizadas entre os anos de 2012 a 2021.

Fonte: elaborado pela autora (2022)

O Gráfico 01 registra o quantitativo de dissertações defendidas e publicadas com os descritores “interseccionalidade e mulheres negras”; o ano de 2020 contemplou o maior número de produções acadêmicas, somando uma tese e seis dissertações. Em dissonância, no ano de 2013, não houve produção acadêmica sobre o tema “interseccionalidade e mulheres negras”.

Gráfico 02- Dissertações e Teses: 2012 a 2021.



Fonte: elaborado pela autora (2022).

O gráfico 02 comprova, que houve um quantitativo expressivo nas produções acadêmicas, no período de 2016 a 2020. Destacando-se, sobretudo, o ano de 2018 no aumento de produção e publicação de teses. Contudo, observa-se uma queda brusca nas produções intelectuais a partir de 2019. Ano marcado pelo surgimento da COVID19. E, posteriormente, um período de pandemia, a qual impossibilitou um maior investimento em recursos humanos e financeiros nas instituições de ensino superior.

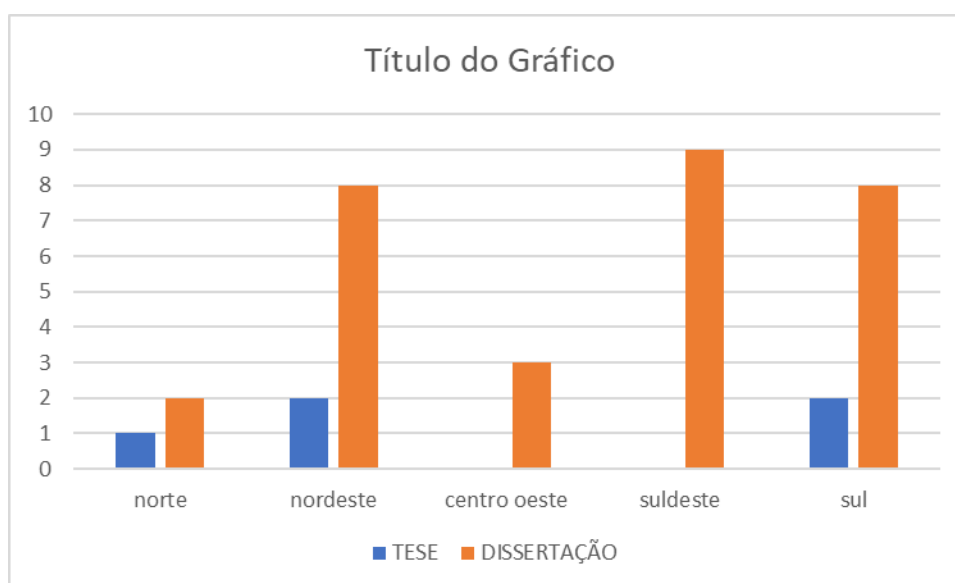
Tabela 03- Dissertações e Teses produzidas por regiões: 2012 a 2021.

	Regiões					Subtotal/Produção
	Norte	Nordeste	Centro-oeste	Sudeste	Sul	
TESE	1	2	0	0	2	5
DISSERTAÇÃO	2	8	3	9	8	30
SUBTOTAL/Reg.	3	10	3	9	10	35

Fonte: Dados coletados no portal CAPES (2022)

A Tabela 03 apresenta o levantamento da produção de dissertações e teses, classificadas pelo número absoluto de cada região do Brasil, observando que há contribuição significativa das regiões Nordeste, Sudeste e Sul do país. No entanto, o número total de teses é bem menor do que o de dissertações. As produções acadêmicas no Norte, Nordeste e Sul ainda se apresentam inexpressivas, dados que merecem atenção em estudos posteriores. A saber, o que contribui para que as pesquisas não se desenvolvam nessas regiões. Apresentando resultado ainda menor das regiões citadas, Centro-Oeste e Sudeste não apresentaram produção no período em estudo.

Gráfico 03- Dissertações e Teses – Distribuição por Região: 2012 a 2021.



Fonte: elaborado pela autora (2022).

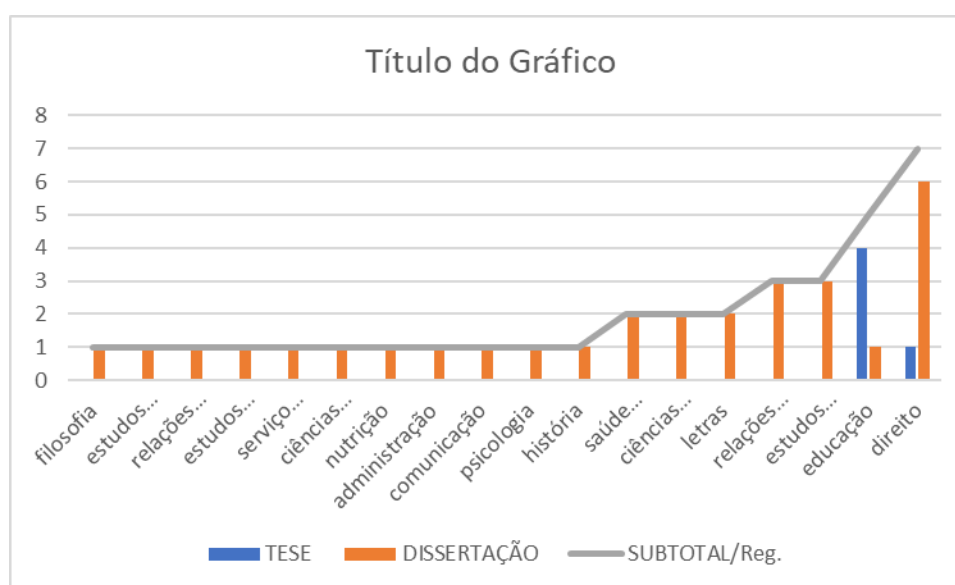
O Gráfico 03 confirma a produção de dissertações e teses. A região Centro-Oeste é a que produziu o menor número, ao passo que as regiões Nordeste, Sudeste e Sul apresentaram maior produção.

Tabela 04- Dissertações e Teses produzidas por Áreas do Conhecimento: 2012 a 2021.

Tipo	Filosofia	Estudos Latinos	Relações Internacionais	Estudos de Fronteira	Serviço Social	Ciências	Nutrição	Administração	Comunicação	Psicologia	História	Saúde Coletiva	Ciências Sociais	Letras	Relações Étnico-Raciais	Estudos Interdisciplinares	Educação	Direito
Teses	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	1
Dissertação	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	2	2	3	3	1	6
Subtotal	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	2	2	3	3	5	7

Fonte: Dados coletados no portal CAPES (2022).

A Tabela 04 tem como objetivo estratificar o quanto a teoria da interseccionalidade assume perfil interdisciplinar, ou seja, perpassa por inúmeras áreas do conhecimento, tendo suas aplicações nos diversos campos do saber, como: Saúde, Filosofia, Literatura, Comunicação, Educação e Direito.

Gráfico 04- Dissertações e Teses – Distribuição por Áreas do Conhecimento: 2012 a 2021.

Fonte: elaborado pela autora (2022).

Observamos, no Gráfico 04, que o curso de Direito contribuiu ao apresentar sete produções acadêmicas. A contribuição efetiva deveu-se à teoria da interseccionalidade ter sido discutida, primeiramente, nos cursos de Direito, nos Estados Unidos. O termo “interseccionalidade” foi nomeado por Kimberle Crenshaw, cuja formação se deu na área do Direito. A primeira menção do vocábulo “interseccionalidade” foi prescrito no documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo a gênero em 2002.

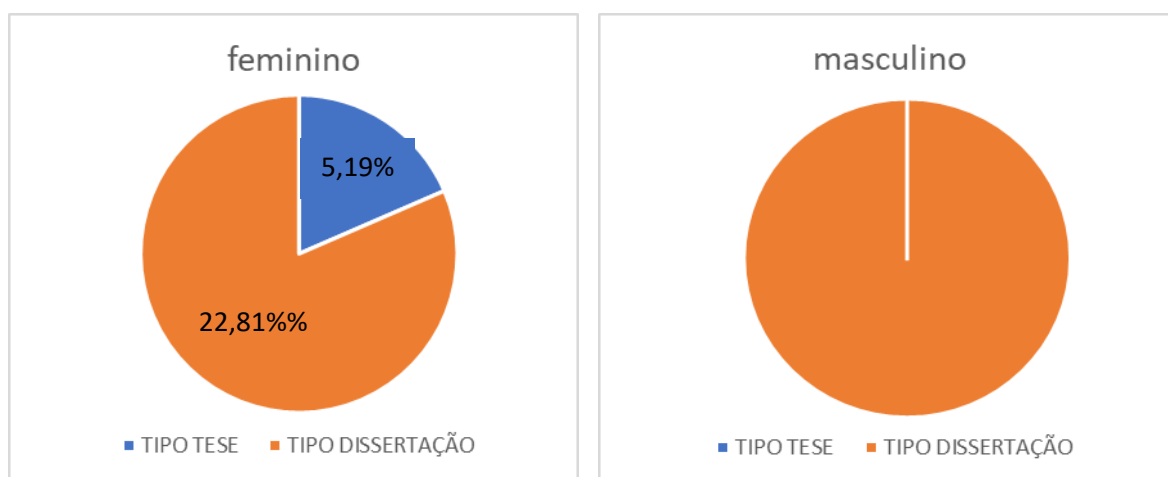
Tabela 05- Dissertações e Teses por Gênero: 2012 a 2021.

TIPO	GÊNERO	
	F	M
TESE	5	0
DISSERTAÇÃO	22	8

Fonte: Dados coletados no portal CAPES (2022).

A Tabela 05 apresenta o levantamento da produção por gênero, visando demonstrar que os dados obtidos no portal CAPES foram resultados da busca baseada nos descritores “interseccionalidade e mulheres negras”. O resultado demonstra que a maioria das publicações são de autoras.

Gráfico 05- Dissertações e Teses – Distribuição por Gênero: 2012 a 2021.



Fonte: elaborado pela autora (2022).

A busca no portal CAPES privilegiou trinta e cinco produções acadêmicas realizadas no período de 2012 a 2021, somando trinta dissertações e cinco teses, com o descritor “interseccionalidade e mulheres negras”.

O Gráfico 01 demonstra o quantitativo de vinte e duas dissertações de autoria feminina e oito de autoria masculina. Resultado bem diferenciado no que se refere à tese, apenas cinco teses de autoria feminina.

O Gráfico 02 evidencia um quantitativo expressivo nas produções acadêmicas no período de 2016 a 2020. Destacando-se, sobretudo, o ano de 2018 no aumento de produção e publicação de teses.

O Gráfico 03, na sequência, espelha a região Centro-Oeste com o menor número de produção, ao passo que as regiões Nordeste, Sudeste e Sul manifestam maior produção no descritor “interseccionalidade e mulheres negras”.

O Gráfico 04 explica a distribuição por área de conhecimento, tendo como destaque o curso de Direito como o detentor de maior produção intelectual sobre “interseccionalidade e mulheres negras”.

E, finalmente, o Gráfico 05 expressa que a maior produção acadêmica sobre o descritor em questão pertence à autoria feminina. Conclui-se, portanto, na busca realizada no portal CAPES, que há o predomínio de pesquisas realizadas por mulheres nos eixos Sul, Sudeste e Nordeste, onde atuam nas áreas do Direito, Saúde e Ciências Humanas.

5 A NEGRITUDE NA AMAZÔNIA PARAENSE

A conquista da Amazônia, ou seja, a invasão da região, teve seu início a partir da fundação da cidade de Belém em 1616. O historiador Caio Prado Júnior (1959) apontou a chegada do fundador da cidade de Belém, Francisco Caldeira Castelo Branco, com uma motivação política, cujo propósito era a expulsão de estrangeiros instalados na região. Ao fincarem os pés no Forte do Presépio, os colonizadores portugueses acomodaram alguns patrícios e mão de obra escrava, a fim de povoar a recém conquistada cidade. Em 1637, a cidade de Santa Maria do Grão-Pará já contava com 200 moradores, dentre os quais, negros escravizados, religiosos e portugueses degredados. Em acordos entre portugueses colonizadores e padres jesuítas, incentivou-se a escravização de mão de obra negra, defendida fervorosamente pelo padre Antônio Vieira. Salles (1971) salienta o posicionamento do padre Antônio a respeito da escravização do negro africano. Segundo o jesuíta:

O preto escravo que deveria ocupar o lugar do gentio nos trabalhos da lavoura. A experiência que se realizava no estado do Brasil, onde o negro substituiu vantajosamente o braço indígena [...]. As culturas eram impróprias ao clima, de difícil ou lenta adaptação; apenas a maniva, praticamente a única espécie vegetal agricultada pelo gentio na sua precária lavoura de subsistência, podia merecer alguma atenção [...]. a lavoura da cana-de-açúcar e a mineração eram atividades praticamente inexistentes no grande Norte. Restavam, além da maniva, de grande interesse para as populações indígenas, apenas as culturas do arroz e do algodão que, nesses primeiros tempos, não se mostravam promissoras.

(VIEIRA apud SALLES, 1971, p. 5)

A historiografia, ao longo do tempo, apresentou escassa documentação a respeito da presença do negro na Amazônia. O motivo reside no desconhecimento da atuação do negro africano na região. Certamente, o negro atuou de modo diferente das demais regiões do país, onde a demanda do trabalho escravo se debruçava sobre o cultivo da cana-de-açúcar, do café, do algodão e do tabaco, enquanto na região central do Brasil, a exploração do ouro era intensa.

Na Amazônia, no período colonial, as drogas do sertão tomavam a primazia na exploração da floresta amazônica com sua diversidade e seu potencial econômico. Espaço onde predominavam diversos grupos indígenas, mão de obra que o colonizador português tratou de mobilizar. Os povos originários assumiram uma função fundamental nesse processo de cultivo e de exploração das drogas, ora por

conhecimento profundo da floresta, ora por identificar com facilidade as drogas do sertão.

A tentativa de exclusão do negro na historiografia do Pará recebeu notoriedade nos escritos de Souza (2014). Sob chancela do historiador Vicente Salles, a pesquisadora desvela os estudos pioneiros sobre a presença do negro na história do Pará, assim como esses sujeitos sofreram silenciamento e foram postos à margem da história. Salles (1971) apresenta o negro assumindo papel fundamental na formação da sociedade paraense. A pesquisadora Roseane de Souza, em sua tese intitulada “O cidadão e a poronga: a peleja de Vicente Salles contra a exclusão do negro da história do Pará”, discorre sobre os estudos do pesquisador paraense, apresenta as obras de Vicente Salles, dono de uma trajetória marcante, em que o folclore, a música e o negro sempre estiveram presentes. Nessa perspectiva, nos apresenta não somente um folclorista, mas também um pesquisador dedicado aos estudos da negritude.

O trabalho de investigação de Vicente Salles constitui-se pioneiro sobre a atuação do negro na região amazônica. Ao receber contribuições do literato Bruno de Menezes e do antropólogo Edson Carneiro, Salles trata na obra, “O negro no Pará”, a condição do negro escravizado na sociedade escravagista do extremo norte do país. As pesquisas de Salles se limitam à região amazônica, especificamente, ao estado do Pará. Ainda que o autor tenha considerado, nos seus estudos, a região administrativa conhecida como estado do Maranhão e Grão-Pará, território que os colonizadores portugueses denominaram capitania e, posteriormente, província, no Pará, não há registros em números da atuação do negro escravizado na sociedade nortista. Embora esses dados sejam insipientes, nada impede de acatar o entendimento que o braço negro contribuiu na construção étnica e cultural da região amazônica. Salles (1971, p. 80) considera que:

O estudo do negro na planície amazônica nada mais é do que o estudo particular de um dos componentes étnicos da população [...]. No caso particular da Amazônia, que apresenta peculiaridades étnicas bem marcantes, não parece justo transportar e aplicar à conclusão de Arthur Ramos- de que a miscigenação do branco com o negro se processou em larga escala nos meios rurais da colônia e do império, enquanto o cruzamento do branco com o índio operou-se de preferência na área pastoril. Considerando a existência de certas peculiaridades étnicas, talvez se queira aprioristicamente realizar uma verificação mais profunda do fenômeno, já que- pode-se arguir- quantitativamente o negro não foi bastante numeroso para constituir,

através do cruzamento com o branco, a base da mestiçagem. Todavia, parece-nos que não se trata apenas do aspecto quantitativo, que de forma alguma influi na dinâmica cultural, sozinho ou exclusivamente. E considerando os aspectos qualitativos do fenômeno, não há dúvida de que a mão de obra escrava, africana, foi a construtora da economia agrária e a grande fornecedora de braços para a incipiente indústria regional.

Sabemos, então, que a presença do negro na sociedade escravocrata se firmava sob a lei e o senhorio. A lei privilegiava os senhores, pois era elaborada por eles e o resultado era para eles, a fim de executarem sua autoridade na força da lei, a qual refletia a vontade do senhor, vontade baseada em determinados princípios jurídicos.

O regime senhorial prevaleceu na Amazônia sob ordenações do reino, todavia as Missões desempenhavam as funções legislativas de aplicar as ordens da lei. Ou seja, além da evangelização, “os missionários acompanhavam as tropas de resgate, a fim de decidir quanto à justiça da apreensão de escravos” (SALLES, 1971, p.113). Ainda que o clero assumisse um certo poder de decisão na vida pública do cidadão comum e do negro escravizado, o poder senhorial prevalecia no lar e na vida pública. O senhorio na sociedade paraense assumia duas vertentes: o senhor da cidade e o senhor do campo, ambos marcados pelo rígido modelo patriarcal, em que “o chefe da família acumulava as funções de proprietário dos bens da família, de sacerdote e juiz, caracterizando-se pela ilimitada autoridade que exercia sobre a esposa, filhos, netos e escravos, foreiros ou agregados” (SALLES, 1971, p.113).

O patriarcado, no entendimento de Max Weber (1991), amolda-se a um sistema de regras rígidas, as quais se sustentam no poder sacro da tradição, da autoridade inquestionável e da obediência absoluta ao senhor ou ao líder da tribo, que, revestidos de suprema autoridade, exercem domínio sobre seus súditos, sejam homens ou mulheres e essas somaram uma porção significativa das que sofreram com o modelo patriarcal.

O patriarcalismo remonta ao período Neolítico, e, segundo Lerner (2019), a dominação da mulher pelo homem se dá em diversos contextos históricos. Ao considerar o Patriarcado como fenômeno histórico, a autora traça um percurso em que as mulheres sofrem opressão. Desde a Antiguidade, em que houve negociações em contratos matrimoniais, a figura masculina exercia o controle e o poder de decisão sobre as mulheres, as quais “eram trocadas ou compradas em casamentos em benefício de suas famílias” (LERNER, 2019, p. 262). A autora menciona que a

escravização de mulheres seguiu trajetória constante. O corpo feminino não serviu somente como produto de troca nas negociações de casamento, mas também se destinou aos serviços sexuais. As mulheres que pertenciam à família de menor poder aquisitivo foram submetidas ao casamento “arranjado” ou à prostituição, a fim de gerar renda às suas famílias ou aos seus senhores. Outros modos de arranjos monetários envolvendo a mulher diziam respeito ao pagamento de dívida, quando seu marido ou seu pai, impossibilitados de pagar precatórios, usavam-nas como penhor e tornavam-nas escravas do credor. Assim como garantia de pagamento de dívida, o corpo feminino serviu ao concubinato, o qual se estabeleceu como prática corrente entre homens afortunados, segundo Lerner (2019, p. 263), essa função garantia que:

Às mulheres consideráveis em poder e privilégios, porém, estes dependiam de sua associação a homens da elite e baseavam-se, minimamente, no desempenho satisfatório ao oferecer a esses homens serviços sexuais e reprodutivos. Se uma mulher não conseguisse atender essas demandas, era logo substituída e, conseqüentemente, perdia todos os seus privilégios e status.

O patriarcado não se limita à desvalorização do corpo feminino, muito mais que jugo e opressão, a mulher foi posta em posição de desvantagem nas relações matrimoniais. Lerner (2019, p. 266) considera que:

O patriarcado oriental abrangia a poligamia e a prisão de mulheres nos haréns. O patriarcado na Antiguidade Clássica e em seu desenvolvimento europeu baseava-se na monogamia, porém, em todas as suas formas, um duplo padrão sexual- que colocava a mulher em desvantagem- era parte do sistema.

Distintos patriarcados se estabeleceram, fortalecendo a ideia de doutrinação de gênero, subordinação, inacessibilidade à educação formal e discriminação nos campos políticos e econômicos. Dentre os modelos de patriarcado, o paternalista prevaleceu na sociedade escravagista quando senhores de engenho exerceram autoridade sobre mulheres indígenas, negras, além das crianças. O naturalista inglês Russel Wallace narrou suas andanças em territórios paraenses, em 1848, e compartilhou suas impressões sobre o regime escravocrata.

O pesquisador retratou o funcionamento do engenho, o cotidiano em torno da casa grande, o relacionamento do senhor de engenho com seus vassalos. Wallace (1939) mencionou a propriedade do senhor Calixto, situada no rio Capim, dono de grande propriedade, contava com mão de obra escrava e trabalho livre de alguns indígenas. O abastado Calixto contava com cinquenta negros escravizados nos

canaviais e nas lavouras de arroz, além de braços indígenas nos engenhos de aguardente e cana-de-açúcar. O senhor de engenho era proprietário de grandes construções:

Tudo era feito de pedra, e o moinho, ligado às outras construções por meio de arcos, estava situado no centro, ficando a um lado dele os armazéns e oficinas, e do outro lado a residência do proprietário.

Havia uma galeria ou varanda ligando as duas alas do edifício no andar térreo, dando, aos fundos, para o moinho, que se via dali com a sua grande roda de água e janelas de pedra, em toda a extensão do edifício.

Era tudo solidamente construído, tendo-lhe custado vários milhares de libras todos estes melhoramentos.

(WALLACE, 1939, p.138).

O sociólogo Wallace (1939) se estende em uma ampla narrativa, na qual comenta a relação senhorio/servo. O senhor Calixto declarou que mantinha uma relação amistosa com seus subordinados. Os negros escravizados e indígenas trabalhavam juntos, pois o referido senhor acreditava que o ajuntamento da mão de obra dos escravizados e dos indígenas rendia-lhe maiores ganhos. O cotidiano no engenho é descrito minuciosamente, o dia de trabalho e de descanso, os cumprimentos dos servos direcionados ao senhor de engenho, depois de um dia de trabalho e as punições atribuídas aos negros escravizados quando contrariavam as ordens do senhor de engenho. O tratamento dado aos servos não foge às incontáveis narrativas sobre a escravidão.

