

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA  
– PPGSCA

**Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito  
na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas**

Manaus – Amazonas  
2018



### Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

F941n Frota, Karla Patrícia Palmeira  
Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas / Karla Patrícia Palmeira Frota. 2018  
335 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Profa. Dra. Iraíldes Caldas Torres  
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -  
Universidade Federal do Amazonas.

1. Relações de gênero. 2. Resistência cultural. 3. Quilombo do Barranco de São Benedito. 4. Protagonismo feminino. I. Torres, Profa. Dra. Iraíldes Caldas II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

KARLA PATRÍCIA PALMEIRA FROTA

Bolsista FAPEAM

**Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito  
na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Manaus – Amazonas

2018

KARLA PATRÍCIA PALMEIRA FROTA

**Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito  
na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovada em 20 de junho de 2018.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres (Presidente)  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

---

Prof. Dr. Júlio Cláudio da Silva (Membro Externo)  
Universidade do Estado do Amazonas – UEA

---

Prof. Dr. Ricardo Gonçalves Castro (Membro Externo)  
Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB

---

Profa. Dra. Iolete Ribeiro da Silva (Membro Interno)  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

---

Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga (Membro Interno)  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

## DEDICATÓRIA

---

Aos meus filhos, por terem surgido na minha vida quando eu já não acreditava mais no amanhã, pois havia sofrido grandes e abruptas perdas: minha avó materna e meu irmão. Meus amados filhos, vocês me trouxeram de volta à vida, enchendo o meu coração com o mais puro amor que alguém pode experimentar. O amor que vocês fizeram brotar em meu coração fez de mim uma pessoa mais comprometida com a vida e com o outro. À vocês, meus anjinhos de pura luz, dedico, com o meu amor mais sublime e incondicional, este trabalho.

## AGRADECIMENTOS

---

No processo de tessitura desta tese o caminho percorrido foi longo, árduo e sinuoso. Na maioria das vezes, estive sozinha neste processo, o que é natural. Não obstante, não posso deixar de reconhecer que muitas pessoas me ajudaram, de alguma forma, a compor este produto final.

A ajuda se deu de muitas formas, por meio de palavras solidárias e encorajadoras nos momentos difíceis, abraços fraternos, apertos de mãos, orações, sorrisos largos e sinceros, ligações telefônicas para dar apoio e suporte emocional, além de mensagens de texto carinhosas e incentivadoras, via *whatsapp*, sugestões e informações valiosas. À estas pessoas quero aqui expressar meus sinceros agradecimentos.

À Deus, Pai Eterno e grande arquiteto do universo, a luz divina que guia e ilumina o meu ser, a minha caminhada e todas as ações da minha vida. Aquele que sempre me acolhe e me ampara, dando-me suporte diante das dificuldades e das adversidades da vida. Agradeço por todo o Seu amor, amparo e misericórdia em minha vida.

À São Benedito que me possibilitou adentrar em sua comunidade quilombola, abrindo as portas dessa comunidade tão especial e querida. Obrigada pelo encaminhamento das pessoas certas em cada momento da pesquisa de campo. Como diria a atual organizadora dos festejos: viva São Benedito!

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM) por oportunizar a realização deste trabalho abrindo as portas da visibilidade social e científica para as mulheres negras que comandam (ou já comandaram) os festejos de São Benedito, na Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, no Amazonas.

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), aos professores, aos servidores e aos estagiários do Programa. Aos professores, agradeço por todas as contribuições para o meu enriquecimento cultural e científico. Aos servidores e estagiários, agradeço pela gentileza e por todos os serviços prestados.

À Profa. Dra. Iraildes Calldas Torres, coordenadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) e minha orientadora, por ter

acreditado em mim como pesquisadora, por ter acreditado na minha proposta de trabalho e por todo o seu rigor. Obrigada também por me oportunizar adentrar e conhecer a Fazenda Experimental da UFAM como uma nova experiência na pós-graduação, pelas oportunidades de aprendizado de novos temas e pelos bons momentos compartilhados em grupo, em decorrência das oficinas de formação do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, grupo de pesquisa do qual é líder; sendo ela uma interlocutora que proporciona, por meio dessa formação anual, que acontece desde o ano de 2015, novas possibilidades de aprendizado aos seus orientandos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pela concessão de um ano de bolsa de estudos que custearam parte da minha pesquisa doutoral.

Aos professores doutores: Iolete Ribeiro da Silva, Renilda Aparecida Costa e Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto, pelas contribuições prestadas no momento da arguição pública por ocasião do meu Exame de Qualificação.

Aos professores doutores, membros da Banca Arguidora de Defesa, Iolete Ribeiro da Silva, Júlio Cláudio da Silva, Ricardo Gonçalves Castro e Sérgio Ivan Gil Braga, pelas sugestões que enriqueceram este trabalho.

À minha amada avó (*in memoriam*), um belo exemplo de amor, ternura e doçura em minha vida. Minha doce avó, você faz muita falta nesse meu caminhar. Te amarei para sempre.

Ao meu amado irmão (*in memoriam*), que muito além de ter sido um alegre e divertido irmão, foi também um amigo e conselheiro que a vida me tirou precocemente, de forma cruel e inesperada. Saudades eternas!

Aos meus familiares, nas pessoas queridas e amadas de minha mãe e minhas irmãs que me auxiliaram sempre que se fez necessário e que torcem para que tudo dê certo em minha vida. Obrigada por fazerem parte da minha vida, por todo apoio e carinho. Vocês são meus exemplos do feminino, por serem essas mulheres maravilhosas. Amo vocês.

Aos meus pilares e bases de sustentação na caminhada da vida: meu marido, companheiro de todas as horas. Aquele que sempre me apoia, incentiva e auxilia, ainda que eu não verbalize nenhum pedido. Obrigada pela paciência, pela compreensão e pelo companheirismo; e, meus filhos amados, anjinhos em forma humana, que fazem o meu



caminhar ser mais doce, alegre, feliz, suave e agradável. Minhas fontes de inspiração e de amor sublime. Obrigada por suas existências em minha vida.

Aos meus sobrinhos queridos, obrigada por suas alegres existências num mundo tão denso e cruel. Vocês fazem a minha vida ser mais colorida e muito mais divertida. Obrigada!

À Ester e seus colaboradores, agradeço por toda a contribuição e o apoio prestados nessa jornada. Com a ajuda de vocês o tempo nebuloso ficou mais claro e o sol pôde mostrar a sua luminosidade. Obrigada pela paciência e pela generosidade, vocês foram muito importantes nessa travessia.

Ao Pe. Celestino, sempre muito gentil e atencioso, agradeço pela abertura, gentileza, confiança e acolhimento no atendimento, com densas conversas, que me trouxeram valiosas contribuições e por ter estabelecido uma ponte entre mim e alguns de meus interlocutores.

Aos membros da comunidade do Quilombo do Barranco de São Benedito por terem possibilitado a realização da pesquisa de campo, por terem permitido o acompanhamento nos festejos dedicados ao santo padroeiro. Às famílias que realizam os festejos de São Benedito e que gentilmente colaboraram com suas informações para esta pesquisa. Em especial, às mulheres, Crioulas do Quilombo de São Benedito, mulheres aguerridas e trabalhadoras que comandam suas vidas, suas famílias, os festejos de São Benedito e essa comunidade remanescente de quilombolas, com ousadia e coragem.

À Profa. Dra. Selda Vale da Costa por ter cedido a cópia de um filme para suporte nesta pesquisa e por ter sido sempre solícita comigo. Professora Selda, obrigada por sempre me receber com um sorriso no rosto.

À Profa. Dra. Rosemara Staub de Barros, que com seus sorrisos permeados por sua simpatia, sempre que me encontrava me perguntava pelo produto final desta jornada, o que me impulsionava à conclusão deste desafio doutoral. Obrigada ainda por toda a partilha em sala de aula.

Ao Prof. Dr. Walmir de Albuquerque Barbosa, que mesmo sem saber, foi um incentivador desta pesquisa e desta pesquisadora por sempre me indagar pela data da defesa pública. Obrigada também pela partilha na produção do conhecimento em sala de aula.

Aos colegas da minha turma de doutorado do PPGSCA. À vocês, companheiros dessa caminhada acadêmica, agradeço pelos bons momentos partilhados

em sala de aula durante a realização das disciplinas e pelo compartilhamento de novas experiências.

À estimada Eveline Maria Damasceno do Nascimento, pessoa que tive a grata satisfação de conhecer durante o meu percurso acadêmico na pós-graduação junto a Universidade Federal do Amazonas. Agradeço pelas inúmeras conversas, risadas e pelo apoio sempre a mim prestado nos momentos de angústia. Obrigada pelos vários momentos partilhados.

Aos queridos amigos/as gepianos/as: Jeanne Chaves de Abreu, Luiza de Marilac Miléo Moreira, Marinilde Verçosa Ferreira, Ivone Marli de Andrade Amorim, Alice Alves Menezes Ponce de Leão Nonato, Raimunda Rosineide Souza do Nascimento (Rosa), Maria Socorro Alves de Souza, Marcos Antônio Braga de Freitas, Denison Silvan Menezes da Silva e João Aluizio Piranha Dias, por partilharem comigo gargalhadas, dúvidas e incertezas.

Aos demais membros do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder; pela boa convivência e companheirismo nas reuniões mensais e na oficina anual de formação do grupo.

Ao senhor Wandergleison Souza, pela prestimosa colaboração no envio do material de apoio (algumas edições) para consulta e download, como fonte de pesquisa jornalística que contribuiu para o enriquecimento deste estudo.

À todos, citados ou não, minha GRATIDÃO!

## DANÇANDO O SONHO

---

Onde estão as danças da unidade  
que eu conhecia antes de nascer?  
Será que abri mão de minha totalidade,  
para poder caminhar pela Terra?

Será que escolhi o esquecimento  
para tornar a vida mais real?  
Será que habitei um corpo humano  
para que pudesse aprender a sentir?

Estou aqui para dançar este sonho  
em minha sagrada forma humana.  
Para celebrar minha singularidade  
e não pedir a ninguém que me siga.

Dançando as lições da vida,  
aprenderei a me movimentar com graça,  
enquanto sonho que me recordo  
do potencial da raça humana.

(Jamie Sams)

## RESUMO

---

Este estudo se ocupa de uma análise sobre as famílias moradoras do Quilombo do Barranco de São Benedito e assume o propósito de identificar uma estrutura matriarcal presente nas famílias quilombolas, organizadoras dos festejos de São Benedito. Esses festejos estão presentes nessa comunidade urbana situada no bairro da Praça Quatorze de Janeiro há mais de um século, como uma tradição de família. Esta pesquisa assume uma perspectiva interdisciplinar de diálogo com a Antropologia, a Sociologia e a História, tendo por base a categoria das relações de gênero sob os nexos do matriarcado. O matriarcado é tomado nesta tese como fragmento conceptual, a partir de práticas sociais de direção e liderança exercidas por mulheres no âmbito dos festejos de São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, no Amazonas. O trabalho de campo é realizado sob o aporte das abordagens qualitativas sem exclusão dos aspectos quantitativos, tendo por método a etnografia. Dentre os múltiplos resultados constatados ficou patente o fato de que o feminino é o fio condutor da vida em sociedade no Quilombo do Barranco, sendo as mulheres as responsáveis pela manutenção da cultura na comunidade e pela continuidade dos festejos de São Benedito ao longo do tempo histórico, resistindo há mais de um século. As mulheres são as depositárias e guardiãs da cultura afrodescendente de resistência dentro do único quilombo urbano de Manaus. A tradição religiosa dos festejos do santo negro é mantida pelas mulheres, assentada numa liderança de cunho matriarcal, ainda que não se trate de um sistema, mas sim de focos e retalhos daquilo que a tese conclui ser um matriarcado.

**Palavras-Chave:** Relações de Gênero; Resistência Cultural; Quilombo do Barranco de São Benedito; Protagonismo Feminino.

## ABSTRACT

---

This study deals with an analysis of the families living in Quilombo do Barranco de São Benedito and assumes the purpose of identifying a matriarchal structure present in quilombola families, organizers of the festivities of Saint Benedito. These festivities are present in this urban community located in the neighborhood of Praça Quatorze de Janeiro for more than a century, as a family tradition. This research takes an interdisciplinary perspective of dialogue with Anthropology, Sociology and History, based on the category of gender relations under the nexus of matriarchy. The matriarchy is taken in this thesis as a conceptual fragment, based on social practices of leadership and leadership exercised by women in the framework of the celebrations of Saint Benedito in Praça Quatorze de Janeiro, in Manaus, Amazonas. The field work is carried out under the contribution of qualitative approaches without exclusion of quantitative aspects, using ethnography method. One of the many verified results was the fact that the feminine is the guiding principle of society life in Quilombo do Barranco, and women are responsible for maintaining the culture in the community and for the continuity of the celebrations of Saint Benedito throughout historical time, resisting for more than a century. Women are the custodians and guardians of afrodescendant resistance culture within the only urban quilombo in Manaus. The religious tradition of the celebration of the black saint is maintained by women, based on matriarchal leadership, although it is not a system, but rather focuses and flaps of what the thesis concludes that is a matriarchy.

**Keywords:** Gender Relations; Cultural Resistance; Quilombo do Barranco de São Benedito; Female Protagonism.

## RÉSUMÉ

---

Cette étude porte sur une analyse des familles vivant à Quilombo do Barranco de São Benedito et a pour but d'identifier une structure matriarcale présente dans les familles de quilombolas, organisateurs des festivités de São Benedito. Ces festivités sont présentes dans cette communauté urbaine située dans le quartier de Praça Quatorze de Janeiro depuis plus d'un siècle, comme une tradition familiale. Cette recherche adopte une perspective interdisciplinaire de dialogue avec l'anthropologie, la sociologie et l'histoire, basée sur la catégorie des relations de genre sous le lien du matriarcat. Le matriarcat est considéré dans cette thèse comme un fragment conceptuel, basé sur des pratiques sociales de leadership et de leadership exercées par les femmes dans le cadre des célébrations de saint Benoît à Praça Quatorze de Janeiro, à Manaus, en Amazonie. Le travail de terrain est réalisé sous la contribution d'approches qualitatives sans exclusion des aspects quantitatifs, en utilisant la méthode ethnographique. L'un des nombreux résultats vérifiés a été le fait que le féminin est le principe directeur de la vie sociale à Quilombo do Barranco, et que les femmes sont responsables du maintien de la culture dans la communauté et de la continuité des célébrations de Saint Benoît, résistant depuis plus d'un siècle. Les femmes sont les gardiennes de la culture de la résistance des afrodescendants dans le seul quilombo urbain de Manaus. La tradition religieuse de la célébration du saint noir est maintenue par les femmes, sur la base de la direction matriarcale, bien que ce ne soit pas un système, mais plutôt la focalisation et la disparition de ce que la thèse conclut être un matriarcat.