A impressão registrada por Wallace (1939, p.140) foi que “todos parecem na verdade estimá-lo, quase patriarcalmente; mas, ao mesmo tempo que é benévolo para com eles, é também bastante severo para punir-lhes a indolência”. O tratamento amistoso relatado pelo naturalista se assemelha à menção de Gilberto Freyre, na obra “Casa grande senzala”, tal obra abarca assuntos referentes à História, Antropologia, Direito e Sociolinguística, firmando-se como uma extensa narrativa do colonialismo e, sobretudo, na tentativa de apresentar uma identidade nacional. O livro de Freyre (2013), em grande parte, ameniza e assim acaba por mascarar a verdade histórica sobre a condição dos negros escravizados, ao tratar a relação senhor e escravo como a mais dócil possível, branda e pacífica:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam os nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase toda marca da influência negra, da escrava ou sinhá que nos

embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-do-pé de uma coceira tão boa.

(FREYRE, 2013, p.367)

O autor de “Casa grande e senzala” defende a tese da formação de uma sociedade brasileira fincada nas relações domésticas íntimas e igualitárias que uniram senhores e negros escravizados de modo cordial. Tal tese ancorou-se na percepção de que o colonizador europeu se dispôs à miscigenação com outros povos, justamente pela razão de os portugueses “serem formados culturalmente e etnicamente pela mistura de várias raças do norte da África e da Península Ibérica” (SANTOS, 2002, p. 152). A pesquisadora refuta a ideia de o negro pertencer a um coletivo inferior. A teoria disseminada na Europa moderna, especificamente, no Iluminismo, favoreceu o amalgamento a respeito dos negros por intelectuais no Brasil dos séculos XIX e XX, que defendiam o postulado do negro pertencer a um grupo de humanos inferiores.

A tentativa de imprimir um modelo de mestiçagem no Brasil deveras contribuiu para uma ideia de branqueamento. Munanga (1999, p. 119) considera que:

A análise da produção discursiva da elite intelectual brasileira do fim do século XIX ao meado deste, deixa claro que se desenvolveu um modelo racista universalista. Ele se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnico-raciais diferentes na “raça” e na cultura do segmento étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugere no limite um ideal implícito de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela assimilação cultural. A mestiçagem tanto biológica quanto cultural teria entre outras consequências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio [...]

Por isso, a mestiçagem como etapa transitória no processo de branqueamento, constitui peça central da ideologia racial brasileira [...] a população negra no Brasil representa, do ponto de vista de ‘pensante’, ofereceria o melhor caminho para aplacar essa ameaça sem conflitos.

A ideia de mestiçagem, segundo Munanga (1999), contribuiu para a construção de um *ethos* discursivo que desfavoreceu o negro, seja por colocá-lo em um lugar subalterno, seja para destiná-lo a um lugar de dominação, com o objetivo de defender o branqueamento e a mestiçagem.

Na Amazônia, Salles (1971) confirma que “o negro não se conservou puro, não sofreu pressões segregadoras, misturou-se facilmente na massa da população” (SALLES, 1971, p.80). O historiógrafo Vicente Salles considera que os rincões da

mestiçagem favoreceram a interação social do negro. A explicação reside no deslocamento de diversos grupos provenientes da região da África e que sofreram com outros grupos étnicos o processo de escravaria. Juntaram-se a esses grupos soldados e colonos portugueses na distinta construção da pirâmide social amazônica.

Diferentemente do que entendia Vicente Salles a respeito da formação da sociedade na Amazônia, o antropólogo Arthur Ramos (1943) defendia que a mistura do negro com o branco ocorreu em grande parte no eixo rural, enquanto o ajuntamento do europeu com o indígena ocorreu em zonas pastoris. Embora o antropólogo defendesse a concepção de que a população negra não era suficientemente majoritária para a construção da base da mestiçagem, “a miscigenação se processou assim intensamente na Amazônia, independentemente ou não dos preconceitos institucionalizados em certas camadas populares” (SALLES, 1971, p. 81). Tal miscigenação facilitou o preconceito de cor, a intolerância não poupou os negros e, tampouco, os indígenas e os mestiços. A coroa portuguesa projetou leis com caráter discriminatório, ainda que a população fosse predominantemente heterogênea. Esse fato se explica pelo envio de um número considerável de portugueses para se estabelecer no novo mundo e, conseqüentemente, a junção carnal com as nativas se tornou naturalizada.

O cientista Henry Walter Bates (1944) em suas andanças pela região, observou um elevado índice de mestiços habitando a região e considerou não haver preconceito de cor no extremo norte do país, embora o norte-americano, originário de um país que sofre com a intolerância racial, amenizou o preconceito sustentando que contou com a amizade de “negros livres” (BATTES, 1944, p. 39). Ao contrário do que o cientista tentava defender, a sociedade brasileira mantinha o modelo tradicional de estratificação em que a miscigenação do europeu e indígena ou europeu e negro ocorreu sem parcimônia. Todavia, esse fato não elimina a presença do preconceito, “este sempre existiu e foi uma das causas, entre as principais, que colocou a massa cabocla em pé de guerra durante a cabanagem” (SALLES, 1971, p. 138).

A Cabanagem, revolta popular que movimentou a Amazônia paraense, no período regencial, teve como marco reivindicatório melhores condições de vida à população, distribuição justa de terras e o fim da escravidão. O movimento ocorreu entre os anos de 1835 a 1840, anos posteriores à Independência do Brasil, contudo, o processo da Independência não favoreceu de nenhum modo a região norte do país. Pelo contrário, a Cabanagem foi o evento que evidenciou o abandono político e a

extrema pobreza em que viviam os paraenses. O nome Cabanagem se refere aos cabanos, moradores ribeirinhos, que habitavam em pequenas cabanas. Os cabanos, maior parte da camada popular, tomaram o protagonismo desse movimento liderado pelos jornalistas João Batista Gonçalves Campo, Eduardo Angelim, Félix Malcher e os irmãos Vinagre.

Além das pautas citadas, a sociedade paraense ainda sinalizava interesse em permanecer colônia de Portugal e, por algum tempo, permaneceu assim. O mandatário regencial, Bernardo Lobo de Souza, adotou uma política repressora que tornou cativos os líderes do movimento, causando intenso descontentamento por parte da população. Descontentamento esse que, aliado às dificuldades econômicas e sociais devido à situação de abandono, desembocou na rebelião. A rebelião somou mais de 30 mil mortos, a revolta mais sangrenta e violenta vivida no Pará. A Cabanagem, segundo Rayol (1970, p. 346), marcou a historiografia por se tratar de um movimento protagonizado por indígenas, negros e cidadãos livres, cujo propósito era instalar um governo popular. O historiador Vicente Salles (2015, p. 55) confirma a atuação importante do negro escravizado no:

Capítulo importante da história social do Pará escreveu o negro nos engenhos de cana-de-açúcar. Ali ele exercitou a fuga para os quilombos. Tornou-se ladino. Incorporou-se à Cabanagem. Solidarizou-se ao caboclo pela condição de escravo. No complexo cultural amazônico, deixou sua marca indelével. A miscigenação do negro com os demais estoques raciais se processou intensamente, isenta do mais rudimentar preconceito.

Os registros históricos não dão conta do número exato de negros escravizados participantes em tal levante. O historiador Jorge Hurley (1936) menciona noventa e três escravizados envolvidos, no entanto, acreditava que os revoltosos representavam um número superior. O que Hurley (1936, p. 210) assegurava é que “os escravos aspirando à liberdade, tantas vezes prometida, em grande parte, associaram-se a essas lutas, mas, sempre clandestinamente, sendo raros os que se exibiam, daí o reduzido número que aparece”.

Os historiadores são unânimes em afirmar que os negros tiveram uma atuação relevante na Cabanagem. Esse levante contribuiu, certamente, para o enfraquecimento do regime escravagista. Os negros, após o término da revolta, foram tomados de ousadia para se alocarem em quilombos e reivindicarem por liberdade. Sem dúvida, a atuação do negro na formação da história do Pará não se limita a tais

acontecimentos. Vicente Salles (2015), em “O negro na formação da sociedade paraense”, confirma a importância da presença africana para a formação da sociedade amazônica. Os que chegaram em terras paraenses contribuíram para a diversidade e multiculturalidade e, inegavelmente, o negro escravizado foi silenciado em uma história que teima em não reconhecê-lo como parte da formação dessa sociedade.

O vice-presidente da província, Francisco José Cardoso Júnior, no ano de 1887, apresentou o relatório da situação dos negros escravizados por município. A campanha abolicionista avançava e a desvalorização do negro como peça mercadológica tornou-se enfraquecida e impraticável. A tentativa do avanço do comércio escravo perde força, venda, compra e aluguel tornaram-se práticas insustentáveis.

Nesse contexto, a Secretaria do Governo elaborou um relatório listando o número de negros pertencentes aos municípios da província do Pará, totalizando 10.097 negros escravizados, sendo a maioria do sexo feminino, 5.166 e 4.931, do sexo masculino. Observamos, portanto, que o número de negros registrados no dia 30 de junho de 1886 difere dos mencionados no ano de 1887. Dados confirmados no relatório apresentado na Tabela 06.

Tabela 06 – Censo paraense de negros escravizados

Nº de Negros escravizados		
Municípios	Existentes até 30/06/1886	Matriculados até 30/03/1887
Belém	6.231	2.539
Igarapé-Miri	1.788	1.024
Cametá	1.756	1.021
Abaeté	1.515	1.034
Óbidos	891	349
Santarém	889	386
Guamá	692	311
Cachoeira	406	144
Ponta de Pedras	400	380

Muaná	364	251
Bragança	362	250
Vigia	312	216
Acará	285	256
Curralinho	262	59
Mocajuba	258	191
Chaves	235	53
Soure	235	130
Gurupá	222	89
Porto de Moz	221	97
Alenquer	216	180
Macapá	213	154
Outros	1.257	983
Total	19.010	10.097

Fonte: Relatório enviado à Assembleia Legislativa pelo Conselheiro Francisco José Cardoso Júnior em 20/10/1887 (SALLES, 1971 p. 299).

A conclusão de um relatório inconsistente evidencia a desorganização das instituições responsáveis no levantamento demográfico da população escravizada, não havia, qualquer interesse na atualização do censo. Segundo Salles (1971), o último relatório elaborado pela Secretaria do Governo, na gestão de Francisco José Cardoso Júnior, apresenta 10.535 negros escravizados. Nesse último relatório apresentado ao Império, no dia 4 de março de 1888, o número de negros escravizados diverge com a informação apresentada no relatório de 1887. O intento do derradeiro relatório constituía o encerramento do trabalho servil na província do Pará.

O referido relatório, divulgado no dia 31 de dezembro de 1887, trouxe outras informações importantes sobre negros escravizados, segundo Salles (1971, p. 302):

[...] 633 escravos foram eliminados, sendo 22 por terem alcançados a idade de 60 anos (Lei dos sexagenários); 347 manumetidos a título gratuito; 76 por liberalidade particular e 88 falecidos, ficando, portanto, reduzidos a 9.902, total, segundo os dados oficiais, que deve ter sido beneficiado pela Lei Áurea. Beneficiados pela lei do ventre livre, contavam-se, até o fim do ano de 1887, em toda a Província do Pará, 11.273 filhos livres de mulher escrava, os quais, somados aos beneficiados pela Lei dos Sexagenários e com o total de pretos libertados pela Lei Áurea, mostra, à sociedade, que a liberalidade particular, o trabalho das ligas emancipadoras, a ação governamental distribuindo cartas de liberdade mediante as quotas do fundo de

emancipação e outras medidas tendentes a suprimir o regime servil, não tiveram no Pará, outro efeito senão o propagandístico.

O regimento servil, de fato, fora suprimido nos documentos oficiais. Todavia, o que se presenciava nas propagandas abolicionistas não eliminavam os problemas sociais que cercavam os alforriados. A sociedade senhorial prevalecia, pois tinha apego aos bens e propriedades e acreditava que tê-los como bens provinha de favor divino. Os negros ainda eram tratados como propriedades assumiam atividades profissionais secundárias, como agricultores, sapateiros, artífices, jornaleiros e carregadores de água. A maioria vivia na zona rural, cerca de 10.039, enquanto 496 negros moravam na cidade.

A historiografia tem revelado que pouco ou quase nada mudou, do século XIX ao XX, na condição social de ex-escravizado, o negro permaneceu em situação de subalternidade. O que se assegura firmemente é que a sua participação na formação da sociedade paraense, na história social do Pará e o seu engajamento nos levantes por emancipação, constitui fatos incontestáveis.

Tavares (2019) defende não somente a participação do negro na guerra dos cabanos, mas também a participação da mulher negra no movimento de resistência e sobrevivência no ambiente de Revolta, “embora muitos documentos já visitados e narrados por historiadores apontem a presença das mulheres na Guerra dos Cabanos, ainda não há estudos historiográficos específicos que analisam o grau de participação feminina nesse conflito (TAVARES, 2019, p.1).

A presença negra feminina, no contexto cabano, tema tratado por inúmeros historiadores, permitiu compreender a Revolta Cabana como um movimento que envolveu homens e mulheres. Ainda que essa participação feminina não seja bem definida, o historiador Dirceu Lindoso (2005, p. 352) comenta que “aumentava assustadoramente o número de pessoas baleadas, principalmente mulheres, que feridas eram arrastadas às prisões”. Ainda confirmando a participação feminina no levante Cabano, Ferreira (2010, p. 200) afirma que:

as mulheres na prática plasmaram sua presença e participaram ativamente da Cabanagem. Elas formaram um segmento relevante, não apenas na retaguarda, como mães, esposas, companheiras ou não, prisioneiras, escravas, fugitivas, com suas pertencências étnicas.

Embora a historiografia ainda não dê conta de nomear as mulheres participantes da Revolta Cabana, há documentos históricos que comprovam tal

presença. Salles (1971) aponta a presença atuante do negro na Cabanagem. Alguns tomando liderança, como o negro Cristovão, que resistiu aos ataques da tropa do comandante das forças do Guamá e do segundo tenente Fernando Lázaro de Lima, os quais arregimentaram duzentos homens contra cento e cinquenta rebeldes:

Travou-se combate e os cabanos foram destroçados 'completamente, ficando mais de 20 amotinados mortos no campo, além dos feridos'. Informa o general Andréa que os amotinados 'já contavam com o ataque e tinham, dos dias antes feito retirar as mulheres e toda a sua bagagem mais para o interior' e conclui dizendo que até hoje não sei onde se foram estabelecer.

(SALLES, 1971 p. 268- grifo da autora).

O Movimento da Cabanagem, tema abordado pelos historiadores Freitas (1978) e Lindoso (2005), aponta a figura feminina atuante. Além desses estudiosos, a presença da mulher é mencionada na obra de Manoel Correia de Andrade (2005), em registros oficiais, registrou que na data de 20 de dezembro de 1834, seis mulheres foram encarceradas, das quais três foram encaminhadas ao cárcere com suas crianças.

A Cabanagem, na condição de movimento popular, moveu o sentimento libertário de negros escravizados, que, insatisfeitos pela condição de subserviência e opressão, almejavam o fim do regime servil. Embora os documentos oficiais não enfatizem a presença da mulher negra, Ferreira (2003) assegura que a presença feminina no movimento notabilizou-se por representar um grupo importante no desfecho da Cabanagem. Podemos, portanto, inferir a sua participação inquestionável no movimento, “enquanto escrava do eito, ninguém melhor do que a mulher para estimular seus companheiros para a fuga ou revolta” (GONZALEZ, 2020, p. 53).

Essa tentativa de invisibilidade e silenciamento, confirma que não houve neutralidade ou isenção nos discursos hegemônicos. O fato de não contarmos com informações consistentes sobre a participação das mulheres negras no movimento, não significa que elas não assumiram importante atuação.

Os documentos oficiais negligenciam a participação da mulher negra no combate, um meio de silenciar a sua existência e resistência. Contudo, é inegável que houve participação ativa de mulheres negras escravizadas, seja na linha de frente do combate, seja no auxílio da retaguarda. A tentativa de silenciamento consiste em perpetuar o lugar de subalternidade que legaram às mulheres negras em toda a história de sua existência. Orlandi (2007) reforça essa ideia em “As formas do

silêncio”, cuja proposta seria a construção de possibilidades, afinal, à medida que o silêncio predomina, maiores são as possibilidades de estabelecer sentidos.

Gonzalez (2020, p.52) considera a participação do negro nos movimentos populares de libertação.

Referimo-nos à chamada Revolta dos Alfaiates, à confederação do equador, à Sabinada, à Balaiada, à Revolução Praieira etc. mas o fato é que, apesar de sua importante contribuição, o negro jamais recebeu os benefícios obtidos pelos demais setores (“brancos”) da sociedade brasileira.

Nesse sentido, a ausência de registros da atuação das mulheres negras no Movimento da Cabanagem reforça a ideia de que há o silenciamento histórico das mulheres amazônidas e de que elas não assumiram protagonismo nas lutas e nos enfrentamentos contra o racismo e o colonialismo.

5.1 O SÉCULO XXI: O TEMPO DAS MULHERES NA LITERATURA, NA MÚSICA E NAS DEMAIS ARTES

A Carne
Elza Soares

A carne mais barata do mercado
É a carne negra
(Tá ligado que não é fácil, né, mano?)
Se liga aí
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
(Só cego não vê)
Que vai de graça pro presídio
E para debaixo do plástico
E vai de graça pro subemprego
E pros hospitais psiquiátricos
A carne mais barata do mercado é a carne negra
(Dizem por aí)
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
Que fez e faz história
Segurando esse país no braço, meu irmão
O cabra que não se sente revoltado
Porque o revólver já está engatilhado
E o vingador eleito
Mas muito bem-intencionado
E esse país vai deixando todo mundo preto
E o cabelo esticado,
Mas mesmo assim ainda guarda o direito
De algum antepassado da cor
Brigar sutilmente por respeito

Brigar bravamente por respeito
 Brigar por justiça e por respeito (pode acreditar)
 De algum antepassado da cor
 Brigar, brigar, brigar, brigar, brigar
 Se liga aí
 A carne mais barata do mercado é a carne negra
 (Na cara dura, só cego que não vê)
 A carne mais barata do mercado é a carne negra
 A carne mais barata do mercado é a carne negra
 (Na cara dura, só cego que não vê)
 A carne mais barata do mercado é a carne negra
 (Tá, tá ligado que não é fácil, né, né mano?)
 Negra, negra
 Carne negra
 É mano, pode acreditar
 A carne negra

Compositores: Jorge Mario Da Silva,
 Pedro Aznar, Marcelo Fontes Do N.
 V. De Santana, Ulisses Cappelletti
 Tassano.

A canção “a carne”, interpretada pela cantora Elza Soares, reflete a condição do negro no Brasil pós-abolição, revelando que pouco ou nada mudou no que se refere ao direito à liberdade e à vida, temas tão caros aos negros escravizados. A intérprete emite no seu canto a condição atual que vive a população negra, empregando em tom metonímico que “a carne mais barata do mercado é a carne negra”. A carne negra se refere ao corpo negro, que sofre a superlotação das casas de detenção, que vive a violência dos centros urbanos e que padece pela falta de assistência médica. Elza Soares, como mulher e ativista negra soube bem cantar em tom de denúncia social, que “a carne mais barata no mais mercado é a carne negra”. O ativismo da cantora nos leva à compreensão que a música aponta a urgência de discutir temas tão importantes à negritude e sugere a importância de enegrecer o feminismo.

A expressão enegrecendo o feminismo empregada pela intelectual e feminista negra Sueli Carneiro (2020) aponta para o percurso das mulheres negras no âmago do movimento feminista nacional. Visto que as reivindicações anteriores às manifestações de mulheres negras, contemplavam apenas pautas da mulher branca como o direito ao voto, à emancipação feminina e à liberdade de decidir sobre o seu corpo, a autora define o enegrecer na possibilidade de:

[...] politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e

grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser prioridade política para as mulheres negras[...].

(CARNEIRO, 2020, pp. 198-199)

Carneiro (2020) afirma a necessidade do combate ao racismo tornar-se tema prioritário nas agendas políticas. Tal posicionamento se coaduna com o de Amador de Deus (2020, p. 78) ao defender que “o racismo, hoje, pode ser definido como um fenômeno que traz consigo uma história da negação dos direitos políticos, cívicos e sociais”. Nessa perspectiva, o tempo das mulheres negras no século XXI traz um panorama diferenciado ao movimento feminista negro amazônida.

O último show da cantora Elza Soares no Festival Psica, em Belém, celebrou também o encontro de três mulheres que ocupam espaços importantes nas artes e confirmam o protagonismo na luta antirracista. O encontro de Dona Onete, Elza Soares e Zélia Amador de Deus, em 20 de dezembro de 2021, consagrou o tempo das mulheres negras na música, na arte e na literatura, e confirmou também que o protagonismo não se limita aos palcos. Pelo contrário, os espaços se constituem o seu lugar de fala, que se tornam espaços de resistência e de luta. Assim afirmou Dona Onete (*Instagram* em 21 de dezembro de 2021):

Cultura é resistência, é luta!
Que encontro incrível foi esse de ontem, meus pretos!
Saí de lá com o coração abastecido e a mente cheia de ideias.
Um encontro com @elzasoaresoficial, uma artista que eu admiro e que é inspiração pra mim.
Com @zeliaamadordedeus, uma amiga de luta e resistência.
Falamos sobre as nossas lutas, sobre a Amazônia, sobre as barreiras, os encontros e como nos fortalecer.
A gente continua lutando!
Ver essa potência de artistas lutando, ocupando mais espaços expandindo a nossa cultura e levando a nossa luta adiante, me deixa ainda mais certa dos caminhos que escolhi!
Levantemos a nossa voz e não nos deixemos calar!
Viva a cultura da Amazônia!
Viva a cultura do Brasil!

Ao celebrar o encontro, Dona Onete ratificou a importância do seu lugar de fala. Ribeiro (2019) menciona Lélia Gonzalez, a qual trata o lugar de fala como espaço de “desestabilizar e criar fissuras e tensionamentos a fim de fazer emergir não somente

contradiscursos, posto que ser contra ainda é ser contrária a alguma coisa” (RIBEIRO, 2019, p. 89). Contrariar a ordem hegemônica significa defender o que se acredita ser libertário, entender outros meios de ser, diferentemente do que impõe o discurso dominante. Segundo a filósofa Djamila Ribeiro (2019, p. 89), “pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia [...]”. Nesse sentido, as ativistas do movimento negro ocupam o lugar destinado ao silenciamento e levantam as vozes silenciadas nesse espaço, rompem o silêncio, dando voz à resistência.