**Mots-clés:** Relations de Genre; Résistance Culturelle; Quilombo du Barranco de São Benedito; Protagonisme Féminin.

## RESUMEN

---

Este estudio se ocupa de un análisis sobre las familias moradoras del Quilombo del Barranco de San Benito y asume el propósito de identificar una estructura matriarcal presente en las familias quilombolas organizadoras de los festejos de San Benito. Estos festejos están presentes en esta comunidad urbana situada en el barrio de la Plaza Catorce de Enero hace más de un siglo, como una tradición de familia. Esta búsqueda asume una perspectiva interdisciplinaria de diálogo con la Antropología, la Sociología y la Historia, teniendo como base la categoría de las relaciones de género bajo los nexos del matriarcado. El matriarcado es tomado en esta tesis como fragmento conceptual, a partir de prácticas sociales de dirección y liderazgo ejercidas por mujeres en el ámbito de los festejos de San Benito en la Plaza Catorce de Enero, en Manaus, en el Amazonas. El trabajo de campo se realiza bajo el aporte de los enfoques cualitativos sin exclusión de los aspectos cuantitativos, teniendo como método la etnografía. Entre los múltiples resultados constatados quedó patente el hecho de que lo femenino es el hilo conductor de la vida en sociedad en el Quilombo del Barranco, siendo las mujeres las responsables por el mantenimiento de la cultura en la comunidad y por la continuidad de los festejos de San Benito a lo largo del tiempo histórico, resistiendo desde hace más de un siglo. Las mujeres son las depositarias y guardiánas de la cultura afrodescendiente de resistencia dentro del único quilombo urbano de Manaus. La tradición religiosa de los festejos del santo negro es mantenida por las mujeres, asentada en un liderazgo de cuño matriarcal, aunque no se trata de un sistema, sino de focos y retazos de lo que la tesis concluye ser un matriarcado.

**Palabras-clave:** Relaciones de Género; Resistencia Cultural; Quilombo del Barranco de San Benito; Protagonismo Femenino.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Vista parcial da cidade .....	28
FIGURA 2	Família Fonseca 1 .....	37
FIGURA 3	Família Fonseca 2 .....	37
FIGURA 4	Família Fonseca 3 .....	37
FIGURA 5	Família Fonseca 4 .....	37
FIGURA 6	Imagem de São Benedito .....	39
FIGURA 7	Vista aérea do bairro, onde se vê a Igreja Nossa Senhora de Fátima .....	42
FIGURA 8	Batuque .....	51
FIGURA 9	Escola de Samba Vitória Régia .....	57
FIGURA 10	Foto de frente para o Pagode do Quilombo .....	63
FIGURA 11	Faixa indicativa do local de venda do artesanato das Crioulas .....	63
FIGURA 12	Artesanato das Crioulas do Barranco .....	64
FIGURA 13	Destaque para o palco .....	66
FIGURA 14	Destaque para os presentes .....	66
FIGURA 15	Nestor José Soeiro Nascimento .....	71
FIGURA 16	Nestor José Soeiro Nascimento nos Estados Unidos .....	71
FIGURA 17	Nestor José Soeiro Nascimento em atividade de militância .....	73
FIGURA 18	Placa Declarativa da ALEAM .....	76
FIGURA 19	Certidão de Autodefinição .....	79
FIGURA 20	Comunidade do Barranco .....	80
FIGURA 21	Escolha do mastro .....	87
FIGURA 22	Participação dos presentes .....	87
FIGURA 23	Saída da mata carregando o mastro .....	90
FIGURA 24	Organizadora 1 .....	101
FIGURA 25	Organizadora 2 .....	101
FIGURA 26	Organizadora 3 .....	101
FIGURA 27	Organizadora 4 .....	101
FIGURA 28	Organizadora 5 .....	101
FIGURA 29	Organizadora 6 .....	101
FIGURA 30	Crioulas do Quilombo .....	106



FIGURA 31	Artesanato das Crioulas .....	106
FIGURA 32	Mastro sendo ornamentado .....	110
FIGURA 33	Levantamento do mastro .....	111
FIGURA 34	Apresentação do maracatu .....	114
FIGURA 35	Saída com o andor do santo .....	115
FIGURA 36	Altar do santo com o andor ao lado .....	123
FIGURA 37	Estandarte de São Benedito .....	126
FIGURA 38	Sino pendurado na frente da casa onde está localizado o altar do santo ..	127
FIGURA 39	Andor adentrando a igreja .....	138
FIGURA 40	Missa festiva em andamento .....	139
FIGURA 41	Andor em procissão .....	151
FIGURA 42	Altar a céu aberto .....	154
FIGURA 43	Frente da camisa .....	156
FIGURA 44	Costas da camisa .....	156
FIGURA 45	Derrubada do mastro .....	157
FIGURA 46	Santuário na casa de Salomé .....	182
FIGURA 47	Parte frontal do mercado.....	198
FIGURA 48	Parte interna do mercado .....	198
FIGURA 49	Cozinha 1 .....	205
FIGURA 50	Cozinha 2.....	205
FIGURA 51	Culinária 1 .....	206
FIGURA 52	Culinária 2 .....	206
FIGURA 53	Vatapá.....	209
FIGURA 54	Bolo de macaxeira .....	209
FIGURA 55	Pirarucu de casaca .....	209
FIGURA 56	Coxa de viúva .....	209
FIGURA 57	Bolo podre .....	209

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

---

ADIN	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
ALEAM	Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas
AMONAM	Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas
CICOM	Companhia Interativa Comunitária
CMM	Câmara Municipal de Manaus
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
DOU	Diário Oficial da União
EUA	Estados Unidos da América
FCP	Fundação Cultural Palmares
GEPOS	Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFCHS	Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MINC	Ministério da Cultura
MOAN	Movimento Alma Negra
MON	Movimento Orgulho Negro
MPF	Ministério Público Federal
PEA	População Economicamente Ativa
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

SEDUC                      Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino

SEMED                     Secretaria Municipal de Educação

STF                         Supremo Tribunal Federal

UFAM                      Universidade Federal do Amazonas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	20
 <b>CAPÍTULO 1 – PARA UMA EPIFANIZAÇÃO DO CAMPO DA PESQUISA</b>	
1.1 – Praça Quatorze de Janeiro, sua história e a origem do Quilombo do Barranco de São Benedito .....	26
1.1.1 – A ancestralidade do Quilombo do Barranco .....	36
1.2 – Praça Quatorze de Janeiro, sua gente e sua cultura .....	51
1.3 – Praça Quatorze de Janeiro, sua organização social .....	70
 <b>CAPÍTULO 2 – PROCESSOS SOCIOCULTURAIS DOS FESTEJOS DE SÃO BENEDITO</b>	
2.1 – Os bastidores organizativos dos festejos de São Benedito .....	82
2.2 – O protagonismo feminino nos festejos de São Benedito .....	94
2.3 – Homens e mulheres no processo organizativo do mastro como ponto alto dos festejos de São Benedito .....	109
 <b>CAPÍTULO 3 – OS VESTÍGIOS DE Matriarcado NA CULTURA DO QUILOMBO DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO</b>	
3.1 – O protagonismo das mulheres nas rezas e novenas para São Benedito .....	121
3.2 – A missa festiva como destaque nos festejos em homenagem ao santo negro .....	133
3.3 – A procissão como processo de afirmação da negritude nos festejos do santo .....	147
 <b>CAPÍTULO 4 – TRAJETÓRIAS DE VIDA DE MULHERES NO QUILOMBO DE SÃO BENEDITO</b>	
4.1 – Safira, vida e organização dos festejos de São Benedito .....	159
4.2 – Salomé, vida e voz de liderança .....	177
4.3 – Judith, vida e culinária .....	190
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	212
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	217
<b>ANEXOS</b> .....	246

## INTRODUÇÃO

---

Não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária.