Ao enunciar que “cultura é resistência, é luta”, Dona Onete confirma que seu lugar de fala na música é um espaço de resistência, do qual outras mulheres amazônidas foram impedidas de se aproximar. A luta reforça um meio de reagir ao silenciamento imposto às mulheres de apresentar seus talentos nas artes, na música e na literatura. Ao tratar de assuntos pertinentes à carreira artística, Dona Onete enfatiza a importância de se fortalecer nas lutas: “Falamos sobre as nossas lutas, sobre a Amazônia, sobre as barreiras, os encontros e como nos fortalecer. A gente continua lutando!” (*Instagram* em 21 de dezembro de 2021).

Ainda que os meios de comunicação reservem com muita cautela o espaço a talentos emergentes, percebe-se o incômodo desses espaços não serem ocupados com mais frequência e com maior expressão por talentos indígenas ou negros. A mulher negra ainda assume um lugar minoritário no ambiente midiático, por exemplo, uma única apresentadora negra no programa exibido no domingo à noite, embora, pessoas negras já comecem a assumir protagonismo nas novelas de horário nobre. Ainda assim, “a naturalização do racismo e do sexismo na mídia reproduz e cristaliza, sistematicamente, estereótipos e estigmas que prejudicam, em larga escala, a afirmação de identidade racial e o valor social desse grupo” (CARNEIRO, 2020, p. 209). A imagem (Figura 08) revela o empoderamento de três mulheres afro-latino-americanas, que, de mãos dadas, incomodam, não se curvando “às exigências de uma sociedade racista e misógina” (RIBEIRO, 2018, p. 58).

Figura 08: Elza Soares encontra D. Onete e Zélia Amador de Deus



Fonte: O Liberal – 21/12/2021.

O lide da notícia do jornal O Liberal, “Histórico! Em Belém, Elza Soares encontra com Dona Onete e Zélia Amador de Deus”, chama a atenção do público leitor por se tratar de um encontro de três personalidades que romperam barreiras na sociedade hegemônica e no combate ao racismo. Na ocasião, Elza Soares estreou a turnê em parceria com o rapper Renegado e outros artistas no Projeto Psica. A cantora negra notabilizou-se por defender temas interseccionais sobre inúmeras opressões e identidades represadas da mulher negra.

A canção “Mulher do fim do mundo”, autoria de Douglas Germano, integra o 32º álbum da artista, que assumiu um posicionamento político interseccional ao denunciar os inúmeros modos e subordinações que oprimem mulheres negras. A música, embora não seja de autoria da cantora, a letra da canção retrata a história de superação e sobrevivência dessa ativista tão engajada e comprometida com a causa da mulher negra. O trecho que segue sugere que o carnaval é a via de escape, estratégia de resistência para a figura feminina negra; a lágrima, o elemento de transformação, que converte o sofrimento em alegria, em festança. A lágrima assumindo um tom metafórico, encarrega-se de dar sentido à existência, se há lágrima, há vida; e, conseqüentemente, há resistência. O choro e a lágrima são elementos autenticadores de vida e resistência feminina:

Meu choro não é nada além de carnaval
É lágrima de samba na ponta dos pés
A multidão avança como vendaval

Me joga na avenida que não sei qual é

A canção, segundo Conceição (2021), emprega metáforas para descrever a solidão e dor que atravessa o corpo feminino negro, temas pertinentes envolvendo racismo e sexismo, tratados por mulheres como Elza Soares, Zélia Amador de Deus e Dona Onete. O encontro dessas três mulheres tornou-se histórico, pois elas anunciam um novo paradigma da mulher do século XXI. Principalmente, as mulheres negras e indígenas, que continuam reivindicando os seus espaços na arte, na música e na literatura. Espaços negados pelo patriarcado e pelo poder hegemônico.

5.2 DONA ONETE: DO PITIÚ AO CARIMBÓ CHAMEGADO

Lá vem a moça lonete. Tão jovem e tão talentosa
 Lá vem a moça das cantorias
 Lá vem com o seu alguidar
 Vem lavar a roupa no jirau
 Vem amassar o açaí do quintal
 Vem conversar com a Biti
 Vem cuidar dos pequenos
 Lá vem a professora lonete
 Lá vem...

Lá vem dona Onete com o carimbó chamegado
 Canta e encanta
 Canta o samba
 Canta o banguê
 Canta o carimbó
 O carimbó chamegado
 Cantado por mulher
 Mulher do rio, da floresta e da cidade
 As amazônidas te reverenciam
 Canta o canto da Amazônia
 Cantar para encantar
 Cante, dona Onete
 Lá vem dona Onete²².

Onete da Silveira Gama, a rainha do carimbó chamegado, que combina carimbó com música tradicional paraense. Dona Onete, nome artístico, nasceu em Cachoeira do Arari (PA), no arquipélago do Marajó, passou a infância em Belém, mudou-se para Igarapé-Miri, onde teve contato com ritmos como carimbó e o banguê. Foi professora de História e Estudos Amazônicos, Secretária da Cultura de Igarapé-Miri, organizou grupos folclóricos, cordões de pássaros, além de agremiações

²² (CARDOSO, Berenice, inédito, elaborado em 2023).

carnavalescas. Aos 70 anos, já morando em Belém novamente, foi descoberta como cantora pelo coletivo Rádio Cipó.

O reconhecimento tardio reverbera nos dispositivos de poder e saber que acompanham a notável cantora e compositora. Dona Onete carrega em seu corpo a resistência ao patriarcado, ao capitalismo e aos saberes institucionalizados e canônicos. Tais questões são discutidas a partir da perspectiva interseccional, defendida por Lélia Gonzalez (2020), a qual argumenta sobre as possíveis construções de uma mulher latino-americana. No caso, dona Onete, contraria a ordem hegemônica, ela contrapõe-se, por motivos aqui já evidenciados, aos valores cristalizados pelo poder hegemônico.

Na contramão dessa ordem hegemônica, evidencia-se o combate à subalternidade, à perpetuação das hierarquias e à exploração econômica desmedida a que mulheres são submetidas. O combate ao poder colonial reside na constatação de vozes femininas que são silenciadas. A partir desse preceito, a interseccionalidade entre gênero, raça e classe corrobora para a compreensão de que o racismo, a posição social, o sexismo e o etarismo são fontes de opressão que alcançam mulheres nos mais diversos extratos sociais e econômicos. Dentre essas, a cantora e compositora dona Onete ocupa lugar de destaque, pois resiste ao patriarcado e à opressão de gênero. Dona de uma trajetória marcada por “fissuras provocadas no dispositivo colonial” (BARBOSA; NEVES, 2021, p. 45), carrega no corpo a ancestralidade indígena e africana, torna-se símbolo de resistência ao romper barreiras que o etarismo impôs. Dona de uma voz marcante, Dona Onete se tornou “a Cora Coralina” da música popular paraense, rompendo o ideário de artista jovem e cheio de vigor no centro dos palcos.

Ao contar 83 anos, dona Onete provoca fratura no sistema opressor, que impõe subalternidade, subjetividades fissuradas e, conseqüentemente, silenciamentos. Além das questões já expostas, a tentativa de negar a ancestralidade africana e indígena se aproxima do pacto de ‘branquitude’, cujo intuito reside no enaltecimento do ideário europeizante, que prega superioridade cultural, sapiencial e colonial. Gonzalez (2020, p. 143-4- grifo da autora) adverte que:

O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: a *ideologia do branqueamento*, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e

pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da violenta desintegração e fragmentação da identidade étnica produzida por ele [...].

A tentativa de silenciamento, de subordinação e de estereotipização dos povos indígenas, africanos e amazônidas como seres inferiores remonta às primeiras ocupações do europeu em territórios ameríndios, e constitui tema tratado por João de Jesus Paes Loureiro (2015) e Neide Gondim (2019). Ainda que Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 316) assegure que “Temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”. Ou seja, ser amazônida não nos desqualifica como brasileiro, tampouco nos obriga a proceder como outros brasileiros, somos iguais perante uma constituição que nos acolhe e dita que todos são iguais perante a lei. Nesse sentido, o direito de igualdade é garantido pela constituição cidadã promulgada em 1988.

De um lado, o dispositivo decolonial provoca fratura, por outro lado, segundo Mignolo (2003, p.11), “cria condições para situações dialógicas, nas quais se encena, do ponto de vista subalterno uma enunciação fraturada como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica”. Tais situações dialógicas emergem com o reconhecimento tardio da rainha do carimbó.

O reconhecimento solo veio após as apresentações no Terruá Pará 2011, que a projetaram nacionalmente, como assinalam Barbosa e Neves (2021, p. 45):

Percorrendo as fissuras provocadas no dispositivo colonial é que destacamos a emergência de dona Onete. Seu corpo exhibe as descendências indígena e africana, e resiste e se impõe com sua pluralidade étnica as marcas do tempo: Onete é uma senhora de 82 anos, cuja carreira artística ganhou projeção na velhice, em uma sociedade que nega às mulheres o direito de envelhecer. A artista irrompe como sujeita onde o dispositivo colonial elegeu lugares e papéis específicos para negros e indígenas. Ela carrega em seu próprio corpo enunciados de resistência, forjando uma subjetividade ativa nas canções que canta e compõe, em suas entrevistas, nas performances em shows, em suas redes sociais, nas capas de seus discos.

O talento musical, reconhecido tardiamente, impulsionou o lançamento de seu primeiro CD “Feitiço caboclo”, que reúne sucessos do seu repertório musical, incluindo as faixas “Jamburana” e “Proposta indecente”. A faixa “Amor brejeiro” se destacou por integrar a trilha sonora do filme “eu receberia as piores notícias dos seus lindos lábios”

(2012), de Beto Brant. Dona Onete, inclusive, tem uma breve participação neste longa-metragem. Ela também tem uma participação especial na faixa do CD Treme, de Gaby Amarantos, cantora paraense de importante projeção no cenário nacional.

A carreira como professora de História iniciou em Igarapé-Miri. Foi secretária de educação e muito atuante nas manifestações folclóricas do município. A educadora, e agora a diva do 'carimbó chamegado', atravessou fronteiras e ganhou reconhecimento no exterior. Já se apresentou em países como Estados Unidos, Portugal, Inglaterra, França, Dinamarca, Hungria, Malásia e Espanha.

Em 2016, lançou seu segundo CD, "Banzeiro", em 2018, lançou "Flor da lua". A nossa Cora Coralina amazônida, com mais de 300 composições, canta a história e a cultura Amazônica. No ano de 2019, estreou no palco do Rock in Rio, festival musical que reúne o melhor da música nacional e internacional.

Ao determinar seu lugar de fala, Dona Onete também confirma seu título de rainha do 'carimbó chamegado', ritmo marcante e dançante, que caracteriza um bailado lento e permite bastante aproximação entre os dançarinos. O termo "chamego" se traduz por afetividade e carinho, sentimentos que marcam a cultura miriense. A definição do termo "chamegado" foi mencionada pela artista ao conceder uma entrevista ao pesquisador Patrich Moraes, quando explicou o significado do termo, que quer dizer carinhoso, dengoso e com um toque de chamego. Assim, surgiu o 'carimbó chamegado', com influência caribenha, indígena e negra. O 'carimbó chamegado', como ela mesma definiu, "dá até para dançar agarradinho", o ritmo tem conquistado o mundo. Segundo Moraes (2014, p. 83):

Chamegado é um ritmo que eu trouxe de Igarapé-Miri, que era um carimbó chamegado. Eu falei aquilo 'porque' do suingue [...] eu já tinha um suingue muito suingado, sabe? E o Chamego é uma coisa que aconteceu em Igarapé-Miri é: minha preta, minha rosa 'num sei o quê', é um chamego que a gente tem, e que o povo gosta do nosso chamego, não é verdade?

A estreia de Dona Onete, nos palcos do eixo Sul-Sudeste, rompe o histórico de invisibilidade, legado que a região Amazônica herdou há séculos. Não somente a região, mas os amazônidas condenados por um discurso histórico, o que permitiu o silenciamento da cultura indígena e negra presentes no território brasileiro. A cantora tornou-se a embaixadora do 'carimbó chamegado' no festival Rock in Rio, quando se apresentou sentada em uma cadeira de palha (Figura 09).

Figura 09 – Apresentação no Rock in Rio 2019



Fonte: https://extra.globo.com/incoming/23993873-3a2-cbc/w640h360-PROP/84974168_scrio-03-10-2019-rock-in-rio-2019palco-sunsetapresentacao-de-para-pop-com-dona-on.jpg acesso em 02/01/2023.

O carimbó constitui-se um movimento cultural brasileiro, que mescla ritmo e dança popular, cuja influência se origina nas matrizes africana, indígena e europeia. O momento no Rock in Rio possibilitou apresentar ao mundo o carimbó, ritmo da Amazônia cantado por uma mulher amazônida, que fez o público ouvir, dançar, cantar e reverenciar os ritmos e canções que arregimentam as heranças negra e indígena da cultura amazônica. Acomodada em uma cadeira ornada em flores, as atenções repousaram sobre a imagem da cantora marajoara, “cuja centralidade está no corpo de dona Onete, visibiliza uma posição discursiva delineadora da subjetividade da cantora paraense neste momento de sua história: uma rainha em seu trono” (BARBOSA; NEVES, 2021, p.7).

A rainha do ‘carimbó chamegado’, Dona Onete, chegou aos 83 anos como homenageada na XXV edição da feira Pan-Amazônica do Livro, em setembro de 2022, homenagem em tempos quando os espaços de enunciação reservados às mulheres e aos homens negros limitam-se aos propósitos do entretenimento. Gonzalez (2020) considera que o corpo negro se torna visível ao espetáculo, ao show e aos esportes, assumindo, então, uma proposta secundária nos espaços hegemônicos.

A cantora de Cachoeira do Arari rompe tal intento, estabelecendo tensões e evidenciando fraturas no que diz respeito às presenças indígenas e africanas. O carimbó permitiu à octogenária construir na margem alguns espaços de possibilidades, “Nesse sentido, ela não deve ser vista apenas como um espaço

periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade” (KILOMBA, 2019, p.68).

Na ocasião da XXV feira Pan- Amazônica do livro e das Multivozes (Figura 10), evento realizado no Centro de Convenções e Feiras da Amazônia – HANGAR - Belém-Pará, tive a oportunidade de atuar como mediadora na temática “Vozes da inovação”, cujo protagonismo foi reservado à Dona Onete. A artista teve a oportunidade de compartilhar com o público presente a sua trajetória como professora, cantora, compositora e escritora. Nesse evento, a artista marajoara interagiu com o público, apresentando sua trajetória artística contrariando uma ordem hegemônica ao tomar espaços predominantemente masculinos como cantora de carimbó.

Figura 10: Dona Onete, artista homenageada na XXV edição da Feira Pan-Amazônica do livro, em Belém - Pará.



Fonte: acervo pessoal da pesquisadora

Os indícios de um possível protagonismo emergiram no festival de carimbó, em Marapanim (PA), onde Dona Onete recebeu notoriedade com a premiação de 1ª colocada, conquista que ela compartilhou com o público na XXV Feira Panamazônica do livro e das Multivozes :”o carimbó era coisa de homem, não era à toa que uma

mulher penetrava nesse ambiente do carimbó, eu tive que ganhar o primeiro lugar em Marapanim, [...] eles me escolheram, daí passei a ser respeitada pelos homens” (Dona Onete, 2022, XXV Feira Panamazônica do Livro e das Multivozes). A cantora do carimbó chamegado reconhece, que causa fissura ao ingressar no universo do carimbó, após a conquista do festival em Marapanim. A partir do reconhecimento no Festival, dona Onete não se desvinculou da cultura amazônica e do enaltecimento das heranças indígenas e negras. O percurso da rainha do carimbó chamegado é marcado pela valorização da cultura local, das lendas e dos mitos da Amazônia, estes bem presentes nas suas composições. Desse modo, marcando um discurso decolonial, a diva do carimbó chamegado garante que “[...] já cantei e já divulguei o nome do Pará. Claro que ainda tenho muita história para contar, mas outras pessoas virão e contarão” (Dona Onete, 2023, Entrevista concedida a Denise Meira do Amaral em 10.04.2023).

Ao traçar um percurso decolonial, a professora Ionete sugere um rompimento com a imagem de uma Amazônia exótica, pouco habitada, isolada do cenário político e cultural, despida de identidade, cujo *ethos* do paraíso perdido, os europeus viajantes e não amazônidas ajudaram a construir. A desconstrução de um paraíso perdido, que por longo tempo marcou a Amazônia, exigiu um lugar diferenciado no cenário nacional. O eixo sul-sudeste, onde o desenvolvimento econômico se faz mais presente, não contempla regiões mais afastadas desse centro de desenvolvimento. Os amazônidas sofrem pela não inclusão nos grandes projetos governamentais, em que indígenas, quilombolas, mulheres negras e ribeirinhos não são contemplados.

O uso da interseccionalidade, segundo Collins (2021), como ferramenta analítica, explica vários eixos que favorecem a desigualdade social. A pensadora esclarece que:

Pessoas negras, mulheres, jovens, residentes de zonas rurais, pessoas sem documentos e pessoas com capacidades diferentes enfrentam barreiras para ter acesso a empregos seguros, bem remunerados e com benefícios. Muitos desses grupos vivem em áreas duramente afetadas por uma economia global em transformação e por ameaças ambientais. As fábricas se deslocaram, deixando poucas oportunidades para quem não pode se dar ao luxo de se mudar.

(COLLINS, 2021, p. 33)

Essa desigualdade social, presente no viver amazônida, Dona Onete reconhece e, assim, se consagra com o conhecimento de professora de Estudos Amazônicos e História. Antes de ser tornar cantora de carimbó, a professora Ionete

estabeleceu estratégias para romper os laços da desigualdade social. Acreditar na educação como prática da liberdade tornou-se seu instrumento de luta. Em entrevista concedida ao portal UOL, a rainha reconhece a educação como ferramenta transformadora:

Ela [a educação] é o seu primeiro palco. Ali você dá o seu show. A educação foi o primeiro palco. A educação transforma. Além da educação transformar, ela surpreende. Tem aluno que tem um talento de nascença, mas o pai ou a mãe não o encorajam. Nunca diga que seu aluno não pode chegar lá. Um dia tu chega. Eu sou uma delas. Um dia cheguei.

(Dona Onete, 2023, UOL. Entrevista concedida a Denise Meira do Amaral em 10.04.2023).

O posicionamento de Dona Onete sobre educação se fortalece no depoimento do ex-aluno e historiador Renato Pinheiro Sinimbú. O aluno de Ionete da Silveira Gama comenta a atuação da professora no município de Igarapé-Miri (PA).

Nesse contexto, ela fugia dos moldes do professor rígido, que cobra excessivamente dos alunos- era isso que os pais, em sua maioria, naquela sociedade tradicional, esperavam do professor. E ela não seguia esse estereótipo, era uma pessoa muito leve, que conversava bastante, que sempre tentava compreender. Quando você tinha feito uma avaliação, escrito algo um pouco diferente, ela chamava você na mesa dela, tentava considerar alguma coisa que pudesse ajudar. Isso já era um grande diferencial.

Às vezes, parecia que ela era uma professora boazinha, mas, na realidade, no fundo, no fundo, ela estava preocupada com as questões mais profundas ligadas à educação.

A maneira como ela se comportava em sala de aula tem muito a ver com a vida que ela levava. Ela teve que se tornar uma mulher independente muito cedo, quando viúva. Ela assumiu esse protagonismo como mulher, como educadora- e isso, naquela sociedade ainda bastante conservadora, não era muitas vezes bem-visto.

(OCUPAÇÃO CULTURAL DONA ONETE, 2023, p. 14-15).

O pensamento do educador Paulo Freire, sobre uma educação libertadora, influenciou a professora Ionete, que entendeu o ensino libertador como prática pedagógica eficaz. Ao valorizar a cultura amazônica e ao entender a importância da educação no contexto amazônico, a educadora marajoara ensinou a transgredir, adotando a educação como prática da liberdade, transformou a sala de aula em palco por meio da pedagogia engajada e fez do ensino um ato lúdico. Desse modo, Dona Onete assumiu protagonismo, ignorou o jugo opressor do patriarcado, rompeu o silêncio da hegemonia, construiu pontes de conhecimentos, conscientizou-se que a sala de aula é um ambiente de possibilidades. Segundo hooks (2017, p. 273):

Nesse campo de possibilidades temos a oportunidade de trabalhar pela liberdade, de exigir de nós e dos nossos camaradas uma abertura da mente e do coração que nos permita encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir. Isso é a educação como prática da liberdade.

Em volta às homenagens recebidas e a interação com o público, dona Onete lançou sua coleção de contos “Meus amigos botos”, “Dona Japiim e dona Iraúna” e “A festa do Ver-o-Peso” (Figura 11). Os contos infantis convidam o público leitor a visitar o baú de memórias e ricas vivências. As memórias de infância servem de inspiração para a sua arte, a menina e professora convida-nos a conhecer a magia da floresta que nos cerca. Hooks (2020) defende a importância da produção da literatura feminista, que visa à preservação da história das mulheres contemporâneas, que sofreram silenciamento em decorrência da discriminação de gênero:

Produzir um *corpus* de literatura feminista junto com a demanda de recuperação da história das mulheres foi uma das mais poderosas e bem-sucedidas intervenções do feminismo contemporâneo. Em todas as esferas da escrita literária e da bibliografia acadêmica, trabalhos produzidos por mulheres haviam recebido pouca ou nenhuma atenção, uma consequência da discriminação de gênero.

(HOOKS, 2020 p. 42- grifo da autora)

Figura 11: Coletânea contos de Dona Onete.



Fonte: Acervo pessoal.

Em consonância com os pensamentos de hooks (2020) a respeito da recuperação da história das mulheres, Motta (2013) aponta:

Quem narra evoca eventos conhecidos, seja porque os inventa, seja porque os tenha vivido ou presenciado diretamente. Revela assim, uma tendência para a exteriorização temporal, para uma atitude de distanciamento autônomo. Mas sempre de forma verossímil.

(MOTTA, 2013, p. 74).

O narrar contribui a perpetuar memórias, a preservar histórias de mulheres, valorizar vivências. No caso de dona Onete, narrar a infância e as lendas amazônidas são estratégias de preservação da memória da ancestralidade. A escrita literária concebe espaços a uma literatura até então desconhecida ou pouca divulgada, a cantora marajoara mescla em suas canções seu modo de vida às raízes culturais amazônidas. Na ocasião da 25ª Feira Panamazônica do livro, Dona Onete reconheceu que: “É preciso apresentar nossas histórias às gerações futuras e às crianças de hoje” (Dona Onete, 2022). Antes de se tornar a rainha do carimbó chamegado, a professora Ionete, influenciada pelas ideias de Paulo Freire, entende a educação como prática da liberdade, instrumento da valorização da cultura amazônica e dos povos originários. Lançando mão dos poucos recursos, que as escolas públicas do interior apresentam, dona Onete compartilha:

Quando dava aula sobre os indígenas falava para as crianças sentarem e sentirem o chão. Eu arredava as cadeiras. As professoras viam e questionavam a diretora: ‘o que a Nete tá fazendo com aqueles alunos todos no chão? A diretora apoiava o que eu fazia em sala, mesmo sendo período da ditadura e ela do lado de lá.