(Michel Foucault)

Esta pesquisa assume a intenção de averiguar se há fragmentos de uma estrutura matriarcal na constituição das famílias do Quilombo do Barranco de São Benedito, apontando a primazia das mulheres na organização da festa desse santo negro que dá nome ao quilombo. Trata-se de uma abordagem sobre a estrutura social matriarcal no Quilombo da Quatorze de Janeiro, como uma expressão feminina de comando, uma pisada forte e bem definida no âmbito da organização social tanto na família como provedoras da casa, costureiras e/ou vendedoras de comidas típicas, quanto como organizadoras dos festejos de São Benedito.

O interesse pela temática das relações de gênero advém desde os estudos de mestrado também cursado no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), quando durante os mergulhos na pesquisa de campo percebia a liderança de mulheres e seu protagonismo na organização de suas comunidades.

As mulheres sempre exerceram o domínio em suas famílias e comunidades, uma certa dominação feminina, mas esta situação não é disseminada, o que invisibiliza as práticas matriarcais, remetendo para a sua inexistência. A nossa pesquisa busca valorizar e dar visibilidade a essa proeminência das mulheres negras no Quilombo de São Benedito, assinalando-a como fragmentos de matriarcado.

Discutir e analisar as práticas sociais de mulheres negras no contexto das expressões da resistência cultural e das festas afrodescendentes supõe, fundamentalmente, estabelecermos diálogo com as relações de gênero que iluminam este objeto de estudo, que tem como compreensão um tipo de matriarcado que se põe na

estrutura das famílias do bairro Praça Quatorze de Janeiro. Trata-se de um tipo de matriarcado pelo fato de que não é comum a existência de matriarcado no Ocidente, em forma de sistema, tal como se erige o patriarcado nessas sociedades. Há, outrossim, certos fragmentos de matriarcado, algumas evidências ou vestígios desse tipo de representação social de família. Ou seja, há tipos de famílias em que a organização central tem a mulher como sujeito de decisão.

De acordo com Rosaldo (1979, p. 53), “iniciamos a apreciação dos papéis femininos como protagonistas em vários sistemas sociais”. Tal fato revela o matriarcado ou uma estrutura matriarcal. Também Bamberger (1979, p. 234), considera que há “domínio da mãe sobre a família e o Estado [...] como um desenvolvimento posterior gerado pela profunda insatisfação feminina”. No que diz respeito às relações de gênero, Muraro (1994, p. 04), destaca que “no princípio, masculino e feminino governavam juntos o mundo”. Isso foi quando nem homens, nem mulheres estavam pautados no individualismo.

Essa foi a época em que também o poder era um serviço, e, não, um privilégio. Ou seja, não era algo disputado por ninguém. Tratava-se de um bem partilhado por todos. A desigualdade entre homens e mulheres não se fazia presente e nem era justificada. Tempos depois, a desigualdade passou a ser apoiada por setores variados, como no âmbito religioso e político, pautados numa suposta diferença em relação à anatomia biológica entre os sujeitos. Surge com isso, o “androcentrismo, um dos preconceitos mais graves e castradores de que padece a humanidade, que vem impregnando o pensamento científico, o filosófico, o religioso e o político há milênios” (MORENO, 1999, p. 23). Ainda há sujeitos que acreditam que as diferenças sociais são elementares, naturais e inevitáveis.

Louro (2010, p. 22), ressalta que esse debate se institui “no campo do social, pois é nele que se constroem e se reproduzem as relações (desiguais) entre os sujeitos”. É em e na sociedade onde a vida acontece de forma desigual. De acordo com Stearns (2007, p. 33) “culturalmente, os sistemas patriarcais enfatizavam a fragilidade das mulheres e sua inferioridade. Insistiam nos deveres domésticos e algumas vezes restringiam os direitos das mulheres a aparecerem em público”. Essas elaborações são produtos de uma sociedade calcada em um pensamento e comportamento patriarcal.

Não existe de forma natural o gênero masculino e o feminino. Trata-se de uma construção social. Ao discutir esses padrões em relação ao sexo e ao comportamento, Almeida (1997, p. 97), aponta que “masculino e feminino revelam

criações culturais que implicam o cumprimento de funções sociais”. O feminino e o masculino são construídos socialmente.

Gênero surge para fazer frente ao falseado determinismo biológico. Gênero é uma categoria relacional porque estabelece interface com outros conceitos como os de classe, raça/etnia (SCOTT, 1991). Gênero admite as diferenças biológicas entre os sexos. No entanto, não admite nenhum tipo de desigualdade, nem na esfera da educação, nem na do trabalho, nem na da política. Estamos diante de um conceito explicativo das relações sociais e, particularmente, das relações de poder. Conforme salienta Matos (2000, p. 17), “as relações de gênero são um elemento constitutivo das relações sociais [...] e são, portanto, uma forma primária de relações significantes de poder”.

Para termos uma noção de como nascem as relações de gênero devemos nos reportar ao fato pretérito de que à medida que as civilizações iam se desenvolvendo, a partir de contatos e de limitações das trocas estabelecidas, essas relações juntamente com a determinação de papéis e os atributos de cada sexo passaram a tomar forma. Antes, as atividades agrícolas eram realizadas igualmente por homens e mulheres. No entanto, quando ocorreu o deslocamento da caça e da coleta deu-se uma ruptura com essa igualdade. Homens e mulheres passaram a trabalhar em separado. Foi a partir desse período que a agricultura passou a ser de domínio masculino.

Quando os homens passaram a ser responsáveis pela agricultura, a assistência feminina passou a ser de grande importância para a família, especialmente para os filhos, cabendo aos homens suprir a necessidade de alimentos. A taxa de natalidade aumentou devido a esse novo panorama e, também, porque era possível aproveitar o trabalho das crianças. Surge, com isso, um novo cenário de constituição do patriarcado quando a vida das mulheres passou a se organizar em torno da vida familiar, da gravidez e nos cuidados com as crianças. A partir de então, os homens passaram a figurar como criaturas supostamente superiores nas sociedades, pois até mesmo a sexualidade da esposa passara a ser regulada pelo marido.