(Dona Onete, 2023, entrevista concedida à Laura Rachid)

A ludicidade, presente no percurso da educadora, deu lugar às aulas dinâmicas, que mesclam músicas e contação de histórias. As narrativas amazônicas ganham notoriedade no conto “A festa no Ver-o-Peso” (Figura 11), que apresenta dois personagens que vivem no Ver-o-Peso, a maior feira a céu aberto da América Latina, o urubu e a garça protagonizam um romance no ambiente mercadológico, onde se negocia o peixe, frutas e artigos regionais. Os personagens organizam os festejos da feira e confeccionam o convite para que todos os que convivem nesse espaço possam participar da festa de aniversário do “Veropa” (Ver-o-Peso), na Pedra do Peixe – onde são vendidos e distribuídos os peixes para abastecer a cidade de Belém – e no meio do pitiú – odor forte do peixe, que se encontra no estado de putrefação. A narrativa estabelece relações de sentido no concatenar das ações, no percurso do tempo, que

permite o desfecho. A rainha do carimbó chamegado, em suas contações de histórias, combina história e cultura amazônica. O narrar, segundo Motta, consiste:

[...] envolver o ouvinte na estória narrada. Narrar não é, portanto, apenas contar ingenuamente uma história, é uma atitude argumentativa, um dispositivo de linguagem persuasivo, sedutor e envolvente. Narrar é uma atitude- quem narra quer produzir certos efeitos de sentido através da narração.

(MOTTA, 2013, p. 74)

A valorização da cultura amazônica perpassa pelo interesse de consagrar uma Amazônia rica em narrativas, lendas, mitos. Não se trata somente da floresta, mas de pessoas que povoam tal espaço, que acumulam histórias, vivências e narrativas. Dona Onete combina história e cultura ao narrar a Amazônia paraense, pois a narrativa apresenta os feirantes que trabalham no Ver-o-Peso, os peixeiros que vendem o pescado no mercado de ferro e na pedra do Ver-o-Peso. Além desses trabalhadores que ocupam esses espaços, encontramos também as erveiras – mulheres que comercializam ervas –, as essências de patchouli perfumam esse espaço e o carimbó é o ritmo que movimenta a festa. Todos se envolvem com o ritmo dançante e o carimbó “No meio do pitiú” é a música ouvida na festança do Ver-o-Peso:

No meio do Pitiú
 A garça namoradeira
 Namora o malandro urubu
 Eles passam a tarde inteira
 Causando o maior rebu
 Na doca do Ver-o-Peso
 No meio do Pitiú
 No meio do Pitiú, no meio do Pitiú
 No meio do Pitiú, no meio do Pitiú
 Eu fui cantar carimbó
 Eu fui cantar carimbó
 Lá no Ver-o-Peso
 Urubu sobrevoando
 Eu logo pude prever
 Parece que vai chover
 Parece que vai chover
 Depois que a chuva passar
 Vou cantar carimbó pra você
 No meio do Pitiú, no meio do Pitiú
 No meio do Pitiú, no meio do Pitiú
 No meio do Pitiú, no meio do Pitiú
 No meio do Pitiú, no meio do Pitiú
 Urubu malandro
 Foi passear lá no Marajó
 Comeu de tudo
 [...]

O termo carimbó se origina do tupi, curi (madeira, pau oco) e m'bó (furado, escavado), a madeira de um tronco de árvore deu origem ao instrumento curimbó, principal elemento do carimbó, um tambor revestido de couro de um animal. A origem do carimbó remonta ao século XVIII, Sales (1969) comenta que o padre jesuíta Frei João Daniel mencionou o carimbó em 1767, a dança, cuja identidade paraense recebeu o batismo dos indígenas tupinambá e o batuque contagiante africano, deu origem ao gênero curimbó ou carimbó. A raiz do carimbó se confunde com a história da ilha do Marajó. Os ribeirinhos e indígenas, em festas populares, celebravam com os instrumentos confeccionados pelos indígenas, o curimbó constituía o instrumento principal, que combinava ritmos africanos e indígenas. As composições musicais, interpretadas por homens, marcou a hegemonia nas vozes de Augusto Gomes rodrigues (Mestre Verequete) e Aurino Quirino Gonçalves (Pinduca).

Da ilha do Marajó ao litoral paraense, os municípios de Marapanim, Maracanã, Curuçá e parte da região do salgado, ganharam projeção (INRC- carimbó, 2013), tais cidades pioneiras assumiram protagonismo, pois “alguns praticantes do carimbó afirmam que existia um lugarejo local historicamente ocupado por uma população ‘quilombola’ que teria dado origem ao carimbó”, segundo o dossiê IPHAN do carimbó 2013. O cantor e compositor Pinduca faz alusão em sua composição musical dessa possível alusão cultural:

Embarca morena, embarca/
Molhe o pé, mas não molhe a meia/
Viermos de nossa terra/
Fazer barulho na terra alheia.
(embarca morena- PINDUCA)

Além de Mestre Verequete e Pinduca, outros compositores se ocuparam em cantar a Amazônia, o carimbó nas letras carregadas de simplicidade e que retratam o cotidiano do amazônida, do apanhador de açaí, do pescador, da lavadeira e do caboclo. A jornalista Eneida de Moraes ressalta que o folclorista Vicente Salles:

Trouxe-nos o carimbó, um folguedo paraense quase desaparecido e cuja música é uma delícia. Todas elas são canções de trabalhos, vamos colher açaí, vamos pescar, vamos fazer isso e aquilo. Há uma que tem um verso que diz: ‘meu papagaio é um bicho inteligente/ ele fala com a gente, ele canta, tem a língua paraense’. Vicente Salles fez tudo isso por conta própria e quer fazer mais [...] como é bonito o carimbó!

(MORAES, 1968 b, p.3)

O historiador e folclorista Vicente Salles (1969) considerava que o carimbó representava as folganças caboclas, motivadas e orquestradas pela cultura cabocla e pelas festas populares. O ritmo convida o mais insipiente na arte da dança a se movimentar, a dança envolvente atrai o mais inexperiente a tentar os passos e fazer parte da roda, pois o carimbó tradicional ou chamegado privilegia o público incipiente, tornando assim, um ritmo democrático, que não exige vestimenta apropriada ou coreografia ensaiada.

A diversidade estética do carimbó sofreu mutações e se espalhou na música, na dança, nos trajes e na visualidade. Tais fatores contribuíram para o carimbó receber distintas atribuições, carimbó tradicional ou de raiz, carimbó moderno e carimbó chamegado. Tais designações são atribuídas pelo uso de instrumentos de corda, metais e elétricos, figurinos que imitam roupas de pescadores e lavadeiras, adereços femininos, que realçam a beleza da mulher amazônida. O apelo visual se consagra na:

Ação cênica, se insere como signo visual de beleza e encanto. Possui um apelo sensual forte pelos adereços, elementos cênicos e vestimentas coloridas, de padrões típicos representativos dos costumes do povo. O visual atua de forma orgânica à ação musical e a dança. Reforça a apreciação e contemplação do movimento para o olhar do espectador.

(JESUS; FERREIRA, 2019, p. 7)

Ainda que o carimbó seja considerado Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro, desde 2014, o ritmo recebeu notoriedade na voz feminina. Dona Onete chega aos 83 anos como homenageada na 25ª edição da feira Pan-Amazônica do livro (2022), homenagem mais que merecida e em tempo, pois como a própria dona Onete já mencionou outro dia: “as homenagens devem ser feitas em vida”. As homenagens e o reconhecimento de sua obra são temas recorrentes nos jornais locais, nas mídias nacional e internacional. Ainda no presente ano, a Assembleia legislativa do Estado do Pará aprovou o Projeto de Lei nº 54/2023, que declara a obra musical da artista Dona Onete como Patrimônio Cultural e Imaterial do Pará. A professora e cantora marajoara recebe o reconhecimento pela sua obra por se tratar de uma referência do carimbó chamegado.

5.3 ZÉLIA AMADOR DE DEUS: HERDEIRA DE ANANSE E ATRIZ DA DIÁSPORA

Minha avó e meu avó me criaram. Negros, nascidos no Marajó, onde meu avô trabalhava de vaqueiro, migramos para Belém, eu e minha mãe juntas. Minha mãe muito nova, quando nasci, ela havia acabado de completar dezesseis anos foi ser empregada doméstica. Eu tinha por volta de um ano e meio. Fui crescendo e aprendendo a ser negra. Quem vem de Marajó não escapa. Se for negro, saberá desde cedo. Os espaços são separados. A casa grande é a casa dos brancos. O rancho, a casa dos negros. Não tem margem para dúvidas.

(AMADOR DE DEUS, 2020, p. 7)

As narrativas amazônidas se aproximam e se entrelaçam no que tange à gravidez na adolescência. Zélia Amador de Deus, filha de mãe adolescente, não fugiu dessa realidade. A opção apresentada à mãe adolescente da Zélia não lhe foi favorável, senão trabalhar como empregada doméstica para ajudar no sustento da família. Trata-se de uma “escolha” compulsória, que arrasta muitas adolescentes negras para o trabalho doméstico e, conseqüentemente, para o abandono da escola. O tema também está presente no conto “Antônia” (CARDOSO, 2022), narrativa ficcional que se ocupa em apresentar a história vivida por uma adolescente nascida no interior do Pará, município de Igarapé-Miri, que migra para a cidade em busca de melhores oportunidades. A personagem vivencia a gravidez na adolescência e enfrenta o racismo dos pais do seu namorado, João, e da sociedade que a cerca. A narrativa ficcional confere um tom de realidade ao denunciar o racismo vivido por mulheres pretas. No trecho que segue, a personagem Antônia reconhece o racismo na escola e nos entornos:

Desde a minha chegada em Belém, percebi que ser preta por aqui faz muita diferença. Na escola, eu percebo o olhar das colegas, é um olhar diferenciado, com jeito e cheiro de preconceito, só porque eu sou preta. Um dia desses, depois da aula, fui à casa de uma colega, lá eu tive a oportunidade de conhecer a mãe dela, a qual me olhou dos pés a cabeça, fez muitas perguntas sobre mim, sobre minha família e minha origem. Disse a ela que meu pai era calafate, minha mãe era dona de casa e há pouco fixamos residência em Belém. Ela me ouviu atentamente como se estivesse realizando um interrogatório. No dia seguinte, minha colega Rita, ao encontrar comigo na escola, me informou que sua mãe não aprovava nossa amizade. Eu indaguei o motivo e ela não soube responder. Depois desse episódio com a mãe da Rita, percebi que o racismo estrutural acontecia nas casas, nos arredores e na escola. Outro dia, a professora de Artes convidou a turma para participar do grupo de dança para fazer uma apresentação do carimbó. Pediu que as interessadas levantassem a mão. Ela escolheu a Rita, a Lilian, a Márcia, a Joana e outras meninas. Eu permaneci com a mão estendida, quando rapidamente a professora

saiu de sala. Corri para alcança-la no corredor. Indaguei por que eu não tinha sido escolhida e ela me respondeu que a dança do carimbó exigia moças 'bonitas e brancas'. Retornei à sala com a voz da professora ecoando 'moças bonitas e brancas'. A Rita era branca, mas não era bonita. Ela tinha um rosto que lembrava minha canoa.

(CARDOSO, 2022, p. 16)

A história de Zélia Amador de Deus se aproxima da história que compõe o conto Antônio por tratar do racismo que acomete os herdeiros de Ananse. A tese de doutorado, "Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negro na universidade", defendida por Zélia no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, apresenta Ananse, a deusa metamorfoseada em Aranã ou aranha, lenda originária da cultura fanthi-ashanti, de Benin, África Central. Ao cruzarem o oceano, os negros escravizados vieram acompanhados do mito da aranha e da divindade Ananse.

A história de Ananse se configura na metáfora que simboliza as ações de resistência guiadas pelos africanos e seus descendentes residentes nas Américas. A narrativa não apresenta somente a compreensão de um universo africano, mas também reforça o paradigma afrocêntrico de conhecimento, cultura, memórias, história e tradições orais como meio de educar. Amador de Deus se apropria do gênero teatral, a fim de narrar a luta contra o racismo e delineia um retrato etnográfico na construção da narrativa dos herdeiros de Aranã. No auto, o antagonista personifica o racismo, enquanto o protagonista representa os herdeiros de Ananse.

A narrativa se ocupa da luta dos africanos e seus descendentes no continente americano. Amador de Deus (2020) compartilha que a afro-diáspora destacou a vinda de milhares de negros africanos para as Américas. Na bagagem, trouxeram não somente valores civilizatórios, mas também crenças, línguas, histórias e saberes específicos. Os negros escravizados, submetidos às mais cruéis realidades vividas, não tiveram outros meios de sobrevivência que não fosse construir estratégias de resistência para combater o sistema escravagista e manter a cultura ancestral.

Ao tratar a diáspora, Bandeira (2020) analisa o conceito de corpo performático do negro da diáspora, a partir da trajetória artística e cultural da professora e atriz Zélia Amador de Deus. A pesquisa teve como análise embrionária três personagens de peças teatrais escritas por Zélia Amador de Deus. As personagens são Catirina ("Auto Coronel de Macambira"-1972; Suely-"Quarto de empregada"-1976 e a personagem sem nome, do espetáculo "*Theastai Theathon*"-1983), as temáticas discutidas nos

textos teatrais contemplam os estudos feministas sob análise crítica e teórica das categorias de classe, gênero e raça, que combate o epistemicídio mencionado por Davis (2016) e Carneiro (2005).

O teatro de Zélia permite a representação do corpo negro da diáspora, que vivenciam/vivenciaram atravessamentos político socioculturais e históricos. As memórias dos quilombos, das fugas, e a ‘contação’ de histórias, são algumas estratégias empregadas a favor do não esquecimento de sua história. Tais estratégias configuram, segundo Gonzalez (2020), “resistência passiva”, que a mãe preta criou, com suas histórias, uma narrativa familiar “de importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo [...], conscientemente ou não, passaram para o brasileiro ‘branco’ as categorias das culturas africanas de que eram representantes” (GONZALEZ, 2020, p.54).

A luta contra o racismo, a discriminação racial e a invisibilidade, que por muito tempo tomou conta da história dos africanos, iniciou-se nos quilombos, que se constituíram territórios negros de resistência, que assimilaram as ‘contações’ de histórias, a defesa das identidades, saberes e conhecimentos, muitas vezes negligenciados por saberes eurocêntricos. Amador de Deus (2020) desafia os afrodescendentes à luta por um ensino pautado na pluralidade e diversidade, alicerçada na cosmovisão africana. E, ainda, por valores, saberes e conhecimentos tão pouco contemplados nos currículos, assim como dita a Lei 10.639/03. Essa concepção corrobora com a concepção de bell hooks (2020), que entende a educação como o caminho para a liberdade.

O ativismo político, docência e arte fazem parte da trajetória de Zélia Amador de Deus. A professora teceu e segue tecendo um percurso distinto na carreira acadêmica e política. Uma história marcada pelo racismo, discriminação e opressão favoreceu a luta contra a ditadura militar, fortaleceu o seu ativismo no processo de redemocratização do país, na organização política do movimento negro contemporâneo e na implementação das políticas de igualdade racial. Essas ações a moveram e ela fez da luta pela igualdade racial e o antirracismo sua bandeira de luta.

Professora, intelectual, ativista política, atriz, feminista negra, dona de uma trajetória importante, Zélia Amador de Deus fez um percurso distinto na carreira acadêmica e política, distante do eixo geográfico Sul-Sudeste, conhecido como centro de maior produção intelectual. Essa realidade assume maior dimensão quando se trata da produção acadêmica de mulheres negras amazônidas. A filósofa Djamila

Ribeiro (2019, p. 66 - Grifo nosso) reconhece que há um significativo desconhecimento das produções de mulheres negras no Brasil:

As construções sobre nação se dão de forma singular e complexa nas diferentes regiões do país. Por isso, precisamos conhecer a produção de mulheres negras de fora das grandes metrópoles – como Nilma Bentes, Zélia Amador e Marcela Bonfim- e ampliar as nossas visões de mundo.

Somado ao posicionamento de Ribeiro (2019) sobre a produção e divulgação de obras de mulheres negras, notamos um imenso distanciamento e desconhecimento das produções de mulheres negras amazônidas no cenário nacional. Zélia Amador de Deus, marcada por uma história de luta contra o racismo. Ainda criança pôde compreender o racismo, pois foi vítima dele. Sob a guarda dos avós maternos, orientada pela avó Francisca, ela logo entendeu que o meio de resistir ao racismo e à opressão seria por intermédio da educação como prática da liberdade. bell hooks (2019, p. 142) considera que:

[...] a educação como uma prática de liberdade. Se pesquisadores negros estiverem ativamente comprometidos com uma pedagogia libertadora, então essa preocupação irá configurar e informar todas as outras percepções de nosso papel. É uma preocupação enraizada na consciência da realidade política, especialmente na situação de grupos oprimidos, uma preocupação que nos obriga a reconhecer como as instituições de ensino superior têm sido estruturadas, com o conhecimento sendo usado a serviço da manutenção da supremacia branca e de outras formas de dominação, uma preocupação que nos obriga a enfrentar a realidade de que a educação não é um processo neutro.

A pensadora bell hooks inspirou-se nos pensamentos do educador brasileiro Paulo Freire, que defendia a educação como instrumento transformador do mundo, a obra “Pedagogia do oprimido” é fundamental para a compreensão da teoria interseccionalidade (COLLINS, 2021). Nesse sentido, entendemos que a educação assume importância significativa no empoderamento ou privação de direitos dos oprimidos da geração contemporânea, como as pessoas negras, indígenas, quilombolas, sem-terra, pessoas em situação de rua, adeptos de religiões de matrizes africanas, minorias e pessoas privadas de liberdade. Os oprimidos, na perspectiva freireana, sofrem desigualdades interseccionais no que diz respeito à classe, gênero, raça, etarismo e confissão religiosa.

A partir dessa realidade, a existência da opressão provocou na ativista Zélia Amador de Deus o anseio por justiça social. A vontade de transformar o mundo

direcionou a menina marajoara em favor dos movimentos sociais. As ações moveram Zélia, que fez da luta pela igualdade racial sua força motriz para a sobrevivência. Segundo Guimarães (2021, p. 26) ao comentar sobre a ativista, assegura que: “Malgrado seu incômodo com a restrição da militância à perspectiva da classe, ela continuou procurando seu espaço enquanto militante, por acreditar que a mudança social é resultado da luta”.

Ao compreender que ser mulher e negra não cabia nos movimentos políticos, cuja defesa se limitava a pautas relativas à classe em detrimento dos eixos interseccionais raça e gênero, a herdeira de Ananse, não conformada com ausência de pautas que abarcassem gênero e raça, decidiu pelo movimento feminista negro, “De fato, a esquerda branca brasileira não via importância na questão racial, tampouco na questão das mulheres. O importante era a luta de classes. Porém, eu continuava mulher e preta” (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 13).

A ausência de representatividade levou Zélia e outras ativistas do movimento negro a reivindicarem um lugar que contemplasse a interseccionalidade de gênero e raça. Na esteira do feminismo negro, Grada Kilomba (2019, p. 190) compartilha das mesmas ideias de Zélia ao reconhecer que a mulher preta sofre pela ausência de pautas sobre gênero e raça:

Por não serem nem brancas nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supraclassista branca. Representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que somos a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma. [...]Mulheres brancas têm 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 de mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas nem homens, e exercem a função de ‘outro’ do outro.

Kilomba (2019) esclarece a condição de subalternidade da mulher negra em relação à mulher branca, e que a realidade do homem negro difere da realidade do homem branco. A teórica garante que a condição do homem negro e da mulher branca se iguala no que se refere à raça e ao gênero. Carneiro (2020) confirma tal afirmativa ao apontar a necessidade de:

[...] articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guardida histórica, pois a “variável” racial produziu gêneros subalternizados,

tantos no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas).

(CARNEIRO, 2020, p.199).

Ao analisar as duas subvalorizações, Carneiro (2020) afirma que o racismo inferioriza a questão dos gêneros, perpetuando como equalização social a igualdade do mesmo gênero, ainda estabelece como padrão de carreiras bem-sucedidas as que são assumidas pelo gênero hegemônico. À vista disso, continua Carneiro (2020), a fim de que as mulheres negras alcançassem o mesmo status de desigualdade que alcança homens e mulheres brancos, necessitaria da experiência singular de ascensão social, já que os homens negros, geralmente, encontram-se em posição inferior às mulheres brancas. Os dois eixos interseccionais dificultam a visibilidade da mulher negra. Desse modo, ao entender essas engrenagens, é possível “romper com a invisibilidade da realidade das mulheres negras” (RIBEIRO, 2018, p. 126).

A partir da compreensão do funcionamento das engrenagens constitutivas da invisibilidade de mulheres negras, Zélia não desistiu da busca do seu lugar de fala, seu espaço de militância iniciou nos movimentos estudantis secundaristas e se firmou no ingresso como professora da UFPA, em 1978. Naquele lugar, ela percebeu que prevalecia a presença de pessoas brancas, sendo ela a única negra no seu ambiente de trabalho. Embora, a ambiência universitária acomodasse pessoas de maior prestígio social e econômico, a herdeira de Ananse não se intimidou na luta em favor de uma universidade mais democrática e igualitária:

No meu departamento eu era a única mulher negra em um lugar repleto de homens brancos e algumas mulheres brancas. E eu continuava mulher e preta. Nesse momento, já havia estudado muito sobre a questão racial. Ao entrar na universidade, pensei, nunca vou deixar de ser preta, nunca vou deixar de ser mulher, e essas serão sempre minhas bandeiras de luta.

Meu departamento, de Artes e Comunicação, ficava no Centro de Letras e Artes. Lá ocupei todos os cargos: coordenadora de curso, chefe de departamento e diretora do centro. Trabalhei muito, visto que, em 1980, fui uma das fundadoras do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA). Enfim, meu espaço de luta. Continuei na universidade, sempre trabalhando mais do que devia. Cheguei a vice-diretora, mas mal podia vislumbrar a ideia de que a universidade um dia viria a ser minha trincheira de luta.

(AMADOR DE DEUS, 2020, pp. 13-14).

As inquietações, que acometeram a ativista Zélia Amador de Deus, tornaram a universidade a sua “trincheira de luta”. Esse espaço Ribeiro (2019) denomina lugar de fala, onde “experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse certos espaços” (RIBEIRO, 2019, p. 63). A partir do entendimento do lugar de fala, é possível compreender que alguns espaços tornam-se inacessíveis aos grupos menos favorecidos. Ribeiro (2019) defende que:

[...] não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até em relação a quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social.
(RIBEIRO, 2019, pp. 63-64).

O lugar de fala ocupado pela ativista Zélia Amador de Deus possibilitou a mobilização em favor das ações afirmativas, favorecendo o ingresso de muitos que ocupavam lugar subalternizado. Os que residiam nestes espaços, passaram a erguer vozes que foram silenciadas pela historiografia. A ação afirmativa privilegiou o princípio da igualdade racial, que por longo tempo, o mito da democracia racial ofuscou com a questão da ‘branquitude’ e miscigenação. Temas já tratados nos capítulos anteriores dessa pesquisa.

Na Figura 12 apresento o registro da cerimônia de formatura Letras-Licenciatura Língua Alemã, que ocorreu no ano de 1995. Na ocasião, havia um número reduzido de formandos negros, entre os quais eu me apresentava a única formanda do curso de Letras, licenciatura em Língua Alemã. O registro da minha formatura marca o percurso que poucos afrodescendentes tiveram oportunidade de vivenciar. A imagem revela uma mãe solo e negra testemunhando a entrega do anel de formatura por outra mulher negra, Zélia Amador de Deus, Vice-Reitora da Universidade Federal do Pará. As ações afirmativas, à época, figuravam como projetos urgentes de inclusão e, uma vez implementados, facilitariam o ingresso da população negra nas universidades, possibilitando um estudo amplo e contínuo sobre negritude.

Figura 12: Cerimônia de Colação de Grau – Graduação em Letras-
Licenciatura em Língua Alemã UFPA - 1995.



Fonte: Acervo particular.

Vale salientar que as políticas de ações afirmativas reduziram as desigualdades sociais e, conseqüentemente, ampliaram os debates sobre racismo, quando o tema tão pertinente era silenciado no espaço acadêmico. A pauta sobre o processo de escravização, segregação e discriminação, que acompanhou a história do negro receberam notoriedade a partir das políticas de ação afirmativa. Segundo Munanga (2003, p. 86):

Compreende-se ação afirmativa enquanto prática que visa combater desigualdade racial e que seu conceito e utilização envolve uma tentativa de compensar a população negra pela discriminação sofrida ou pela alocação nos patamares mais baixos, no que se refere aos índices sociais, como educação, distribuição salarial e habitação.

A universidade como trincheira de luta, certamente, assegurou à professora Zélia e a outras professoras a possibilidade de criação do Grupo de Estudos Afro-Amazonico, o pioneiro na região norte do país. Esse grupo elaborou o projeto que garantiu a política de cotas para pessoas negras, tendo o aceite ocorrido em 2003 e aprovado em 2005. Essa conquista constituiu um marco histórico para os afrodescendentes, uma vez que a UFPA foi a primeira da região norte a adotar o

sistema de cotas. Posteriormente, em 2009, a política de cotas foi ampliada, estendendo a oferta aos indígenas e, mais tarde, aos quilombolas.

As ações afirmativas, sem dúvida, garantiram inclusão aos inviabilizados. Amador de Deus (2020) afirma que as cotas possibilitam a organização dos estudantes em coletivos, uma vez que discentes indígenas, quilombolas e mulheres pretas, reunidos, encontram meios para criação de grupos de estudos, agremiações e associações. Essa movimentação estudantil criada por grupos minoritários favoreceu, não somente no Brasil, mas também nos Estados Unidos, o interesse pelos estudos da interseccionalidade. Collins (2021, p. 231) considera que a:

Interseccionalidade deu ênfase à pesquisa e ao ensino, basicamente com foco na investigação crítica. Em contraste, as iniciativas ligadas à diversidade alinharam-se mais estreitamente aos serviços administrativos. Hoje, elas abrangem atividades tão variadas quanto o controle da conformidade legal das ações contra a discriminação de uma instituição, o treinamento em diversidade para funcionárias e funcionários da universidade e a prestação de serviços a estudantes. A interseccionalidade talvez fosse o núcleo intelectual do trabalho sobre a diversidade (e em alguns lugares ainda é), mas as mudanças institucionais nos campi universitários que seguem agendas neoliberais alteraram os contornos de muitas iniciativas de justiça social, entre elas a relação entre a interseccionalidade e a diversidade no ensino superior.

A pensadora bell hooks (2020), ao defender a educação feminista para uma consciência crítica, declarou que o movimento feminista tornou-se fortalecido ao ingressar no ambiente acadêmico. Segundo hooks (2020, p. 43), “O movimento feminista criou uma revolução quando exigiu respeito pelo trabalho acadêmico de mulheres, reconhecimento desse trabalho do passado e do presente e o fim dos preconceitos de gênero em currículos e na pedagogia”.

As transformações que ocorreram nas universidades americanas constituíram aportes seguros para o fortalecimento do movimento feminista negro e, conseqüentemente, favoreceram o surgimento de políticas públicas, o que beneficiou minorias e mulheres negras no Brasil. A partir desses acontecimentos, as universidades brasileiras e, principalmente, a UFPA, “é diferente do que era antes das políticas de ações afirmativas” (AMADOR DE DEUS, 2020, p.15).

As conquistas das políticas de ações afirmativas que alcançaram pessoas negras não constituem o término de uma história marcada por lutas. Ao contrário, tornaram-se encorajamento para que a barbárie que marcou a história de negros

escravizados não se repita. Tema bem lembrado pelo ativista negro Helio dos Santos (2001, p. 101-102, grifos do autor):

A essência do debate, hoje, sobre a questão da discriminação racial que se abate sobre a população negro-descendente (pretos mais pardos) no Brasil está centrada nas políticas de reparação. O país adentrará o III milênio com um pesado déficit social. Um dos maiores do mundo. Todavia, se os estudos tomarem em conta os recortes [...] se evidenciarão de maneira nítida os danosos efeitos do longo escravismo brasileiro. Da mesma forma que se pode calcular os diferenciais de renda em função do binômio raça/cor, deve-se promover investimentos compensatórios no segmento negro-descendente. Trata-se – sim- de medida de justiça. Todavia, é ainda por este caminho que o país alavanca todo o seu potencial humano no sentido de emergir enquanto nação próspera, onde a riqueza possa ser melhor repartida. O desafio para o século XXI passa por aí. Trata-se de desenvolver uma cultura nova, até então ausente do cenário brasileiro; a da inclusão.

Os movimentos sociais, que fortaleceram o feminismo negro, os estudos de gênero, raça e interseccionalidade alinharam-se à ideia de inclusão e educação crítica. Nesse sentido, Collins (2021) esclarece que as contribuições da interseccionalidade, no que tange às relações de poder, direcionam a atenção para a educação como um dispositivo de poder. É a partir dessa compreensão que a trilogia interseccionalidade, educação crítica e justiça social fomenta a produção de mais teias de solidariedade e inclusão. Ao rejeitar a invisibilidade e assumir protagonismo, Zélia alinhava outros tecidos e “guiada pelos fios das teias de Ananse, sigo em frente na elaboração de mais uma versão do protagonismo dos herdeiros da deusa Aranã. A cena, portanto, está aberta, e a narrativa, inacabada” (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 96).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso da escrita de uma tese nem sempre caminha por ruas de ouro. O projeto inicial nem sempre coincide com a escrita final. Vivenciamos o desvio do caminho e mudança de direção. Inicialmente, havia a pretensão da pesquisa sobre escrita de mulheres da Amazônia, porém as pesquisas e participação no grupo de estudo Academia do Peixe Frito me inclinaram para os estudos da negritude, do feminismo negro e da teoria da Interseccionalidade.

Na imersão dos estudos sobre negritude, pude observar um fio condutor que direcionava minha atenção aos estudos do feminismo negro à luz da Teoria da Interseccionalidade, terreno que eu considerava tenebroso por meu desconhecimento. Ainda que eu percebesse a temática persistente na contemporaneidade, não me sentia tão à vontade na discussão sobre feminismo negro e interseccionalidade. Gradativamente, fui me apropriando do conceito, realizando descobertas sobre a invisibilidade de mulheres pretas amazônidas e me descobri como mulher preta.

Nesse reconhecimento da construção da minha identidade, a evidência da ancestralidade negra e indígena foi tomando formas e pude perceber algumas perguntas sem resposta na minha trajetória: a cor, o tipo de cabelo e os traços marcantes de afrodescendente, embora a certidão de nascimento registrasse parda. A cor parda nunca foi compreendida por mim. Parda se aproxima de qual raça? Branca ou negra? Essas foram algumas indagações que me cercavam por anos. A prerrogativa de ser filha de uma mulher negra e pai (desconhecido) supostamente negro não amenizava a dúvida e a angústia de não ser capaz de uma resposta assertiva prevalecia na hora do preenchimento de algum questionário sobre raça. Esse sentimento não deve ser um sentimento de um único indivíduo, com certeza, outros brasileiros devem viver o mesmo drama na definição de sua cor. O aprofundamento nas leituras sobre negritude (BERND, 1984; FANON, 2008; AMADOR DE DEUS, 2020) constituiu um alicerce para o aprendizado e maior compreensão do tema. E esse meu processo de reconhecimento como preta ocorreu gradativamente.

A imersão no passado, a aproximação com a história dos meus antepassados e um olhar atento ao meu redor fizeram-me compreender quão importante foi esse processo, especialmente, próxima à pessoa com quem mais convivi na vida, minha mãe.

A tela da memória foi me apresentando cenas de uma vida penosa, trabalho árduo, sem direitos trabalhistas nem descanso, uma luta constante para sobreviver e levantar o sustento para sua única filha. A condição de moradia sempre precária, a escassez de alimentos estava na rotina, contudo, minha mãe, em sua simplicidade, entendia que o único caminho para se desviar do perigo da marginalização centrava-se na educação. Ainda que faltasse o mínimo para sobreviver, ela não deixava de comprar o material escolar e o uniforme para me levar à escola. O uniforme, ao longo dos anos, tornava-se peça rota e curta, a menina crescia e a saia encurtava. No caminho da escola, eu ouvia os conselhos: “estude para você não trabalhar como eu na casa dos outros” (na casa dos homens brancos) ou estude para não depender de ninguém”.

A história da menina da saia curta é a minha história, que, certamente, não é diferente da história de outras meninas pretas da periferia. Cresci entendendo que a luta pela sobrevivência de mãe solo e negra, que trabalhava doze horas ao dia na função de empregada doméstica e lavadeira, não provocava comoção ou admiração de pessoas próximas. Pelo contrário, havia o julgamento de uma mulher negra engravidar fora do matrimônio. A normatização dessa condição da mulher preta pela sociedade parece natural, que, segundo Gonzalez (2020, p. 44) trata-se de um:

processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: ‘domésticas’ ou ‘mulatas’. O termo ‘doméstica’ abrange uma série de atividades que marcam seu lugar ‘natural’: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar, etc. Já 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 burgueses nacionais.

Esse processo de exclusão da mulher negra ocorre em maior proporção no primeiro caso, a saber, a desvalorização do trabalho doméstico recai na tentativa de silenciar vidas que executam trabalhos tão importantes quanto os que demandam esforços intelectuais. Não obstante, observamos também nessa esteira do silenciamento a produção intelectual de escritoras negras. Tomamos como exemplo duas escritoras negras, sobre as quais pouco ou quase nada se sabe. São elas Maria Firmina dos Reis (1822-1917) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977). Percebemos ainda que o racismo cultural se concentra nos livros didáticos e no cânone literário, que limitam o conhecimento da história da África e dos negros africanos escravizados.

No que concerne ao segundo papel outorgado à mulher negra, cabe a ela o lugar de produto de exportação em que seu corpo se torna produto de consumo pelos estrangeiros e empresários. Gonzalez (2020) considera que o termo mulata assume um valor semântico adicional, não se trata tão somente da filha mestiça e resultante da união do negro/a e branco/a, e sim da mais recente invenção da sociedade hegemônica. O intento é, segundo a autora, torná-las um “produto de exportação”, cujo propósito reside na exposição do corpo negro para a prática da lascívia:

Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira. Que se pense no processo de apropriação das escolas de samba por parte da indústria turística, por exemplo, e no quanto isso, além do lucro, se traduz em imagem internacional favorável para a ‘democracia racial brasileira’.

(GONZALEZ, 2020, p. 44)

A tentativa de legitimar o conceito da democracia racial²³ reside no processo de sexualização do corpo negro. Não somente esses aspectos contribuíram para uma suposta harmonia racial com a manifestação cultural do carnaval, mas também a ideia da mãe preta ou mãe de leite como uma pessoa que “faz parte da família”. A temática da subalternidade tratada na narrativa fílmica “Que horas ela volta?” (2015), direção de Anna Muylaert, apresenta a empregada doméstica Val, que internaliza a ideia de “pessoa da família”, mas que recebe tratamento diferenciado, não ocupando os mesmos espaços da casa ou desfrutando do conforto que goza o patrão ou patroa.

Essa condição da mulher negra de ser tratada como “pessoa da família” remonta ao período de escravidão com as mucamas e mães de leite. Essas figuras da diáspora elaboraram estratégias de sobrevivência. Amador de Deus (2020, p.49), ao comentar o processo diaspórico vivido pelos negros e negras escravizados, reúne informações que nos permitem o entendimento que:

[...] mulheres que, apesar de todos os entraves que lhes foram impostos, mantiveram força e inteligência suficientes para conhecer, compreender e se adaptar às terras que lhes eram estranhas. E, para tanto, não contaram com outros recursos, senão seus corpos, suas mãos, suas habilidades com o que foram capazes de criar e improvisar. Entretanto esses homens e mulheres contaram, sobretudo, com suas memórias vivas procedentes da África.

²³ Ver “Casa Grande e Senzala”, FREYRE, Gilberto.

As estratégias de sobrevivência foram muito bem elaboradas pelas mucamas que contribuíram na formação intelectual e psicológica dos infantes brancos, segundo Gonzalez (2020, p. 53-4) a atuação como:

[...] mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo).

As ‘contações’ de histórias proferidas por essas mulheres, Pierre Nora (1993), conceituou como “lugares de memória” para o fim de sedimentar memórias e guardar lembranças. A vista disso, não somente as ‘contações’ de histórias são consideradas espaços de memórias, mas também a literatura ocupa importante lugar no que diz respeito à memória silenciada do negro escravizado. Memória propositalmente silenciada pela historiografia oficial brasileira. A partir das evidências de silenciamento da voz negra feminina, surge, como estratégia de resistência, a literatura negra feminina. Elódia Xavier (1991, p.12) entende que “a Literatura de autoria feminina é uma resistência a ordem pela qual a escrita literária ficou restrita aos homens, excluindo as mulheres do cânone tradicional”.

A estrutura excludente não atinge somente mulheres brancas, mas, principalmente, mulheres afro-brasileiras que “o poder hegemônico usa para tentar reproduzir toda uma história de marginalização dos negros brasileiros, pobres e do gênero feminino” (SOARES et al, 2018, p.108). Tal estrutura excludente tem origem no patriarcado tão tenazmente criticado por Adriana Piscitelli (2002), que atribui ao pensamento feminista a responsabilidade de reivindicar igualdade dos direitos humanos e, concomitantemente, questionar as origens dessas desigualdades.

A autora considera que as instituições sociais contribuíram para o fortalecimento do patriarcalismo, subtraindo da história cultural, da política e da literatura, a presença feminina. E, conseqüentemente, “tiveram conseqüências na produção científica” (PISCITELLI, 2002, p. 6). Ademais, a autora comenta se a atenção dada às produções intelectuais e artísticas de autoria feminina não fossem silenciadas, certamente, o percurso dessas mulheres não assumiria o caráter de invisibilidade.

Se a escrita e a produção artísticas da mulher sofreram silenciamento no percurso da existência humana, não é diferente no que diz respeito às mulheres

negras amazônidas. Desde as lendárias Icamíabas e as negras escravizadas, as quais já assumiam protagonismo na busca por sobrevivência, havia no cenário nacional a tentativa de silenciamento de mulheres que participaram ativamente no movimento da Cabanagem. Não somente as mulheres negras, mas também as indígenas, as caboclas, as ribeirinhas e as marajoaras. Nesse contexto, o silenciamento provocado pelo poder do patriarcado e do colonialismo, os quais marcaram um projeto de invisibilidade de mulheres afro-amazônidas, fez-se imperativo a compreensão da interseccionalidade para esclarecer os eixos de opressão que circundam as mulheres negras amazônidas.

No percurso de Zélia Amador de Deus, se evidenciaram as vicissitudes enfrentadas pelas mulheres negras no Brasil. O racismo não a intimidou, assunto tratado no curta metragem “Amador, Zélia” (2021):

Eu tive que me construir e me reconstruir. Em dor, na minha ancestralidade, no amor, em Deus, em Deusas, no zelo e na luta. Sobretudo na luta. Tive que aprender a ser eu. E outras. E a me reconhecer na minha pele. Na minha cor. Precisei ter nome. O meu nome.

A luta antirracista, retratada no curta metragem, ocupa lugar de denúncia social. O racismo vivido na infância, quando se descobriu negra, provocou na menina Zélia a necessidade de construção e reconstrução. O construir e reconstruir denota o erguer a voz, tema tratado por bell hooks (2019). O erguer a voz traz a compreensão de não se calar diante às injustiças sociais, às opressões e ao racismo, que provoca dor de carregar no corpo negro a ancestralidade. O racismo que a atriz da diáspora discute:

[...] faz uso dos estereótipos que atribuem superioridade a um grupo e, por consequência, inferioridade ao ‘outro’. Por sua vez, os estereótipos constituem alicerces para a construção do preconceito racial, base da discriminação racial. O racismo contribui para que aquilo que é apresentado como distinção precisa entre as pessoas classificadas se transforme em uma série de características positivas ou negativas que dependem da ‘raça’. Com efeito, além de operar desigualdades sociais, o racismo cumpre funções mais amplas de dominação como ideologia de hegemonia ocidental que transmite e reproduz o processo de desumanização dos povos dominados.

(AMADOR DE DEUS, 2020, p.36)

Ao discutir racismo, Almeida (2021) apresenta três concepções: o racismo individualista, o institucional e o estrutural. O individualista se caracteriza por ser tratado como anormalidade ou patologia. Enquanto o institucional confere, sutilmente, benefícios ou desvantagens ao indivíduo baseando-se na raça. E, por último, o estrutural vinculado às estruturas sociais. Almeida (2021, p. 48) adverte que:

Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como 'normais' em toda a sociedade. É o que geralmente acontece nos governos, empresas e escolas em que não há espaços ou mecanismos institucionais para tratar de conflitos raciais e sexuais. Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre as quais o racismo, na forma de violência explícita ou de micro-agressões- piadas, silenciamento, isolamento etc.

Tratar o combate ao racismo como tema necessário nas instituições públicas e privadas significa abominar um modo sistemático de discriminação, “que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos” (ALMEIDA, 2021, p. 32). Nesse sentido, Almeida (2021) e Amador de Deus (2020) convergem nos mesmos pensamentos, que as políticas de ação afirmativa contribuem no combate ao racismo e reduzem a discriminação racial. Tais políticas beneficiam não somente negros, mas quilombolas e indígenas. A herdeira de Ananse e outros herdeiros, participantes do movimento negro, ocuparam-se na tessitura de teias nos espaços acadêmicos e artísticos, que possibilitaram o ingresso de homens e mulheres negras em lugares destinados, majoritariamente, a pessoas brancas.

A menina marajoara tinha o sonho de consertar o mundo ao entender que o racismo não estabelece fronteiras, “quem vem do Marajó não escapa. Se for negro, saberá desde cedo. Os espaços são separados. A casa grande é a casa dos brancos. O rancho, a casa dos negros” (AMADOR DE DEUS, 2008, p. 15-16). O momento onírico prevalece por conta da sua insistência na luta e no enfrentamento das injustiças sociais, por acreditar que a educação liberta dos grilhões da opressão e por entender que o invisível pode tornar-se visível no conserto do mundo.

A luta antirracista encaminhou Zélia à compreensão de que a interseccionalidade torna-se ferramenta indispensável para que haja emancipação política e social aos excluídos e subalternizados. A ativista compreende que “Para a mulher é tudo difícil. A mulher negra, então, tem ainda o fardo maior de discriminação. Ela é atravessada pela questão da raça, pelo fato de ser negra, do gênero por ser mulher, e ainda por estar condenada à pobreza” (REZENDE; SOTER; SAUMA; CARNEIRO, 2018, n. p.).

Dona Onete atravessa o rio dessas encruzilhadas de transgressões. O corpo octagonal, disposto a romper as barreiras da invisibilidade, surpreende ao reivindicar seu lugar de rainha e mulher amazônida:

Ela fratura a história e caminha no limiar dos pensamentos e dos discursos que a constituíram, nem somente rainha, nem apenas índia, nem apenas cantora e artista. Ela, portanto, desordena o dispositivo colonial, revelando as nuances escondidas por trás das sínteses, remexendo as naturalizações.

(BARBOSA; NEVES, p. 54)

Quais semelhanças aproximam Zélia Amador de Deus e Dona Onete? Amazônidas marajoaras, educadoras, mulheres pretas que atravessaram as barreiras da invisibilidade circundante no corpo negro. Icamíabas que registraram fissuras ao combater o racismo e o poder hegemônico. Desse modo, assinaram no livro de sua trajetória a força e a resistência, tornando-se símbolo de poder por meio da educação como prática da liberdade e, conseqüentemente, assumem representatividade na vida das meninas pretas, as Benitas, as Antônias, as Marcelinas, inclusive na vida da menina da saia curta, sendo protagonista da minha própria história, curvo-me aos saberes das africanidades e das amazônidas.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO-MARIN, R. **Debates e discursos em torno do Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Marajó**. In: ACEVEDO-MARIN, R. E.; TELES, E.; CARDOSO, M. do S. C.; SANTOS, D. B. dos. (Org.). Povos Tradicionais no Arquipélago de Marajó e políticas de ordenamento territorial ambiental. Rio de Janeiro: Casa 8. 2015. pp. 23-38.
- ACUNÃ, Cristóbal de. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas**. São Paulo: Nacional, 1941.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** São Paulo, Editora Letramento, 2018.
- ALMEIDA, Ceila Sales de. **Feminismo negro: luta por reconhecimento da mulher negra no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.
- ALMEIDA, Heraldo. **Samaúma: a rainha da floresta**. Diário, 2019. Disponível em: <https://www.diariodoamapa.com.br/blogs/heraldo-almeida/samauma-a-rainha-da-floresta-13/>. Acesso: 11/06/2022.
- ALMEIDA, Luiz Sávio; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson. **Índios do nordeste: temas e problemas**. Biblioteca digital Curt Nimuendajú. Coleção Nicolai (1999). (www.etnolinguística.org). Acesso: 29 set. 2021. p. 302-303.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural** (Feminismos plurais/ coordenação Djamila Ribeiro). São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é o feminismo**. Brasília: Abril cultural brasileira, 1982.
- ANDRADE, Manoel Correia de. **A Guerra dos Cabanos**: Recife: UFPE, 2005.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **OS HERDEIROS DE ANANSE**; movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. 2008. 295 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais- Área de concentração: Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Coleção cultura negra e identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **A Amazônia como centralidade: mulheres afroamazônidas na política**. (Projeto Recados sobre nós). “Nós, mulheres da periferia”. Entrevista concedida à Jessica Moreira. Disponível em: 'A Amazônia como centralidade': mulheres afroamazônidas na política (nosmulheresdaperiferia.com.br). Acesso: 21.07.2023.
- AMADOR, Zélia. Produção executiva de Aline Paes. Curta-metragem. Belém: **Floresta urbana, 2021** (20 min.).