A alardeada fragilidade feminina nada mais é do que uma construção mal elaborada de forma social e cultural, criada pelo sistema patriarcal para plasmar uma suposta superioridade masculina. Com isso, as relações entre homens e mulheres passaram a sofrer grandes aprofundamentos que os levaram a vivenciar enormes desigualdades. As mulheres nunca foram passivas, apesar de toda a opressão pela qual já sofreram em distintas sociedades, na esfera privada e na pública. A invisibilidade que

elas sofreram, seus confinamentos à esfera privada ao longo do tempo e o rompimento desse silêncio apontaram para uma tomada de atitude com o propósito de modificar esse cenário. Com essa ruptura e transgressão, “as fronteiras entre o público e o privado ficam mais nítidas, favorecendo que os papéis exercidos nesses espaços também ganhassem maior visibilidade” (DEL PRIORE, 2013, p. 18). As mulheres passaram a adentrar espaços antes proibidos a elas e a mostrar sua história.

Com essa nova escrita da história, o patriarcado não poderia mais ocupar lugar em nossa sociedade visto que as mulheres saíram de sua invisibilidade e passaram a ocupar os espaços na esfera pública, mas trata-se de um sistema de ideias que se recria fortemente e não de acordo com as transformações histórico-sociais. Devemos compreender essa construção patriarcalista para criticarmos qualquer construção ou tentativa de o fazer para criar estereótipos que cercam as mulheres. Essa é uma ponderação que deve pautar o discurso de qualquer indivíduo que almeja ter uma compreensão real do mundo e de suas relações sociais.

Em 1980, algumas feministas, nos Estados Unidos e na Inglaterra, começaram a utilizar a palavra gênero para tentar explicar a desigualdade existente entre homens e mulheres. Essa desigualdade ocorre tanto no âmbito público quanto no privado. Na esfera pública, a desigualdade é evidente nos salários diferenciados para homens e mulheres sendo, pois, inferior o das mulheres mesmo tendo a mesma formação e exercendo a mesma função que o homem. A sociologia contemporânea refere-se aos papéis de gênero masculino e feminino como sendo masculinidades e feminilidades, a fim de dar ênfase à grande diversidade que existe nas diferentes culturas e sociedades.

É preciso salientar o fato de que as mulheres negras sofrem mais vilipêndio e preconceito do que as mulheres brancas. A pobreza também está mais associada à mulher negra. De acordo com Silva (2013, p. 109), “as discriminações de raça e gênero produzem efeitos imbricados, ainda que diversos, promovendo experiências distintas [...] e, no caso, na vivência da pobreza [...]. Neste sentido, são as mulheres negras que vivenciam estas duas experiências”. Para Davis (2013, p. 128), “o racismo sempre serviu para provocar a violação”.

Voltando nosso olhar para o percurso metodológico que perpassa este estudo, salientamos que a metodologia adotada nesta pesquisa assume o aporte das abordagens qualitativas sem exclusão dos aspectos quantitativos. A apreensão dos dados de campo deu-se por meio da utilização da técnica de entrevista profunda, proposta por



Bourdieu (2012), momento em que foi possível ouvir várias vezes os mesmos sujeitos com o intuito de capturar novos dados para a pesquisa. Esse momento contou ainda com a utilização de uma máquina fotográfica, um gravador e um caderno de campo.

A etnografia presente no desenvolvimento deste estudo é o método sob o qual é construído o conhecimento, de forma densa, como indica Geertz (2008). Com isso, estabelecemos com a Antropologia, a Sociologia e a História um diálogo produtivo numa perspectiva interdisciplinar. O *locus* desta pesquisa concentrou-se no Quilombo do Barranco de São Benedito, situado no bairro da Praça Quatorze de Janeiro, elegendo uma amostra constituída por 20 moradores divididos em 05 famílias. Ouvimos em cada família 01 homem (pai), 01 mulher (mãe) e 01 filho (a). Acrescente-se a esta amostra 02 moradoras antigas do bairro; 01 representante religioso e 02 lideranças comunitárias, uma feminina e outra masculina.

O trabalho encontra-se estruturado em quatro capítulos, didaticamente articulados. O primeiro capítulo apresenta o campo da pesquisa, momento em que apresentamos Manaus e o Quilombo do Barranco de São Benedito, sua origem, sua história, sua gente, sua cultura e sua organização social, por meio de uma epifanização estrutural desses espaços, detalhando seus meandros e apresentando suas características e peculiaridades.

O segundo capítulo traz uma discussão sobre o que ocorre nos bastidores da organização dos festejos, salientando o protagonismo feminino nessa festa religiosa e discorrendo sobre o processo organizativo do mastro como ponto alto da celebração. Com isso, destacamos e revelamos o protagonismo feminino das mulheres que têm organizado os festejos do santo há mais de um século, salientando também sua proeminência como sujeitos sociais de comando em sua comunidade.

O terceiro capítulo revela o protagonismo de mulheres voltado para uma outra vertente: as rezas e novenas para o santo negro; apresenta a missa festiva como destaque nos festejos e discute a procissão como processo de afirmação da negritude nos festejos do santo negro. São esses rituais religiosos que demonstram as performances presentes nas tradições da comunidade, carregados de elementos simbólicos que dão significado à resistência e à existência desse povo.

O quarto capítulo dá relevo às trajetórias de vida de três mulheres protagônicas do Quilombo do Barranco, articulados por três eixos distintos. O primeiro eixo de destaque da trajetória dessas mulheres está voltado para a trajetória de vida e a organização dos festejos de São Benedito sob o comando e a batuta de Safira. O

segundo eixo de destaque está voltado para a trajetória de vida e para a voz de liderança de Salomé. O terceiro eixo de destaque está pautado na trajetória de vida e na primazia culinária revelada por Judith. Por fim, são tecidas algumas considerações finais destacando os principais resultados revelados ao longo de toda a pesquisa.

É assim que o presente estudo se reveste de uma significativa relevância não apenas para a temática de gênero, mas, sobretudo, às Agremiações de Cultura, às representações da comunidade urbana quilombola, somado a contribuição que poderá trazer aos movimentos sociais de negritude que poderão dispor deste diagnóstico como um instrumento para reivindicação de políticas públicas no âmbito dos direitos dirigidos aos quilombolas do Barranco de São Benedito, da Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, no Amazonas.

## CAPÍTULO 1 – PARA UMA EPIFANIZAÇÃO DO CAMPO DA PESQUISA

A destruição da memória, da história, do passado é algo terrível para uma sociedade. A globalização deve assumir as histórias particulares anteriores, não as eliminar. (Jacques Le Goff)

### 1.1 – Praça Quatorze de Janeiro, sua história e a origem do Quilombo do Barranco de São Benedito

Manaus é a capital do Estado do Amazonas<sup>1</sup> incrustada no meio da floresta amazônica, situada na região Norte do Brasil, faz confluência com o rio Negro e com o rio Solimões, possui paisagens naturais e majestosas da Amazônia, é notadamente uma grande metrópole. É, pois, uma cidade de muitas cores e muitos sabores. Cidade que canta e encanta. Manaus de gente bonita, hospitaleira e calorosa, com sol forte e clima intenso, feito de forma muito apropriada para os bravos, para os fortes, para os corajosos.

Manaus<sup>2</sup> é a cidade mais densamente povoada do Estado do Amazonas, com uma área da unidade territorial (km<sup>2</sup>) de 11.401,092, com uma densidade demográfica (2010) de 158,06 (hab/km<sup>2</sup>), com uma população estimada em aproximadamente 2.094.391 habitantes de acordo com o censo do IBGE, de 2016. É a sétima cidade brasileira mais populosa.