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. Coleção Literatura brasileira: identidades em movimento. Org. Miguel Sanches Neto e Silvana Oliveira. Chapecó: Editora UFFS, 2019.

ANDRADE, Mário. **Ensaio sobre música brasileira**. São Paulo: Editores: Chiarato & Cia, 1928.

ANDRADE, Mário. **O turista aprendiz**. (edição de texto apurada, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo, Leandro Raniero Fernandes, colaborador) Brasília, DF: Iphan, 2015.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO PARÁ. **Alepa aprova Obra Musical de Dona Onete como Patrimônio Cultural do Pará**. Disponível em: <https://alepa.pa.gov.br/noticia/9520/>, acesso: 07.09.2023

ASSIS, Dayane N. Conceição de. **Interseccionalidades**. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Superintendência de Educação à Distância, Salvador: UFBA, 2019.

AZARANSKY, Sarah. **The dream is freedom**: Pauli Murray and American democratic faith. New York: Oxford University Press, 2011.

BAIRROS, Luíza. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: LOVELL, P. (org.). **Desigualdade racial no Brasil contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991.

BARBOSA, Yorrana; NEVES, Ivânia. **Dona Onete e sua interseccionalidade: a fissura no discurso colonial na contemporaneidade**. Revista Humanidades e Inovação, v.8, nº 58, pp. 40-56, 2021.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo** (tradução: Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro). São Paulo: Edições 70, 2016.

BASTOS, Abguar. **Terra de Icamiba**, Rio de Janeiro: Andessen Editores, 1934.

BATES, Henry Walter. **O naturalista no Rio Amazonas**. Tradução e notas do prof. Cândido de Mello Leitão. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944.

BANDEIRA, Maria Ceci Leal. **A atriz da diáspora: um estudo sobre a poética-política de Zélia Amador de Deus**. 122f. Mestrado em Artes. Instituto de Ciências das Artes. Universidade Federal do Pará, Belém – Pará, 2020.

BECKER, Bertha. **Amazônia. Geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Geramond, 2004.

BERNARDINO, Jessyca Lorena Alves. **Luz, câmera, limpando: interseccionalidades e representações sociais em domésticas, O Filme (2001) e Doméstica (2012)**. 2016.145 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

BERND, Zilá. **A questão da negritude**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

BUENO, Magali Franco. **O imaginário brasileiro sobre a Amazônia: uma leitura por meio dos discursos dos viajantes, do Estado, dos livros didáticos e da mídia impressa**. 2022. 187 f. Dissertação. (Mestrado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

BUFFON, Del Hombre. **Escritos Antropológicos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

CARDOSO, Berenice. **Thana Nkaringana: In contos juvenis da diáspora** / [et al.]. São Paulo: Hucitec, 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Mulher negra**. São Paulo; Instituto da mulher Negra Geledés. 1993.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: Ashoka. Empreendedores Sociais; Takano Cidadania (orgs). Racismos contemporâneos. (coleção valores e atitudes, série Valores, n.1). Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de educação da USP. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

CARVAJAL, Gaspar de. **Descobrimento do rio Orellana**. São Paulo: Nacional, 1941.

CARVAJAL, Fray G. de. **Relación del Descubrimiento del Río de las Amazonas**. Edición y notas de Nieves Pinillos Iglesias, realizada para Babelia, Madrid, 2011.

CASTRO, Fábio Fonseca. **Entre o mito e a fronteira: estudo sobre a figuração da Amazônia na produção artística contemporânea de Belém**. Labor Editorial, Belém, 2011.

CHESKYS, Debora. **Mulheres Invisíveis Uma análise da influência dos estereótipos de gênero na vida de mulheres encarceradas** 03/04/2014 134 f. Mestrado em Direito Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro Biblioteca Depositária: Central da PUC-Rio

COLLING, Tais. **A Trajetória De Mulheres Negras No Contexto De Trabalho: Um Olhar A Partir Da Teoria Interseccional** 30/05/2019 104 f. Mestrado em Administração Instituição de Ensino: Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre Biblioteca Depositária: <http://www.lume.ufrgs.br/>

COLLINS, Patrícia Hill. **Comentário sobre o artigo de Hekman “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Onde está o poder?** Signs, v.22, n.22, p.375-381, (tradução de Juliana Borges), 1997.

COLLINS, Patrícia Hill. **La política del pensamiento feminista negro.** In: NAVARRO, Marysa. STIMPSON, Catharine (orgs.) ¿Qué son los estudios de mujeres? Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p.352, 1998.

COLLINS, Patrícia Hill. **Aprendendo com a outsider Within: a significação sociológica do pensamento feminista negro.** Sociedade e Estado. V. 31, n.1, p.99-127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso: 25/02/2022.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Silma. **Interseccionalidade.** (tradução: Rane Souza, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica.** (tradução: Bruna Barros; Jess Oliveira. 1.edição. São Paulo: Boitempo, 2022.

CONCEICAO, Raquel Suely Cardoso da. **O Pensamento Feminista Negro: Contribuições de Patricia Hill Collins'** 17/09/2018. 93 F. Mestrado em Ciências Sociais Instituição de Ensino: Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos. 2018.

CONCEIÇÃO, F. W. B. da. **Feminismo negro e interseccionalidade na canção “Mulher do fim do mundo”.** (interpretada por Elza Soares). *Revista Criação & Crítica*, 31, pp. 51-64. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.i31p51-64>. Acesso em: 08.06.2023.

COSTA, Heloísa Lara Campos da. **As mulheres e o poder na Amazônia.** EDUA, Manaus, 2005.

COSTA MOROSINI, Marília. **Estado de conhecimento e questões do campo científico.** Educação. Revista do Centro de Educação, vol. 40, número 1, jan-abril, 2015, pp.101-116. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, RS, Brasil.

COSTA, Vânia Maria Torres. **‘À sombra da floresta’: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo.** Rio de Janeiro, 2011, 295f. Tese (Doutorado em Comunicação). Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro 2011.

CRENSHAW, Kimberlé. **A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero.** Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004.

CRENSHAW, Kimberle. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo a gênero.** Estudos feministas. Ano 10, vol. 1, 2002. Disponível : SciELO - Brasil - Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero Documento

para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Acesso: 14/02/2022.

CRULS, Gastão. **A Amazônia misteriosa**. São Paulo: Edição Saraiva, 1957 (Coleção Saraiva; 115).

CRUZ, Patrícia Cezar da. **A infância nos contos chuvas e trovoadas, sounds e Marcel de Maria Lúcia Medeiros**. Nova revista Amazônica. Volume VI. Número 3. Set/2018.

CUNHA, Euclides da. **Prefácio do livro Inferno Verde de Alberto Rangel**. Parcerias Estratégicas, n.12, p.329-330, set. 2001. Disponível em: [http://ftp.mct.gov.br/CEE/revista/Parcerias 12/19Euclides.pdf](http://ftp.mct.gov.br/CEE/revista/Parcerias%2012/19Euclides.pdf). Acesso em: 14/11/2022.

CUNHA, Euclides. **À margem da história**. São Paulo: Cultrix/INL/MEC, 1975.

CUNHA, Euclides. **Um Paraíso Perdido: Ensaios, Estudos e Pronunciamento sobre a Amazônia**. Organização, Introdução e notas de Leandro Tocantins. (ed. Comemorativa do 80 ano da expedição de Euclides da Cunha ao alto Purus) Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

CRISPIM, Diêgo Lima; RODRIGUES, Rodrigo S. S; VIEIRA, Artur Sales de Abreu; SILVEIRA, Rafaela Nazareth Pinheiro de Oliveira; FERNANDES, Lindemberg. **Espacialização da cobertura do serviço de saneamento básico e do índice de desenvolvimento humano dos municípios do Marajó, Pará**. Revista Verde - ISSN 1981-8203 - (Pombal - PB) v. 11, n.4, p.112-122, out-dez, 2016.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2009.

DIAS, Gonçalves. **Canção do Exílio**. Disponível: <https://culturagenial.com/canção-do-exílio-gonçalves-dias>. Acesso: 12.11.2022.

DIAS, Robert Madeiro. **A Amazônia de Waldemar Henrique e a questão da identidade**. Revista Galo, ano 1, nº 2. Parnamirim, jul/dez, 2020.

DIAS, Robert Madeiro. **A Amazônia de Waldemar Henrique e de Mário Andrade no Modernismo Brasileiro (1927-1945)**. Contraponto. Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Teresina, v.9, n.2, jun/dez. 2020.

DUARTE, Heloísa Helena da Silva. **A construção social da “Saúde reprodutiva” no Brasil. Um olhar na perspectiva da interseccionalidade de gênero e raça**. 01/08/2012. 73 f. Mestrado em Saúde Coletiva. Instituição de Ensino: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2012.

EUCLIDES, Maria Simone. **Mulheres Negras, Doutoradas, Teóricas e Professoras Universitárias: Desafios e Conquistas'** 22/09/2017 254 F. Doutorado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008.

FERREIRA, Eliana Ramos. **As mulheres na Cabanagem: presença feminina no Pará insurreto**. ANPUH- XXII Simpósio Nacional de História- João Pessoa, 2003.

FERREIRA, Eliana Ramos. **Guerra sem fim: mulheres na trilha do direito à terra e ao destino dos filhos (Pará- 1835-1860)**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduados em História. Tese de Doutorado em História Social, 285f. São Paulo, 2010.

FIGUEREDO, Aldrin Moura de. **Eternos modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929**. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2011. 315 f. Tese de Doutorado em História. IFH/Unicamp, Campinas, São Paulo, 2008.

FONSECA, J.J.S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

Filme: **Que horas ela volta?** Direção: Anna Muylaert. Direção: Anna Muylaert, Pandora Filmes, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qFHhD_0u4ak. Acesso em: 30.05.2023.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 52ª edição comemorativa. São Paulo: Global, 2013 (p.367).

FREITAS, Décio. **Os guerrilheiros do Imperador**. Rio de Janeiro: Biblioteca de História, 1978.

GODOY, Arlinda Schmidt. **Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades**. Revista de administração de Empresas. Fundação Getúlio Vargas, Escola de administração de empresas de São Paulo, v. 35, n.2, p57-63, 1995.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 3ª edição. Manaus: Editora Valer, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização: Flavia Rios, Márcia Lima. 1ª edição- Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIDO, Angelo. **O reino das mulheres sem lei: ensaios de mitologia amazônica**. Livraria do Globo, Porto Alegre, 1937.

GUIMARÃES, Leandro Belinaso. **Um olhar nacional sobre a Amazônia: aprendendo a floresta em textos de Euclides da Cunha**. 2006. 265 f. (Tese de doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

GUIMARÃES, Sandra Suely M. L. **Zélia Amador de Deus e as teias de Ananse na Amazônia**. Dossiê Gênero na Amazônia, Belém, n.20, jul./dez., 2021.

GÜNTHER, Hartmut. **Pesquisa qualitativa versus pesquisa quantitativa; esta é a questão?** Psicologia: Teoria e pesquisa, v.22, n.2 p. 201-209, maio/ago.2006.

HOMMA, A.K.O. **O dilema da Amazônia**. Caderno da Oficina Social, n.11, 2022, p.19-32.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiúva Maringolo. SP: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo Mundo: políticas arrebatadoras**; tradução Bhuvi Libanio.13. ed. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 2020.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo africana, recuperando a nós mesmas**. Tradução de Wanessa A. S. P. Yano. 1ª edição. São Paulo: Editora Ananse, 2020.

HURLEY, Henrique Jorge. **Traços cabanos**. Belém: off.gráficos do Instituto Lauro Sodré, 1936.

ITAÚ CULTURAL (memória e pesquisa). **Ocupação dona Onete**. Organizado por Itaú Cultural; ilustrado por Flavia Ocaranza; Gustavo Inafuku/Girafa Não Fala. São Paulo: Itaú Cultural, 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KYRILLOS, Gabriela De Moraes. **Os direitos humanos das mulheres no Brasil a partir de uma análise interseccional de gênero e raça sobre a eficácia da convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (Cedam)**' 26/02/2018 289 F.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Gladiadores de escassa musculatura: sociabilidade, literatura e responsabilidade intelectual na Amazônia**. Belém, Instituto de Artes do Pará, 2014.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução: Luiza Sllera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIMA, Deborah de Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico**. Disponível: <https://repositorio.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>. 2011. Acesso: 10/09/2022.

LIMA, Leticia Maria Rego Teixeira. **(In)Justiça Climática e Mulheres: Um Olhar Interseccional**' 29/05/2020 153 f. Mestrado em Direito Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro Biblioteca Depositária: Central da PUC-Rio

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada.: Rebelião dos pobres nas matas do tombo real**. Maceió: Edufal, 2005.

LIRA, Albania Celi Moraes de Brito. **Insubmissas lágrimas de mulheres: narrativas de resistência e enfrentamento em Conceição Evaristo**' 18/06/2020 99 F. Mestrado em Letras. Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional. 2020.

LOPEZ, Telê Ancona. A bordo do diário'. In: ANDRADE, Mário de. **O Turista Aprendiz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 5ª ed.-Manaus: Editora Valer, 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **O Remo mágico**. Editora Sagrada Família. Belém do Pará, 1975.

LOUREIRO, Violeta R. **Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re) construir**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2002.

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia, colônia do Brasil**. Manaus: Editora Valer, 22ª edição, 2022.

MEDEIROS, Caroline Gatti Sobreiro De. **Onde as filhas choram e ninguém vê: as implicações do encarceramento feminino nas maternidades sob o olhar da interseccionalidade**.' 18/12/2020 125 f. Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Paraná, 2020.

MEDEIROS, Maria Lúcia. **Espelho meu. In: Zeus ou a menina e os óculos**. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1988.

MENEGON, Carolina. **A colonialidade e o pensamento feminista latino-americano: desafios e perspectivas dos feminismos nas nações "Periféricas"**.' 12/08/2016 94 F. Mestrado em Direitos Humanos. Univ. Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, 2016.

MIGNOLO, W.D. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTEIRO, Alexandre dos Santos. **Mulheres Negras em Jacutinga: Sobre Interseccionalidade e Empoderamento**' 24/09/2014 78 f. Mestrado em Relações Étnico-Raciais Instituição de Ensino: Centro Federal De Educação Tecn. Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2014.

MONTEIRO, Danilo Cezar Da Silva. **Enquadramento midiático e Interseccionalidade: O caso Marielle Franco nos sites Folha de S. Paulo, O Antagonista e Pragmatismo Político**. 2021.167 f. (Mestrado em Comunicação e Culturas Midiáticas). Universidade Federal Da Paraíba (João Pessoa), João Pessoa UFPB, 2021.

MONTIEL, Carolina Pereira. **Saúde e direitos reprodutivos em São Leopoldo: uma abordagem interseccional de gênero e raça**' 21/08/2017 91 f. Mestrado em Saúde Coletiva Instituição de Ensino: Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2017.

MORAES, Eduardo Jardim de. **Modernismo revisitado**. Estudos históricos. Rio de Janeiro, vol. 1, n.2, 1988, pp. 220-238.

MORAES, Eneida de. **Aruanda**. Belém: SECULT; FCPTN, (Lendo o Pará; 2) p.306, 1989.

MORAES, Eneida de. **Depoimento [1967]**. Entrevistadores: Dalcídio Jurandir e Márcio tatti. João Carlos Pereira (Org.). Belém: Unama, 2006.

MORAES, Eneida de. **Terra verde**: versos amazônicos. (organizadores Josebel Akel Fares, Paulo Jorge Martins Nunes_ Belém- PA: Paka-Tatu, 2020.

MORAES, Eunice Lea de. **Educação libertadora e feminismo negro: uma teia conceitual de resistência à interseccionalidade das opressões de gênero, de raça e de classe**' 10/12/2020. Doutorado em EDUCAÇÃO Instituição de Ensino: Universidade Federal Do Pará, Belém Biblioteca Depositária: Central.

MORAES, Mirna Lúcia Araújo de. **Entre uma narrativa e outra...A menina fiada em movimentos de identidade: Uma (re) visão sobre gênero feminino**. Dissertação de Mestrado (Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura). Universidade da Amazônia, Belém-Pará, 2013.

MOREIRA, Jéssica. **A Amazônia como centralidade: mulheres afroamazônidas na política**. Projeto Recados sobre nós

MOREIRA, N. R. **Memória social e discurso regionalista na canção "Belém-Pará- Brasil"**. Música Popular em Revista, Campinas-SP, v.6, n.2, p.95-116, 2019. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/muspop/article/view/13163>. Acesso: 19/07/2022.

Mosaico de Ravena. Belém, Pará, Brasil. Vagalume.com.br. Disponível: <https://www.vagalume.com.br/mosaico-de-ravena/belem-para-brasil.html>. Acesso: 14/11/2022.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

MULLER, T.M.P. **As pesquisas sobre o “estado de conhecimento” em relações étnico-raciais**. Revista do Instituto de estudos brasileiros, n.62, pp.164-183,2015.

MUNANGA, K. **Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas**. In. SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs.). Educação e ações afirmativas- entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP, 2003.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1999.

NAVEGANTES, Aline de Souza. **O CEDENPA e a luta pela implantação das políticas de cotas étnico-raciais na Universidade Federal do Pará (UFPA)**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Acesso: 09.02.2023.

NORA, Pierre. **Entre memória e história; a problemática dos lugares**; Revista Projeto História. São Paulo, vol. 10, p. 7-28, 1993.

NUNES, Paulo, Costa, Alda Cristina; COSTA, Vânia Maria Torres. **Narra'amazônia: modos de ser e estar no mundo**. Belém: Folheando, 2022. E-book (548 p.). Disponível em <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/1045>. Acesso em 21.07.2023.

O LIBERAL. **Histórico! Em Belém, Elza Soares encontra com Dona Onete e Zélia Amador de Deus** | Cultura | O Liberal. Disponível em: <https://www.oliberal.com>. Acesso: 08.06.2023.

OLIVEIRA, Marcos Aragao Couto de. **Lesões extrapatrimoniais na reforma trabalhista: uma análise interseccional** 16/04/2019 117 f. Mestrado em Direito: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019.

ONETE, Dona. **Meus amigos botos: contos de Dona Onete** [história escrita e adaptada por Josivana Rodrigues]; ilustração Mandy Barros. - Belém: Secult/ PA, 2022.

ONETE, Dona. **A festa no Ver-o-Peso: contos de Dona Onete** [história escrita e adaptada por Josivana Rodrigues]; ilustração Volney Nazareno. – Belém: Secult/PA, 2022.

ONETE, Dona. **Dona Japiim e dona iraúna. Onete** [história escrita e adaptada por Josivana Rodrigues]; ilustração Ricardo Ono. – Belém: Secult/PA, 2022.

ONETE, Dona: **Os sonhos não têm idade, são para viver**. (Entrevista concedida à Denise Meira do Amaral em 10.04.2023). Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/tpm/dona-onete-os-sonhos-nao-tem-idade>. Acesso:09.06.2023.

ONETE, Dona. **Antes de cantar o Pará, dona Onete foi por 25 anos professora.** Revista educação. Entrevista concedida à Laura Rachid. Disponível em: <https://revistaeducacao.com.br/2023/04/24/dona-onete-professora/> Acesso: 07.09.2023.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e Identidade Nacional.** 5. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ORLANDI, Eni. Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos.** Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

PAULA, Dandara Oliveira de. **Direitos humanos e interseccionalidade: uma análise sobre a política de gêneros da Onu Mulheres Brasil'** 16/12/2019 89 f. Mestrado em Relações Étnico-Raciais. Centro Federal de Educação Tecn. Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, RJ, 2019.

PEREIRA, João Carlos (organizador). In: **Eneida.** Série Depoimento. Belém: Universidade da Amazônia, 2006. Disponível: <https://revistacalian.net/eu-nao-precisava-contar-mais-a-minha-vida>. Acesso: 12/11/2022.

PISCITTELLI, Adriana. **Re-criando a (categoria) mulher?** In ALGRANTI, L. M. (org.) *A prática feminista e o conceito de gênero*. Textos didáticos, nº 48. Campinas: IFCH/ UNICAMP. 2002. p. 7-42

PISCITTELLI, Adriana. **Gênero: a história de um conceito.** In: ALMEIDA, Heloisa Buarque; SZWAKO, José Eduardo. *Diferenças, igualdade*. São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2009, pp. 116-148.

PRADO JR, Caio. **História econômica do Brasil.** São Paulo, Ed. Brasiliense. 1955, p.71.

QUE horas ela volta? Direção: Anna Muylaert. Produção Globo filmes. Rio de Janeiro: Pandora filmes, 2015. (1h 52m)

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira.** Rio de Janeiro, casa do Estudante do Brasil, 1943.

RANGEL, Alberto. **Inverno verde.** Manaus, Editora Valer, 2000. (p.280-281).

RAYOL, Domingos Antônio. **Barão de Guajará – Motins políticos; ou história dos principais acontecimentos políticos da província do Pará desde no ano de 1821 até 1835.** Rio de Janeiro. Imperial Instituto Artístico. 1865/1890. 5v. (nova edição) Belém, Universidade Federal do Pará, 1970.

REDINZ, Marco Antonio. **Trabalhadora doméstica: patriarcalismo, interseccionalidades de gênero e raça e situação no mercado de trabalho no Brasil** 07/04/2014 125 f. (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014.

REIS, Marcos Valério Lima. **Abguar Bastos e a renovação Modernista na Amazônia: manifestos e romances**, 2020.353 f. (Tese de doutorado em Comunicação, Linguagens e Cultura). Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura. Universidade da Amazônia, Belém- Pará, 2020.

REIS, Vivi. **A Amazônia como centralidade: mulheres afroamazônidas na política**. (Projeto Recados sobre nós). "Nós, mulheres da periferia". Entrevista concedida à Jessica Moreira. Disponível em: [http:// A Amazônia como centralidade': mulheres afroamazônidas na política \(nosmulheresdaperiferia.com.br\)](http://A%20Amaz%C3%B4nia%20como%20centralidade%3A%20mulheres%20afroamaz%C3%B4nidas%20na%20pol%C3%ADtica%20(nosmulheresdaperiferia.com.br)). Acesso: 21.07.2023.

REZENDE, Thais; SOTER, Gil; SAUMA, Jorge; CARNEIRO, Taymã. **Zélia Amador traz o olhar ativista sobre as discriminações enfrentadas pela mulher negra**. G1 PARÁ, Belém, 2018. Disponível em: [http:// Zélia Amador traz o olhar ativista sobre as discriminações enfrentadas pela mulher negra | Pará | G1 \(globo.com\)](http://Z%C3%A9lia%20Amador%20traz%20o%20olhar%20ativista%20sobre%20as%20discrimina%C3%A7%C3%B5es%20enfrentadas%20pela%20mulher%20negra%20|%20Par%C3%A1%20|%20G1%20(globo.com)). Acesso em:24.05.2023.

RIBEIRO, Djamila. **A perspectiva do feminismo negro sobre violências históricas e simbólicas**. Disponível em: A perspectiva do feminismo negro sobre violências históricas e simbólicas – Blog da Boitempo <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/a-perspectiva-do-feminismo-negro-sobre-violencias-historicas-e-simbolicas/>>. Acesso: 06.05.2023.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** -1ª ed. -São Paulo: Companhia da Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Feminismos Plurais/coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

RIBEIRO, Flávia. **A Amazônia como centralidade: mulheres afroamazônidas na política**. (Projeto Recados sobre nós). "Nós, mulheres da periferia". Entrevista concedida à Jessica Moreira. Disponível em: 'A Amazônia como centralidade': mulheres afroamazônidas na política (nosmulheresdaperiferia.com.br). Acesso: 21.07.2023.

ROSA, Camila Simões. **A Interseccionalidade e Suas Contribuições Para A Compreensão Do Encarceramento De Mulheres Negras**. 2018.181 f. (Doutorado em Educação): Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2018.

ROSÁRIO, Livia Verena Cunha do. **Interseccionalidade e fronteira: mulheres negras migrantes na Amazônia franco-amapaense**. 22/02/2019 156 f. Mestrado profissional em ESTUDOS DE FRONTEIRA. Universidade Federal do Amapá, Macapá, AP, 2019.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos**. 2 ed. Belém (PA): Paka-Tatu, 2015.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. de publicações. Universidade Federal do Pará, 1971.

SANTOS, Ana Cristina Conceição. **Mulheres negras, negras mulheres: ativismo na capital baiana: 1980-1991**' 30/11/2015 184 f. Doutorado em Educação: Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Doris Dias dos. **Vozes de mulheres negras: da clandestinidade à contestação translocal**' 25/10/2018 148 f. Mestrado em Relações Internacionais: Universidade Federal da Bahia, Bahia- Salvador, 2018.

SANTOS, Edimara Ferreira. **Aruanda e Banho de cheiro: o percurso autobiográfico da escritora paraense Eneida**. (Tese de doutorado em Estudos de literatura). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras, 2018.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Helio. **Discriminação racial no Brasil**. In: SEMINÁRIOS REGIONAIS PREPARATÓRIOS PARA A CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFobia E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 2001, Brasília. *Anais...* Brasília: Ministério da Justiça; Secretaria de Estado de Direitos Humanos, 2001. p. 81-102.

SCIORTINO, Corinne. **Trajetórias atravessadas: uma análise interseccional para a proteção das meninas adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas**. 2020. 125 f. Mestrado em Direito: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, Ana Cecilia Ramos Ferreira da. **Gênero, geração e raça: uma análise interseccional das trajetórias de militância de mulheres negras jovens feministas**. 2018. 176 f. (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

SILVA, Jose Romário Oliveira da. **O teatro do oprimido em cena na construção identitária de alunos do ensino médio sob a perspectiva interseccional: sexualidade, gênero e raça**. 2020. 192 f. Mestrado Interdisciplinar em História e Letras: Universidade Estadual do Ceará, Quixadá- CE, 2020.

SILVA, Juliana Marcia Santos. **Mães negras na Pós-Graduação: uma abordagem interseccional**. 2020. 130 f. Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

SILVA, Roberta Ribeiro da. **Mulheres negras, produção e interseccionalidade**' 2019. 153 f. Mestrado em Ciências Sociais Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica De São Paulo, São Paulo Biblioteca Depositária: PUC/SP, 2019.

SILVA, Silvana Oliveira da. **(In) Segurança alimentar domiciliar sob a perspectiva da interseccionalidade de raça e gênero em uma capital do nordeste brasileiro**. 2021. 148 f. (Mestrado em Alimentos, Nutrição e Saúde). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SILVA, YASMIN NOBRE da. **Ser mulher e ser mulher negra: caminhos de uma emancipação epistêmica**. 2020. 66 f. Mestrado em Filosofia Instituição de Ensino: Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, 2020.

SOARES, Isabelle Maria; SANTOS, Maria Fernanda dos; TEIXEIRA, Níncia Cecília Ribas Borges. **Vozes-mulheres de Conceição Evaristo: Dando voz para a história das mulheres afro-brasileiras**. Núcleo de estudos de gênero- Caderno Espaço Feminino. Uberlândia, MG, v. 31, nº 1, jan./jun. 2018. Disponível: <http://Vozes-mulheres de Conceição Evaristo: Dando voz para a história das mulheres afro-brasileiras | Isabelle M Soares - Academia.edu>. Acesso em: 24 maio 2023.

SOTERO, Edilza Correia. **Transformações no acesso ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo**. In: MARCONDES, Mariana Mazzini [et al.]. **Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília: Ipea, 2013. P.35-52. Disponível em: <https://gov.gl/P7nmii>>. Acesso em: 12/11/2022.

SOUSA, Odenildo Queiroz. **Abgvar Bastos e terra de Icamiba, romance da Amazônia: uma educação para a brasilidade**. 2016. 114 f. (tese de doutorado em Educação). UNICAMP, Campinas, SP, 2016.

SOUSA, Raimundo. **Mário de Andrade e a missão anti-civilizadora**. Disponível: http://periodicos.unifap.br/index_php/letras. Revista Letras escreve, Macapá, v.5, n.2, 2º semestre, 2015. Acesso em: 12/11/2022.

SOUZA, Lucas Colangeli de. **Identidades étnicas de professoras: interseccionalidade de gênero, família e escola'** 23/10/2017. 124 f. (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié). Bahia, 2017.

SOUZA, Roseane Silveira de. **O cidadão e a Poranga. (A peleja de Vicente Salles contra a exclusão do negro da história do Pará**. 2014.333 f. (Tese de doutorado em História) – PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2014.

SPIX, Johann Baptist von & Martius, Carl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1981, v.3.

STEINBRENNER, Rosane Albino. Centralidade ambiental x visibilidade urbana (ou os novos “fantasmas” da Amazônia). In: **Amazônia no cenário Sul Americano**. Luís E. Aragón, José Aldemir de Oliveira (orgs.). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

STUART, Hall. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Editora UFMG. Minas Gerais, 2006.

TAVARES, Ismélia da Penha Balduce. **Participação E Resistência Da Mulher No Cotidiano Da Guerra Dos Cabanos**: Alagoas- Pernambuco (1832-1850). ANPUH-Brasil- 30º SIMPÓSIO NACIONAL DE ISTÓRIA- Recife, 2019.

TEN BOOM, Corrie. **O refúgio secreto**. Tradução: Sandra Pina – Curitiba/PR, Publicações Pão Diário, 2017.

TOLEDO, Angelita Alves de. **Mulheres Negras Soropositivas e as Interseccionalidades entre Gênero, Classe e Raça/Etnia**. 01/08/2012 125 f. Mestrado em Serviço Social Instituição De Ensino: Universidade Federal De Santa Catarina, Florianópolis Biblioteca Depositária: Biblioteca Universitária.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. **Torto arado**. 1ª ed. São Paulo; Todavia, 2019.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Amazonas e rio Negro**. Trad. De Orlando Torres. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. Unb, 1991. Vol. 1.

XAVIER, Elódia Carvalho de Formiga. Reflexões sobre a narrativa da autoria feminina. In: XAVIER, Elódia Carvalho Formiga (org.). **Tudo no feminino: a presença da mulher na narrativa brasileira contemporânea**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991. P. 9-16.

ANEXO I

ANTÔNIA

Autora: Raimunda Berenice Pinheiro Cardoso.

Thana Nkaringana: contos juvenis da diáspora.

São Paulo: Hucitec, 2022.

Antônia nasceu no dia 2 de novembro, no coração da Amazônia, na cidade de Igarapé-Miri, em tupi-guarani significa **Caminho de canoa pequena**. O município foi dividido em quatro distritos: Igarapé-Miri, Anapu, Maiauatá e Meruú e se distancia de Belém, a capital paraense, por 3 horas de viagem de barco. A cidade despertou profundo interesse no mundo por se tratar do maior bioma do Brasil, por sua natureza exuberante e gigantesca, pelas florestas de áreas inundáveis e florestas de terra firme, floresta equatorial, quente e úmida, mangues, várzeas e igapós. O lugar onde os olhares se inclinam para a maior bacia fluvial do mundo. Lugar de gente simples que aprendeu a viver de modo resiliente.

Igarapé-Miri mereceu destaque a partir das capitânicas de Pernambuco com o ciclo da cana de açúcar. As primeiras plantações de cana ocorreram no rio Anapú e, posteriormente, estendeu-se para outras regiões do município. O município recebeu notoriedade como produtores de rapadura, mel, açúcar e aguardente. No século XX, Igarapé-Miri se destacava como o maior produtor de cachaça do norte do Brasil. Os engenhos de cana de açúcar já não existem mais, pois cederam espaços para o extrativismo vegetal, do açaí e da madeira.

A menina Antônia cresceu no espaço em que os rios são ruas e o meio de transporte são os barcos. E nesse contexto, que o mestre Timóteo Calafate e dona Brígida criaram os seus dez filhos. Seu Timóteo, pai da Antônia, trabalhava na construção naval artesanal e exercia o ofício de calafate- construtor de embarcações de madeira - cujo trabalho garantiu dar aos filhos uma vida razoavelmente tranquila. A profissão permitiu ao seu Calafate apresentar os saberes tácitos do ofício a aprendizes, os quais, muitos deles, mantinham uma relação de compadrio, vizinhança ou parentesco. Assim, garantiu-se a continuidade da atividade ao longo do tempo, às margens do rio Santana, os estaleiros se espalhavam, ornamentando a cidade de Igarapé-Miri e oferecendo aos seus habitantes um meio de sobrevivência.

O mestre Calafate cuidava das vedações dos barcos, a tarefa garantia que a água não entrasse na embarcação. O trabalho de vedação era realizado quando o barco montado e emparedado necessitava do calafeto, cuja atividade consiste na vedação feita com algodão, óleo de linhaça, cré e zarcão. Seu Timóteo era o artesão responsável pelo calafetamento das embarcações, etapa tão importante quanto o projeto e montagem. A arte do calafeto garantiu ao mestre inúmeros trabalhos, de Belém ao Suriname, do Suriname à Guiana Francesa. Tal era a importância do calafetamento, da vedação das brejas abertas entre a madeira que compõe o barco. Desse modo, utilizando instrumentos específicos, seu Calafate preparava as embarcações para serem utilizadas nos rios da Amazônia.

Embora a construção naval artesanal de embarcações lhe rendesse um significativo sustento, seu Timóteo não estava tão contente com a escassez de escolas no município de Igarapé-Miri. Então, ele e dona Brígida decidiram comprar uma casa na cidade das mangueiras, em Belém do Pará. O compadre Didi Machado intermediou a compra da casa, no bairro da Cidade Velha, próximo ao arsenal de marinha. Antes da mudança definitiva para a cidade de Belém, Antônia, suas irmãs e irmãos tiveram a oportunidade de se despedir da casa de infância, do quintal repleto de palmeiras de açaí, do igarapé, do cupuaçu e do peixe Mapará. Além, da despedida do seu lugar de pertencimento, Antônia deixou para trás seus amigos e prometeu à comadre Biti, que voltaria para visitá-la. Assim a família do mestre Calafate se despediu da cidadela. Antônia e irmãos mudaram-se para a capital paraense. A mudança de cidade não representou somente outros ares, mas o enfretamento de outros olhares e o conhecimento de outras culturas. Ainda que Igarapé-Miri estivesse próximo a Belém, os costumes da cidade causavam estranhamento aos novos moradores, pois no lugarejo onde Antônia viveu até os seus 16 anos com seus irmãos mais velhos, ela se reconhecia como uma jovem negra, filha e neta de negros. Todavia, ela só conheceu o racismo, quando conheceu a cidade e o jovem chamado João.

Ele era cobrador de ônibus, robusto, estatura mediana e tinha inclinação à calvície. A timidez não o impediu de admirar aquela bela jovem de olhos graúdos, que subiu no ônibus, trajando uniforme escolar. Ela sentou-se bem perto do cobrador, olhando pela janela, lembrava da sua pequena Igarapé-Miri, dos banhos de Igarapé, das festas que aconteciam em casa, embalada por aparelhagem e por bandas musicais, da ampla casa que permitia brincar de pira cega com as irmãs, do matinal

mingau de arroz com açaí, do quarto destinado ao armazenamento dos secos e molhados, o pirarucu, o charque, o peixe seco, a capivara e o Mapará. Tudo lembrava uma infância feliz que ficou para trás. Enquanto as imagens da infância passavam pela tela da memória, a menina percebeu que alguém a observava. Ela era bem desinibida, desenvolta e não perdeu tempo, quando percebeu que chamava a atenção do mancebo. Ela perguntou:

-Qual o seu nome? Ele subitamente respondeu:

-João Cunha.

-E o seu?

-Meu nome é Antônia Pinheiro. Sou de Igarapé-Miri. Há pouco, eu e minha família mudamos para cá. Eu ainda estou tentando entender a capital, me adaptando à casa nova e tentando vencer a saudade da minha Igarapé-Miri. Deixei por lá muitos amigos e muitas lembranças, mas os meus pais decidiram oferecer aos filhos a chance de estudar em Belém. E você, João, onde mora?

-Eu moro na Cidade Velha com meus pais e meus irmãos, próximo ao arsenal de marinha.

Antônia deu um grito de surpresa: - Nós moramos no mesmo bairro!

A conversa no ônibus durou quase toda a viagem até que João teve coragem de convidar a bela menina para saborear um sorvete de cupuaçu. A garota aceitou imediatamente o convite, marcaram um encontro na sorveteria Cairu, perto da praça do arsenal. Encontro marcado e os dois se despediram com um beijo acanhado no rosto e um aperto de mão. Antes de descer do ônibus, a adolescente teve tempo de escrever um bilhete e jogar no colo do cobrador: “você pegou na minha mão, ela estava quentinha e eu gostei”. Daí, ela desceu acenando e rindo a valer pelo feito.

Ao chegar em casa, Antônia foi logo contando para a irmã Benita que havia conhecido um cobrador de ônibus chamado João, contou a irmã da paquera, dos olhares que trocaram e do convite que recebeu dele para ir à sorveteria. A Benita ouviu o relato sem muito entusiasmo, pois sabia que sua irmã caçula era muito namoradeira e que o João poderia ser mais uma de suas aventuras amorosas. Apesar de não estar surpresa com a notícia, a irmã mais velha lhe alertou do perigo de sair com um jovem da cidade grande. Ela disse a Antônia:

- Mana, tome cuidado, moramos há pouco tempo em Belém, o pessoal da cidade pensa bem diferente da gente. Não sabemos dos seus hábitos, desconhecemos seus costumes e sem contar que a mamãe não quer a gente

envolvida com namoricos. Nós viemos para estudar aqui e não foi para namorar. Lembra disso?

Antônia nem ouvia o que sua irmã lhe dizia. Ela estava ansiosa para rever o distinto rapaz. No dia marcado, a adolescente miriense vestiu o seu melhor vestido de xita, encharcou o corpo com a essência de patchouli, ornamentou-se com um colar de tucumã, calçou uma sandália de tiras e partiu. Era fim de tarde do verão amazônico, a chuva depois das três horas da tarde, deixou o chão das ruas molhadas e com o cheiro das mangas que se espalhavam pelas calçadas da Cidade Velha. O dia estava brilhante, as ruas pareciam lavadas, os telhados molhados, as árvores exibindo um viço sem igual que atraía as garças para a praça. Antônia, talvez pela ansiedade, nem percebeu tanta beleza ao seu redor. Ela era inquieta, cheia de energia, afoita, como diz o nortista. Afinal, era um encontro com um rapaz da cidade, branco e charmoso. Ela o avistou de longe, depois da troca de olhares, cumprimentaram-se com um tímido beijo. Na sorveteria, a conversa parecia mais gostosa que o sorvete. Os dois conversaram sobre a vida, seus gostos e planos para o futuro. Antônia era sonhadora, tinha o desejo de ser professora, mãe e esposa. Enquanto ele tinha projetos tão audaciosos quanto os dela, ele estudava contabilidade no período noturno, custeava as despesas dos estudos como cobrador de ônibus. Os dois conversaram horas a fio que nem perceberam o tempo passar. Conversavam e riam como se conhecessem há anos.

Outros encontros aconteceram, os dois se encontravam frequentemente na praça do arsenal e algumas vezes, passeavam pela feira do Ver-o-Peso, Mangal das Garças, Forte do Castelo e o Bosque Rodrigues Alves. Apesar de se reconhecerem tão diferentes, sentiam que eram almas gêmeas e a atração era mútua. Não demorou muito para João falar aos pais dele do seu encanto pela bela moça de cabelos cacheados, olhos cor do açaí, sorriso fácil e pele negra. A mãe do rapaz ouviu a descrição bem desconfiada, pois dona Rosa achava que João deveria se envolver com uma moça branca e de costumes mais próximos da cidade. Ainda assim, o varão insistiu em levar a Antônia para conhecer os pais.

Numa manhã de domingo, Antônia teve a oportunidade de conhecer a família do João. O pai e os irmãos a receberam de bom grado, porém dona Rosa não soube esconder tamanha surpresa em saber que seu filho estava apaixonado por uma moça negra. Por mais festivo que fosse o tratamento dado dos anfitriões à bela adolescente, ela percebeu no olhar da mãe que não tinha conquistado a futura sogra.

Depois da visita, a menina miriense contou ao João a impressão que ela teve da família, do saboroso pato no tucupi servido no almoço, da conversa descontraída regada à sobremesa de creme de cupuaçu. Tudo estava maravilhoso, menos o olhar da dona Rosa, comentou a menina dos olhos cor de açaí. Ela indagou ao João que impressão a família teve dela. Ele logo respondeu:

- Não quero contrariar os meus pais, mas também não quero abrir mão de ser feliz, não me importo o que os outros vão falar, quero viver ao teu lado com amor e coragem.

Ela soltou um sorriso largo e disse a ele:

- Daqui em diante vou te chamar de João Coragem.

Ela comentou com ele:

- Desde a minha chegada em Belém, percebi que ser preta por aqui faz muita diferença. Na escola, eu percebo o olhar das colegas, é um olhar diferenciado, com jeito e cheiro de preconceito, só porque eu sou preta. Um dia desses, depois da aula fui na casa de uma colega, lá eu tive a oportunidade de conhecer a mãe dela, a qual me olhou dos pés a cabeça, fez muitas perguntas sobre mim, sobre minha família e minha origem. Disse a ela que meu pai era Calafate, minha mãe era dona de casa e há pouco fixamos residência em Belém. Ela me ouviu atentamente como se estivesse realizando um interrogatório. No dia seguinte, minha colega Rita, ao encontrar comigo na escola, me informou que sua mãe não aprovava nossa amizade. Eu indaguei o motivo e ela não soube responder. Depois desse episódio com a mãe da Rita, percebi que o racismo acontecia nas casas, nos arredores e na escola. Outro dia, a professora de Artes convidou a turma para participar do grupo de dança para fazer uma apresentação do carimbó. Pediu que as interessadas levantem-se a mão. Ela escolheu a Rita, a Lilian Márcia, a Joana e outras. Eu permaneci com a mão estendida, quando rapidamente a professora saiu de sala. Corri para alcançá-la no corredor. Indaguei por que eu não tinha sido escolhida e ela me respondeu que a dança do carimbó exigia moças bonitas e brancas. Retornei à sala com a voz da professora ecoando "moças bonitas e brancas". A Rita era branca, mas não era bonita. Ela tinha um rosto que lembrava a minha canoa.

João ouviu atentamente o desabafo e acrescentou:

- Antônio, vivenciamos o mito da democracia racial. Desde a publicação de "Casa Grande e senzala", há a falsa impressão de que negros e brancos convivem harmoniosamente. A ideia de que as duas raças ocupam espaços com equidade é

uma falácia. O autor Gilberto Freyre contribuiu com a percepção que todos são iguais. Na verdade, foi criada uma máscara para encobrir as violências do racismo cotidiano.

Os dois seguiam com o propósito de viver uma vida em comum. Apesar, dos levantes que o racismo e preconceito lhes impunham, eles estavam firmes nos propósitos de caminhar juntos. Cada dia que passava, eles estavam mais apegados, envolvidos emocionalmente e fisicamente. Até que veio a notícia da gravidez. Antônia comunicou aos pais e ao João. Os pais receberam a notícia com tristeza, pois a gravidez iria interromper o sonho do mestre Timóteo de ter filhas formadas na universidade. Dona Brígida, dona de um temperamento sanguíneo, reagiu com aspereza e indignação. Disse a filha que não contava com tamanha decepção e que a mesma precisaria interromper os estudos para trabalhar e custear as despesas do bebê. Embora João tivesse recebido com alegria a notícia da gravidez inesperada, ele sabia que dona Rosa não receberia a novidade de bom grado. Dito e feito, ao ouvir sobre a gravidez, a mãe do João franziu o rosto e levantou a suspeita se a paternidade verdadeiramente era do João.

A gravidez na adolescência impôs a Antônia muitas renúncias. Uma delas foi o abandono da escola, espaço que ela tanto gostava de frequentar. Apesar dos reverses que o racismo estrutural lhe apresentou, a escola era um local de acolhimento e que Antônia se sentia bem. A adolescente viveu momentos que precisava tomar decisões difíceis: o abandono da escola, a busca do sustento, quando não tinha nenhuma qualificação, uma nova morada, um novo começo ao lado do João. Tudo iria mudar daquele dia em diante. Depois de muitas conversas com João, eles decidiram viver e experimentar juntos a maternidade. Naquele momento, ela lembrou da pequena embarcação que seu pai havia lhe presenteado, ela retornou a Igarapé-Miri, a fim de vender o barco “Fé em Deus”, presente do seu pai. Único recurso que a menina lançou mão para iniciar uma vida marital com João. Ela ainda adolescente, ele cobrador de ônibus. Os dois viveram momentos de insegurança, mas com a certeza de que queriam viver juntos e criar a criança que iria chegar a alguns meses. O tempo que Antônia passou em Igarapé-Miri não foi o suficiente para amenizar a saudade daquele lugar. Chegando lá, ela correu na casa da Biti, amiga e vizinha, que a convidou para almoçar com ela. O almoço foi Mapará com açaí.