---

<sup>1</sup> O Amazonas é uma das vinte e sete unidades federativas brasileiras e corresponde ao maior estado brasileiro em extensão territorial com 1 559 159,148 km<sup>2</sup>. Pertence à Região Norte do Brasil. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o estado é constituído por 62 municípios. O município que possui a maior área de extensão territorial é Barcelos com 122.450,77 km<sup>2</sup> e o menor é Iranduba com 2.214,25 km<sup>2</sup> (IBGE / 2015).

<sup>2</sup> A capital amazonense está “situada na microrregião do Médio Amazonas, na margem esquerda do Rio Negro. O clima é tropical úmido com chuvas abundantes. Seu fuso horário equivale a uma hora de atraso em relação ao horário oficial de Brasília (Frota, 2012).

Esta cidade é terra que acolhe a todos que aqui chegam de todos os cantos do país e de fora dele também. Manaus, que completou 348 anos em 2017, sempre foi um tesouro verde muito cobiçado. Sua flora, fauna e rios molduram sua paisagem com pinturas naturais. É uma cidade cantada e embalada em versos, prosas e canções que a descrevem notadamente.

Dentre todos os outros sujeitos que já habitaram a região, aqui pertenceu à etnia dos Manaós e dos barés, A etnia dos Manaós ocupava a área que ficava entre a cidade de Manaus e o município amazonense de Manacapuru.

Quando os invasores aportaram nessas paragens, encontraram os Manaós, que na sua língua nativa, significava ‘mãe de Deus’. Foi essa etnia que deu origem ao nome da capital amazonense.

A despeito da reação indígena em relação à invasão e a presença dos colonizadores europeus, os indígenas deixaram os estrangeiros chegar em nossas paragens. No dizer de Gambini (2000, p. 17), “o índio é um bobo, ao mesmo tempo que é um cara bom, porque deixou o outro chegar”. O indígena recebeu bem quem unicamente o queria explorar e escravizar, mas soube resistir ao processo colonizador.

Foi durante o século XVII, em decorrência da grande diminuição do contingente da população indígena no Amazonas, devido a ocorrência frequente de graves surtos de doenças e das violências da escravização, somado à “impossibilidade econômica dos colonos em suprir a demanda de mão-de-obra com escravos africanos, o anseio por braços indígenas era sempre crescente para o trabalho nas roças e coleta das drogas" (MEIRA, 1994, p. 09).

Esse conflito relacional e de ideologias suscitou o fato de os indígenas acabar deixando de ser eles mesmos. Eles foram perdendo a sua identidade, o seu eu passou a recair sobre eles devido ao grande massacre e opressão pelo qual passaram no período da colonização.

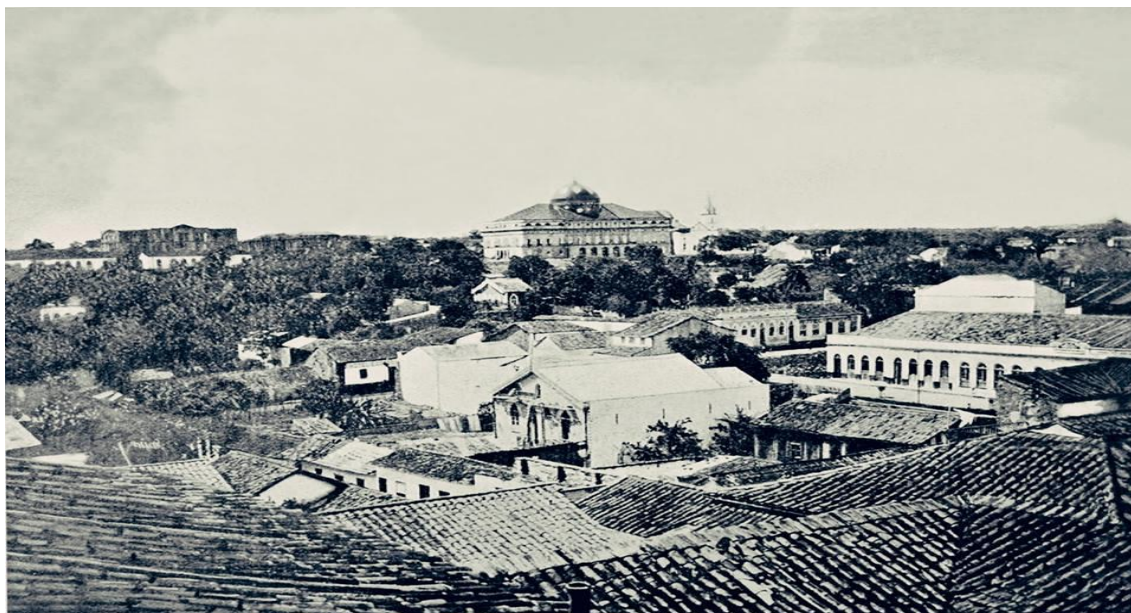
Manaus começou a ser colonizada em 1669, a partir de um pequeno forte em pedra e barro com quatro canhões, denominado Forte de São José da Barra do Rio Negro. Em torno desse forte nasceu o arraial que deu origem à cidade de Manaus. Em 1833 passa à categoria de vila, com o nome de Manaos. Em 24 de outubro de 1848, recebe o título de cidade, tornando-se a capital da Província do Amazonas (NASCIMENTO, 2013, p. 22).

Pertencer a um lugar ou a um território envolve muitos fatores que juntos se constituem num todo maior do que apenas estabelecer ou fixar moradia em determinado

lugar. Esse ato de pertencer envolve, principalmente, a constituição e o desenvolvimento de relações sociais e a construção contínua de uma identidade. O ato de pertencer suscita nos sujeitos diferentes ações que estão contidas nesse processo de construção de uma identidade.

O sentimento ou sensação de pertencer a um território, lugar ou país surge depois de estar o indivíduo associado a fatores como adaptação ao clima, a língua e, depois, de ter estabelecido uma rede de relações sociais que indiquem para esse sujeito que ele faz parte e é reconhecido pelos demais indivíduos que compõem a sociedade na qual ele vive, como membro efetivo daquele lugar.

FIGURA 1 – Vista parcial da cidade – 1899 <sup>3</sup>



FONTE: Manaus Sorriso /Foto: Arthuro Lucciani

O lugar que aqui é nossa referência espacial é aquele presente e latente no bairro da Praça Quatorze de Janeiro, o qual está incrustado na parte central da Zona Sul da cidade de Manaus. Esse bairro está situado numa grande área de uma das regiões administrativas da cidade.

---

<sup>3</sup> É um dos poucos registros a revelar a monumentalidade do Palácio do Governo erigido em 1892, na gestão de Eduardo Ribeiro, no final da então Avenida do Palácio. Vê-se na Rua Lobo D'Almada, nesse trecho ainda um beco, o prédio do Depósito Municipal com aparência de um *chalet*. Na Rua Joaquim Sarmiento destaca-se o belo prédio da esquina com a rua Saldanha Marinho (Consulta realizada em <https://www.facebook.com/Manaus-Sorriso> / Acessado em 18 de julho de 2016).

Dentre todas as regiões administrativas da cidade de Manaus, a Zona Sul é a que apresenta o maior número de bairros, sendo essa Zona a mais povoada de todas da cidade. São 18 bairros que a compõem. Entre esses bairros destacamos o bairro da Praça Quatorze de Janeiro, que possui cerca de 1,2 quilômetros quadrados e conta com uma área de 100,34 ha, uma população estimada em aproximadamente 10. 250 habitantes e mais de 3.000 domicílios particulares, segundo o censo do IBGE (2010).

De acordo com o IBGE, no bairro Praça Quatorze de Janeiro<sup>4</sup>, no ano de 2010, havia mais de 3.000 domicílios. Entre essas moradias, encontram-se domicílios particulares e comerciais, já que o bairro é tomado por diversos tipos de comércio, com a prevalência de Auto Peças. E, também, pelo fato de que no bairro muitos estabelecimentos comerciais funcionam no mesmo local das habitações, com a dupla função.

Além da grande presença de domicílios comerciais no bairro, há também a presença de prédios e estabelecimentos públicos e educacionais. Lá existe um número de cinco escolas públicas, sendo quatro escolas estaduais e uma escola municipal. Além disso, há a presença de apenas um posto de polícia militar, que é o 1º CICOM, situado na Avenida Duque de Caxias.

O bairro conta ainda com uma igreja localizada na parte central, que apresenta uma arquitetura exuberante e colorida destacando-se entre os demais prédios comuns no bairro e chamando a atenção dos que por ali circulam. Estamos falando da Igreja Nossa Senhora de Fátima. Sua história dá conta de que em tempos passados foi erguida uma pequena igreja de madeira sobre um barranco, após a doação de um pequeno terreno, situado na Praça Quatorze de Janeiro, feita por um comerciante de nome Antônio Caixeiro, morador do bairro. Na medida do possível, aquela igreja atendeu os fiéis enquanto se manteve de pé.

Em tempos pretéritos, o bairro alcançava paulatino crescimento em meio às melhorias trazidas pelo desenvolvimento da cidade. A igreja inicial ainda era muito modesta e já não comportava mais as demandas religiosas naquele espaço. Na época, Frei José de Leonissa, que tinha o intuito de erigir um espaço religioso para homenagear Nossa Senhora de Fátima, pleiteava por um local maior em contato com a Prefeitura de

---

<sup>4</sup> A delimitação do bairro começa no cruzamento da rua Ramos Ferreira com a rua Major Gabriel; seguindo por esta até a Av. Álvaro Maia; desta até Av. Duque de Caxias; desta até a Rua Maraã; desta até a Tv. São Gabriel da Cachoeira; desta até a rua Novo Airão; desta até o Igarapé do Mestre Chico; seguindo por este até a rua Ramos Ferreira; seguindo por esta até a rua Major Gabriel (Diário Oficial do município de Manaus, ano XI, edição 2365, de 14 de janeiro de 2010).

Manaus, contando com o apoio de membros da Colônia Portuguesa <sup>5</sup>.

Em 13 de outubro de 1942, foi oficialmente realizada a doação para a igreja de uma parte alta, grande barranco, de um terreno que pertencia à Praça Quatorze. Essa doação foi realizada numa solenidade celebrada no local e foi lavrada uma ata especial, a qual foi assinada por Álvaro Botelho Maia <sup>6</sup> e outras autoridades locais. A cerimônia religiosa foi realizada por Raymundo de Oliveira e contou com a presença de Frei José de Leonissa, sacerdote da Igreja de São Sebastião<sup>7</sup>.

Na ata apareciam menções às adversidades decorrentes da Segunda Guerra Mundial e a apresentação de um santuário como um reforço para a conciliação e para a pacificação, a saber:

Esse Santuário de Nossa Senhora de Fátima, por vontade das autoridades, dos fiéis e dos promotores, concretiza a prece mais ardente à poderosa Mãe de Deus e dos Homens, à excelsa Rainha da Paz para que apresse a cessação do tremendo castigo da Guerra Mundial, e para que, as nações reconhecendo os direitos de Deus e dos homens, depostos os ódios recíprocos, voltem a dar-se o ósculo da paz, baseada na confraternização cristã de todos os povos. <sup>8</sup>

A partir dessa ata lavrada por ocasião da doação de um terreno para que fosse construído uma igreja em honra à santa, fazia-se um apelo à comunhão e à fraternização dos povos para que cessasse a Segunda Guerra Mundial que degradava o mundo ocidental com muitas perdas de vidas humanas. Foi deste modo que o Santuário de Fátima ou a Igreja Nossa Senhora de Fátima, como é mais comumente conhecida, foi surgindo realmente. Frei José de Leonissa mesmo com poucos recursos disponíveis e contando com a colaboração financeira da Colônia Portuguesa de Manaus e demais comunitários do bairro foi, aos poucos, erigindo a obra do Santuário, com inspiração no estilo italiano<sup>9</sup>.

Os vitrais da Igreja que estão localizados próximos a sua cúpula foram fabricados na Itália. Existe ainda a história bíblica da via sacra representada por meio de

---

<sup>5</sup> Caderno de campo / 2016.

<sup>6</sup> Nascido na data de 19 de fevereiro de 1893, no município de Humaitá, no Amazonas. Foi interventor e governador do Amazonas, entre outros cargos políticos.

<sup>7</sup> Caderno de campo / 2016.

<sup>8</sup> Idem. Sem designação de autoria.

<sup>9</sup> Caderno de campo / 2016.

pinturas em cerâmica localizadas dentro da igreja. O nome da igreja é uma homenagem a Santa, Nossa Senhora de Fátima, como testemunha um de nossos entrevistados:

Na época, em 1942, era o auge das aparições de Fátima que são de 1917, elas estavam crescendo e se propagando pelo mundo. Assim, na devoção mundial, Fátima estava se apresentando. Além do mais, quem atendia aqui eram os padres capuchinhos. Os capuchinhos têm um histórico aqui no Brasil, um histórico de devoção de Fátima. Então, fizeram aqui o Santuário de Fátima. (Lázaro<sup>10 e 11</sup>, 76 anos, entrevista / 2016).

Podemos perceber um oportuno paralelo entre as aparições de Nossa Senhora de Fátima em Portugal e a devoção dos religiosos àquela santa, o que os motivou fortemente a colocar o nome da paróquia em homenagem a Santa que apareceu aos pastorinhos da cidade de Leiria, em Portugal.

Para Santos (2001, p. 112), “os lugares são, pois, o mundo, que eles reproduzem de modos específicos, individuais, diversos. Eles são singulares, mas são também globais, manifestações da totalidade-mundo, da qual são formas particulares”. Com isso, Monte-Mór (2006, p. 14), destaca que “a urbanização passou a constituir uma metáfora para a produção do espaço social contemporâneo como um todo”.

Para se estabelecer enquanto grupo étnico constituído de negros descendentes de escravos africanos, os quilombolas travaram muitas lutas e embates políticos e ideológicos ao longo do tempo para fixar e estabelecer moradia Brasil adentro. Esse processo nunca foi algo fácil de se alcançar, já que por longos anos, desde o período da Amazônia colonial, os negros foram trazidos contra sua vontade da costa da África em grandes navios e em grande quantidade para essas paragens, com o intuito de serem escravizados e tomados como mercadoria pelos colonizadores. Essa inserção forçada do negro africano no período colonial representava vantagens para o poder colonial. De acordo com Ferreira (2009, p. 68),

Em decorrência desta inserção subalterna no mundo colonial, os africanos escravizados representavam vantagens ao colonizador em relação aos povos originários da América, tão conhecedores de seu

---

<sup>10</sup> Ressalte-se que os nomes de todos os sujeitos informantes desta pesquisa foram trocados por nomes bíblicos femininos e masculinos com o intuito de manter o sigilo sobre a identidade de cada um/a.