Aliás, Igarapé-Miri já foi conhecida como produtora da cachaça, mas hoje em dia é a terra do açaí. Este fruto encontra-se em terrenos alagados, seus cachos são colhidos de delgadas palmeiras. As árvores mais velhas oferecem frutos em

menor quantidade e apresentam maior dificuldade na apanhação em razão de sua altura, elas crescem em torno de trinta e cinco metros. O equilíbrio e esforço são habilidades que o apanhador de açaí precisa, pois o açaizeiro pode estar fragilizado e ressecado. O apanhador utiliza a peconha, espécie de cinturão atado aos pés, geralmente confeccionado com a própria folha do açaizeiro. Os passarinhos comem o fruto e ao voar, espalham os caroços, que são naturalmente plantados, produzindo grandes e novos açais. Essas plantações têm um ciclo para a colheita de três a quatro anos, que garantem o sustento de muitas famílias. A safra do açaí ocorre entre os meses de julho a dezembro. O fruto é comercializado em abundância na feira do açaí, em Belém. Na grande safra do açaí, dá gosto ver a boca dos amazônidas tingida do fruto roxo.

Na casa da comadre Biti, Antônio fez questão de bater o açaí à mão. Ela vestiu o avental, pegou o alguidar e a peneira, foi em direção ao girau e pôs-se a amassar o açaí. Enquanto, manipulava o fruto, lembrou com a Biti os tempos que moravam na terrinha com a família. Lembrou que a mãe fazia uma escala de tarefas em casa. As meninas amassavam açaí, os meninos apanhavam o açaí e buscavam a lenha para o fogão. Todos tinham deveres a cumprir. Alguns filhos se esquivavam do trabalho, outros pagavam para que o trabalho fosse realizado. A Biti lembrou que havia uma das meninas que pagava para ela amassar açaí, porque não queria sujar as mãos. A vizinha que não corria do serviço, amassava o açaí de bom grado, pois sabia que seria bem recompensada.

O tempo com a Biti foi regado a muita conversa e risadas. Antônio saiu de lá feliz em rever a cidade e os amigos. Além de lograr êxito na venda da pequena embarcação “Fé em Deus”. Ao retornar a Belém, a jovem adolescente refletia sobre sua vida, o que enfrentaria daquele momento em diante. Na viagem de barco, Antônio apreciava a paisagem, as marolas que o barco produzia na baía do Guajará, a paisagem da floresta e os ribeirinhos que acenavam para os tripulantes da embarcação. As barcas iam e voltavam, formavam um emaranhado de embarcações com ruídos diversos, no rio que são ruas, como dizia o poeta Rui Barata. Ruas enfeitadas por “popô”, regatão, canoas e cascos. A filha do município denominado “Caminho de canoa pequena”, sentia-se pequena diante das águas, partindo do rio Santana até a chegada do porto em Belém. Ao desembarcar no porto do sal, a menina Antônio deparou com a dona Rosa. As duas estavam frente a frente. A garota dos olhos cor de açaí ficou pálida. Não sabia o que falar, a voz estava presa. Ela tentou

balbuciar algumas palavras sem sucesso. Dona Rosa, vendo o estado de tensão da pequena, tratou logo de acalmá-la dizendo:

- O João me falou da gravidez e da decisão de vocês viverem juntos. Estou ciente da situação e das dificuldades. Quero te pedir perdão por não ser a pessoa que você esperava conhecer e quero me redimir dos meus erros e me despir dos meus preconceitos. Quero te fazer um pedido, quando a criança nascer, deixa eu cuidar do meu neto e volte a estudar. Sei que o teu projeto é se tornar professora. Então, quero fazer parte desse sonho. Eu sei que a minha contribuição alcançará o meu filho e, consequentemente, o meu neto. Por favor, deixe eu fazer parte desse sonho.

Antônia ouvia a declaração perplexa, sem acreditar que era real. A face estava rubra, o coração batia descompassado, as mãos suavam, as pernas tremiam. Uma avalanche de emoções assolava mente e coração. Então Antônia com voz firme falou:

- Estou emocionada com tamanha comoção de sua parte. Confesso que estou surpresa e, ao mesmo tempo, desconfiada com tamanha generosidade. Vou conversar com João e depois lhe dou uma resposta.

As duas se despediram com um abraço e lágrimas correndo no rosto. Ainda que Antônia tivesse herdado o temperamento sanguíneo da mãe, a garota era sensível e forte no seu posicionamento. Embora com pouca idade, já sabia muito bem o que queria e não tinha medo de dizer e ouvir não. Os nove meses de gestação passaram bem depressa, nasceu um menino forte e saudável. Os pais da Antônia receberam a criança com alegria. A Benita e a Micy, irmãs mais velhas, trataram de preparar o enxoval do bebê e dos primeiros cuidados.

Passado alguns meses, alguém bate na porta da casa de dona Rosa. Uns braços estendidos em direção à mulher, que não vacila em carregar a criança coberta com uma manta verde. O menino nasceu preto, mais preto que o açaí e mais forte que o cheiro do cupuaçu. A criança no colo da idosa lança um olhar dócil. A avó devolve com um sorriso.

A jovem do lugar denominado “**Caminho de canoa pequena**” disse:

- O nome do menino é Gilberto.

ANEXO II

25ª Feira Pan-Amazônica do livro e das Multivozes.

Encontro com Dona Onete

Mediadora: Professora Raimunda Berenice Pinheiro Cardoso.

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação,
Linguagens e Cultura- Universidade da Amazônia (Unama).

Local: Centro de Convenções do Hangar – Arena Multivozes.

1. ROTEIRO INICIAL DA MEDIADORA:

Feira do Livro 2022

Homenageada: Dona Onete

✓ AGRADECIMENTOS:

1. A Secretaria de Cultura pela oportunidade que me foi concedida.
2. A Dona Onete, nossa homenageada da 25ª Feira Pan-Amazônica do Livro e das Multivozes.
3. Aos alunos, fãs e amigos presentes.

✓ APRESENTAÇÃO:

Ionete da Silveira Gama, a rainha do carimbó chamegado, que combina carimbó com música tradicional paraense. Dona Onete nasceu em Cachoeira do Arari (PA) no arquipélago do Marajó, passou a infância em Belém, mudou-se para Igarapé-Miri, onde teve contato com ritmos como carimbó e o banguê. Foi professora de História e Estudos Amazônicos, secretária de cultura de Igarapé-Miri, organizou grupos folclóricos, cordões de pássaros, além de agremiações carnavalescas. Aos 70 anos, já morando em Belém novamente, foi descoberta como cantora pelo coletivo Rádio Cipó.

O reconhecimento solo veio após as apresentações no Terruá Pará 2011, que a projetaram nacionalmente. Em 2012 lançou seu primeiro CD “feitiço caboclo”, que reúne sucessos do seu repertório musical, incluindo as faixas “Jamburana” e “Proposta indecente”. A faixa “Amor brejeiro” se destacou por ser escolhida para fazer parte da trilha sonora do filme “eu receberia as piores notícias dos seus lindos lábios” (2012), de Beto Brant. Inclusive tendo uma breve participação no longa-metragem. Além de uma participação especial na faixa do CD Treme, de Gaby Amarantos.

Professora Onete, agora a diva do carimbó chamegado, atravessou fronteiras e foi fazer sucesso no exterior. Já se apresentou nos Estados Unidos, Portugal, Inglaterra, França, Dinamarca, Hungria, Malásia e Espanha. Lançou em 2016 seu segundo CD, “Banzeiro”. Em 2018, lançou “Flor da lua”. A nossa Cora Coralina amazônida, com mais de 300 composições, canta a nossa história e nossa gente.

Dona Onete chega aos 83 anos como homenageada na 25ª edição da feira Pan-Amazônica do livro, homenagem mais que merecida e em tempo, pois como a própria dona Onete já mencionou outro dia: “as homenagens devem ser feitas em vida”. Então Viva dona Onete!!!

✓ PERGUNTAS:

1. A nossa encantadora de botos, no rio das Flores, em Igarapé-Miri, imaginava tanto sucesso e reconhecimento do seu trabalho?
2. De Cachoeira do Arari (Marajó) para Belém, de Belém para Igarapé-Miri e de Igarapé-Miri direto para o Bairro da Pedreira. Explique o seu envolvimento amoroso com o samba e o bairro da Pedreira (conhecido como o bairro do samba e do amor)?
3. A menina Onete sempre gostou de cantar Dalva de Oliveira, Emilinha Borba e Herivelton Martins, a música já estava no coração, mas não estava no DNA. Em que momento a senhora despertou para o seu talento musical?
4. A carreira como professora de História iniciou em Igarapé-Miri, foi secretária de educação e muito atuante nas manifestações folclóricas do município. Há alguma composição de sua autoria dedicada a esse lugar que tanto lhe acolheu?
5. Ainda sobre Igarapé-Miri, os mirienses tem um jeito bem peculiar de tratar os outros. A gente é conhecido pelo parentesco: Berenice, neta do mestre Timóteo Calafate e dona Brígida, filha da Benita. A senhora era conhecida como dona Onete, professora Onete ou a mãe do Renato e da Silvana?
6. Em entrevista recente, a senhora explicou o significado do termo chamegado. Que quer dizer: carinhoso, dengoso e com um toque de chamegoso. Assim, surgiu o carimbó chamegado, com influência caribenha, indígena e negra. O carimbó chamegado, como a senhora mesma definiu, dá até para dançar agarradinho, o ritmo tem conquistado o mundo. A senhora imaginou, em algum momento, atravessar o oceano e levar a Amazônia para o mundo com a sua música?
7. A diva do carimbó chamegado, a rainha e mestra da cultura popular, título concedido pelo Centro Cultural Banco do Brasil, o encontro com o coletivo Rádio cipó,

com quem gravou duas músicas foram acontecimentos que lhe projetou no cenário musical. Fale um pouco desse relacionamento com o coletivo Rádio Cipó.

8. “Eu receberia as piores notícias dos seus lindos lábios” (2012). Conte de sua participação no longa-metragem de Beto Brant.

9. Artistas como Gaby Amarantos, Lia Sophia, Felipe Cordeiro ganham repercussão no cenário musical e confirmam que a música produzida no Pará está na moda e é preciso falar dela, sobre ela e agora ouvir seus protagonistas. A senhora sai do terreno da invisibilidade e se torna protagonista no Rock’in Rio, em 2019. Conte-nos essa linda experiência.

10. O momento no Rock in Rio possibilitou apresentar ao mundo o carimbó, ritmo da Amazônia cantado por uma mulher amazônida. A senhora fez o público ouvir, dançar, cantar e reverenciar os ritmos e canções que arregimentam as heranças negra e indígena da cultura amazônica. Qual a sua conclusão sobre a experiência vivenciada?

11. “No meio do pitiú”, “proposta indecente” e “jamburana” são as músicas mais tocadas nas rádios. Qual é a música mais pedida nos shows?

12. Falando um pouco de Dona Onete escritora. Ao convidar a conhecer seu baú de memórias e, por meio de suas ricas vivências, se faz novamente menina e professora. Leva-nos a conhecer a magia da floresta e das águas amazônidas. Quando nasceu o interesse para escrever os contos: “Meus amigos botos”, “A festa no Ver-o-Peso” e ‘Dona Japiim e Dona iraúna’?

13. A coletânea muito bem ilustrada, trabalho primoroso, que tem uma proposta de educação ambiental e cuidados com os animais. Um trabalho voltado para o público infantil, mas que encanta todos os públicos. Qual dessas obras que compõem foi a primeira a ser produzida?

14. O conto “Meus amigos botos” fala um pouco de sua infância, um pouco de lonete menina. Há algum momento especial da infância que deixou de ser contado?

15. “A festa no Ver-o-Peso” é, sem dúvida, o conto mais belenense de todos os tempos. A música “No meio do pitiú” é uma das 300 composições mais ouvidas. Há algum sonho a ser realizado ou uma música para ser escrita?

2. REPRODUÇÃO DA FALA DE DONA ONETE:

5'27

Mediadora: A nossa encantadora de botos, no rio das Flores, em Igarapé-Miri, imaginava tanto sucesso e reconhecimento do seu trabalho?

D. Onete: Eu tô pensando né, como em quanto tempo, em tão pouco tempo isso aconteceu.

Eu tenho 30, 40 anos de história, mas sabe o que é que acontece? A humildade é uma coisa que cabe em qualquer lugar. Eu acho que eu sou uma cabocla muito humilde, qualquer criança, eu não atendo uma criança assim, sabe?

É muito difícil chegar até onde eu cheguei!

Santo de casa não faz milagre faz? Faz sim, porque eu tô trazendo a nossa história. Acabou, eu não assinei contratos com produtor de famosas não! eu não assinei por uma coisa: não ia deixar eu contar histórias caboclas daqui, eu prefiro eu mesmo contar.

7'

D. Onete: Eu tenho aquele senhor ali, Professor Antônio Maria, ele fez a minha história, a menina Onete que trabalha com os botos no Rio das Flores. Então, ele se aproximou de mim quando eu não era apelidada como Dona Onete, eu era professora. Gente, eu sempre fui a Professora Onete e quando me disseram que eu era homenageada na Feira Panamazônica do Livro, eu disse: meu Deus! Eu vou ser homenageada como escritora. Mas, vocês já repararam que cada música minha é uma história.

Quando eu cantei pela primeira vez Coração Brechó, aquela música que estou abrindo meu show, tinha gente que pegava assim no coração, porque eu quis que o coração que guarda mágoa, guarda a saudade, que guarda alegria e o coração que guarda tristeza, vai tudo para o coração, né? É ele que absorve tudo. Então, a gente guarda lá. E todas as coisas que são guardadas lá vão para o pessoal, né? Eu tô dizendo assim: eu estou feliz, muito feliz como professora, como cantora, como historiadora, e música e escritora.

Eu estou felicíssima! E por que não poderia estar mais feliz vendo meu público paraense aqui comigo? Professores, alunos de escolas e todas as pessoas que mexe com cultura aqui. Todo mundo reunido. Isso é lindo, isso só engrandece o Pará, engrandece Belém. O Pará e o Brasil e D. Onete fica muito feliz pela homenagem.

9'25

Mediadora: D. Onete, a senhora falou em entrevista recente que as homenagens devem ser feitas em vida e eu fiz um poema pra senhora:

D. Onete: Pode contar professora, pode contar!

Mediadora:

LÁ VEM...
(Para a menina Onete)

Lá vem a menina travessa
De Cachoeira do Arari para a Pedreira
Lá vem a menina no colo da avó
Vó, vamos a Igarapé-Miri
Vamos no Coronel Sampaio
É rapidinho. Não, não tão rápido para chegar no Rio das Flores
Eu quero ver o banzeiro.

A menina Onete corre para ver os pássaros comerem os frutos dos açazeiros
Palmeira do fruto roxo e que deixa a boca pintada, tão pintada que não sei
definir a cor.

Cor de ameixa ou cor de açaí? Não sei, só sei que...

Lá vem a menina...

Lá vem a menina faceira, que gosta do rio

Lá vem a menina sapeca, que busca as sementes do miritizeiros para brincar

Lá vem a menina. Cadê o miriti? cadê as folhas para jogar no rio?

O rio tem peixe, mas também tem boto

Cuidado!!! O boto pode te levar para o fundo do rio

O boto só quer o jambo-rosa

O boto chama outro boto para me ouvir cantar

O boto me encantou ou eu encantei o boto?

Lá vem a menina encantadora de boto.

Lá vem a moça Onete. Tão jovem e tão talentosa

Lá vem a moça das cantorias

Lá vem com o seu alguidar
 Vem lavar a roupa no jirau
 Vem amassar o açaí do quintal
 Vem conversar com a Biti
 Vem cuidar dos pequenos
 Lá vem a professora Onete
 Lá vem...
 Lá vem dona Onete com o carimbó chamegado
 Canta e encanta
 Canta o samba
 Canta o banguê
 Canta o carimbó
 O carimbó chamegado
 Cantado por mulher
 Mulher do rio, da floresta e da cidade
 As amazônidas te reverenciam
 Canta o canto da Amazônia
 Cantar para encantar
 Cante, dona Onete
 Lá vem dona Onete.

12'

D. Onete: Oh, Que lindo professora!

Essa homenagem em vida, hein? Vocês estão vendo?

Olha, eu falei: que está continuando as homenagens, esse lindo poema agora, falando de Dona Onete.

Olha gente, a homenagem mesmo deve ser feita em vida, quando você olha no olho de alguém que você homenageou e vê que a pessoa sorriu. Depois que a gente se vai, a gente quer um Pai Nosso, uma Ave Maria, uma vela e as flores, quando lembrarem da gente, né? Mas eu estou feliz por ser lembrada em vida.

Escuta só, quando ela fala, ela fala, filha de uma miriense, minha comadre, esta comadre falou uma coisa de mim para ela e ela também trouxe.

Mas eu tive uma homenagem da escola de samba Piratas da Batucada eu já tive muitas homenagens e medalhas, quase todas as culturas medalhas de cultura,

eu já tenho. Isso é ótimo! E não é só eu. Quantos poetas, escritoras, cantoras que cantam e ainda não tiveram oportunidade. Mas falta somente uma oportunidade.

Mas, o Marcos André me deu, porque o Carimbó era coisa de homem. Não era à toa que uma mulher penetrava nesse ambiente do Carimbó, mas era coisa de homem. Eu tive que ganhar o primeiro lugar em Marapanim. Nunca ninguém ganhou em Marapanim, aí eu ganhei o lugar lá... eles me escolheram. Então, daí passei a ser respeitada pelos homens. Eu tive que ser respeitada por ter ganho o primeiro lugar no Carimbó de Marapanim! Aquele lugar é maravilhoso! Um Carimbó lá é forte. Lá eu ganhei meu espaço. hoje sou Dona Onete. Mas, também eu tive que levar meu Carimbó para o lado mais maleável, chamegado e mais dançante, malandro de outra maneira.

E hoje em dia o nosso Carimbó é Patrimônio. Já virou tanta coisa. E eu canto Carimbó, canto fora do Brasil, deixo as pessoas completamente loucas. Eu digo que é disso que o gringo gosta: não sei o que que eles estão falando. Ele não sabe o que é que eu estou cantando. aí eu vou levando, mas é o ritmo.

16'

Mediadora: A nossa encantadora de boto do Rio das Flores de Igarapé-Miri imaginava tanto sucesso e reconhecimento do seu trabalho?

D. Onete: Não.

Mediadora: A senhora sempre gostou de cantar desde jovem.

D. Onete: Ixiii...

Mediadora: São mais de 300 composições de Dona Onete. E de Cachoeira do Arari para Belém. Ela foi criada pela avó. De Igarapé-Miri direto para o bairro da Pedreira, bairro do Samba e do amor. Explique seu envolvimento amoroso com o samba e o bairro da Pedreira?

Olha, só quem mora em bairro assim, agitado, sabe o que é isso. Era escola de samba, tinha uma na minha rua, parece que era escola mista, aí saía um pouquinho, já tinha maracatú, já tinha tanta coisa. E passava e a gente ia atrás. Eu comparei quando eu tive agora, pelo bumba meu boi no Maranhão...deixava até de almoçar.

Mas isso só deu para mim alegria, pra mim saber...mas, fui cantar no Carimbó do Sancari, esse grupo maravilhoso que cantava na frente da minha casa, na Álvaro Adolfo. E o pessoal ouviram eu cantando, vocês já sabem dessa história e eu hoje em dia eu estou aqui.

Depois do filme da Camila Pitanga eu fui ficando conhecida e hoje em dia estou bem, graças a Deus.

Espero ter mais alguns aninhos de vida para valorizar uma música do nosso Pará e esse CD agora vem arrebatando a boca do balão.

19'

A felicidade da gente é tão grande e de ser escolhida com Alcir Guimarães, meu Deus! Este ciclo fez parte da minha vida, de novela de música e de tudo, meu Deus!

20'33

Mediadora: Conte sua experiência no Rock in Rio.

D. Onete: Eu fui cantar no Mulheres do Mundo, quando eu cantei Jaburana, aquela música doida que eu tenho, eu ouvi falar um bocado de coisa da Pç. Mauá. Será se estão me estranhando? O cantor fica preocupado, aí alguém veio ao meu ouvido e disse assim:

- Não D. Onete, estão cantando assim: queremos a D. Onete no rock in rio.

E vai embaixo e vai encima na Jaburana. E quando eu cheguei aqui em Belém já estava uma moça junta a minha produção falando que disseram que minha música era pop. Será que eu fiz bem? Eu não sei se fiz bem?

22'

Mediadora: No meio do pitiú, proposta indecente e Jamburana são as músicas mais tocadas nos rádios, qual a música mais pedida nos shows?

D. Onete: Olha, o show que D. Onete faz é engraçado. Eu canto e começo com o Coração Brechó, porque sempre minha produção vai me levando e eu vou andando assim e vou entrando no ritmo. Quando eu sento o pessoal já faz... aí é uma loucura só, eu com meus músicos. Vamos dando um show, meu amor.

E agora cada vez mais caindo no gosto de vocês, do pessoal de fora do Brasil e do pessoal do Brasil. E acho que estou indo na estrada certa.

Agora eu estou compondo e falei para as minhas crianças: Eu estou fazendo a Garça Namoradeira e o Urubu, o nosso príncipe e a nossa princesa, eles comandam no ver-o- peso. A garça namoradeira agora tem fit, light, diet e society. E as crianças estão em pavorosa, perguntam para os filhos das minhas médicas e de meus médicos que me cuidam, se ela vende bolsas, chapéu e colar? Então, vai ter que colocar colar nesta Garça! É preciso sapato com a altura que ela tem?

24'

Mediadora: D. Onete, a minha filha mais nova viu a Garça e falou: a Garça é aquela moça muito bonita e não sabe o quanto é bonita, mas que não se dá o devido valor. Não é verdade? A Garça é um passado lindo, o voo é muito bonito, mas ela não sabe o valor que ela tem?

D. Onete: Mas ela vai saber agora. Eu já vou aqui dar um spolerzinho:

A Garça Namoradeira, princesinha do Mangal, lá ela é rainha, ela vem lá do porto do sal, porque ela fit, ela é light, é diet, é society, desfilar no pitiú, viu? Será que ela vem com aquelas bolsas caríssimas de fora?

Na imaginação da criança. É esse imaginário da criança que eu quero trazer e que as professoras me ajudaram a levar o carimbó pra dentro da escola, né professoras? Hoje em dia as crianças devem cantar o pitiú.

29'

Olhem, todas essas crianças. Gente eu vou dizer uma coisa pra vocês: é pra elas que eu faço. É para essas crianças que precisam ter coisa lúdica, coisas que eles podem cantar, que eles podem dizer.

Vamos lutar pela nossa vida, pela nossa saúde, ajudar nossos vizinhos, obedecer a mãezinha e obedecer papai. É isso que dona Onete quer mais. E estudar também!