<sup>11</sup> Entrevista concedida em 05 de junho de 2016, sexta-feira, no período da tarde. O informante possui ensino superior completo.



próprio território, que passava a ser expropriado pelo europeu. A despersonalização do africano escravizado ficava ainda mais evidente no momento do desembarque no Brasil, quando eram batizados sob a égide cristã e passavam a ser designados como bem semovente de seus proprietários, que poderia ser alugado, leiloado, penhorado e hipotecado.

Desta feita, a retirada forçada de seu território e de perto de suas comunidades de origem, o trabalho escravo, as torturas e as condições subumanas que passaram a vivenciar no período colonial, fez com que os negros africanos começassem a se indignar e se revoltar contra seus opressores. Em face das situações de controle físico acirrado e das constantes humilhações físicas e morais que os colonizadores mantiveram sobre os negros, durante muito tempo eles foram criando suas estratégias de resistência. Organizavam muitas tentativas de fuga, sendo que muitas delas restaram frustradas, mas foi a partir dessas insatisfações que os negros começaram a confabular e, então, formar os quilombos. Ressalte-se que esses quilombos eram sempre localizados em áreas de difícil acesso para que não fossem descobertos e encontrados pelos senhores escravistas.

Esse temor de ser descoberto era plenamente justificado e compreensível já que a condição de escravo era dada aos africanos em razão de suas características físicas, em razão de sua raça. O fato de ser negro àquele tempo colocava o sujeito em condições subalternas e estigmatizantes na sociedade, já que a tez escura era associada à práticas religiosas consideradas estranhas, como o candomblé e a umbanda, em que entidades espirituais são reverenciadas. Também eram associados a vadios, entre outros adjetivos de cunho negativo. Tudo o que causava estranhamento era mal interpretado como pertencente às trevas ou ao que era ruim, já que era desconhecido e era demonizado pela sociedade escravocrata. Esse estigma racial acompanhou os negros por séculos.

No final do século XIX, vários migrantes advindos em sua grande maioria do Estado do Maranhão, começaram a chegar na área que hoje corresponde ao bairro da Praça Quatorze de Janeiro e ali formaram pequenos núcleos de moradores. Esses migrantes vieram por meio de navios a vapor e aqui aportaram, após uma longa e exaustiva viagem.

A libertação dos escravos pela princesa Isabel, filha de Dom Pedro II, deu-se a nível nacional em 13 de maio de 1888. Mas, nos Estados do Amazonas e do Ceará,

ela aconteceu extemporaneamente, com quatro anos de antecedência. Tal fato sugere que esse foi um dos motivos que encaminhou mais ex-escravos para essas paragens.

Na época, aqueles indivíduos que aqui aportaram, foram encaminhados para ocupar a grande área isolada, “como forma de manter o ocultamento da presença negra. A área era coberta por um denso matagal, cercado por um igarapé [...], área conhecida atualmente como as ruas Japurá e Visconde de Porto Alegre, descendo [...] para as ruas Nhamundá e Duque de Caxias” (PINHEIRO, 1999, p. 149).

Uma parte das terras do futuro bairro pertencia à época, a algumas famílias abastadas, que lá se instalaram e passaram a lotear as terras em grandes terrenos. Esses terrenos estavam situados em áreas que, atualmente, correspondem às ruas Emílio Moreira, parte da Jonathas Pedrosa e Visconde de Porto Alegre.

Os negros escravizados no Brasil permaneceram por muito tempo sob forte dominação e espoliação de seus corpos por senhores de engenhos e grandes latifundiários que os expunham à trabalhos forçados, pesados, penosos e quase ininterruptos em lavouras de grandes fazendas rurais, nem sempre fornecendo alimentos a esses escravos.

Em decorrência de todo o tratamento desumano a que eram submetidos, o que incluía a falta de alimentos, muitos desses negros fugiam desses lugares, arriscando suas vidas em fugas incertas e/ou improváveis para se estabelecer e refugiar em locais conhecidos como quilombos. Cavalcante (2011, p. 71), revela que “as motivações para fugir foram variadas. Quer fosse pelas epidemias ou escassez de alimentos [...], quer [...] pelos laços afetivos em jogo. Homens e mulheres deslocavam-se pelos rios e matas”. Essas considerações gerais supõem que “tudo indica que durante a fuga os escravos iam se alimentando daquilo que encontravam nas roças por onde passavam” (VERGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990, p. 59).

De acordo com Salles (1971, p. 203), “o processo tradicional da busca da liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde os negros se reuniam, solidários entre si, e formavam os quilombos. A fuga deve ter sido, [...], difícil e arriscada, além de empreitada individual”. Caso essas fugas restassem frustradas e os negros escravizados fossem recapturados, eles eram devolvidos aos seus senhores e locais de trabalho de origem e sofriam grandes e graves punições pela ousadia do cometimento da fuga: castigos físicos mais pesados dos que antes padeciam para servir de exemplo a outros que pudessem pensar em fazer o mesmo. Além disso, os capatazes

intensificavam sua vigilância diurna e noturna sobre os alojamentos em que os negros viviam confinados.

Foi assim que os quilombos foram surgindo constituídos por uma grande presença de populações negras que “ajudaram a demarcar as fronteiras desse mundo” (SAMPAIO, 2011, p. 42). Isso se dava, porque eles fugiam da opressão e da escravização que dilacerava seus corpos e suas almas arruinando-os enquanto seres sociais. Esses sujeitos sociais passaram a ser, então, denominados de quilombolas por ali viverem e partilharem da mesma luta de resistência a tanta opressão vivida de forma forçosa e coercitiva.

Uma moradora do Quilombo do Barranco relembra uma história de sua comunidade e da demarcação desse território, vivido com muita luta de resistência, nos seguintes termos: “aqui na comunidade a gente sempre sofreu preconceito tanto que a gente era chamado de ‘morro da negada’. O bairro, era chamado de o ‘morro da negada’, era a ‘vila dos pretos’. Tinha esse negócio todo, por um bom tempo”. (Safira<sup>12</sup>, 41 anos, entrevista / 2016). Moura (1987, p. 37), ao discorrer sobre os quilombos deixa claro que,

Durante todo transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força, atuando nos flancos do sistema, mas, pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres.

Isso se encaixa no modelo retratado por Fiabani (2012, p. 172), no sentido de que “o quilombo tornou-se um enclave no sistema escravista. Transformou-se numa poderosa arma dos escravos contra o poderio político e econômico da nobreza colonizadora e escravocrata”. De acordo com Gomes (1995), para a maioria “dos senhores proprietários de escravos, a existência dos quilombos representava uma ameaça permanente. As constantes fugas, o possível incitamento e comunicação com as revoltas de escravos [...] causavam temor aos fazendeiros”.

Gomes (2015, p. 120), assegura que “no século XX, os quilombos ficaram em parte invisíveis e em parte estigmatizados. O processo de produção da invisibilidade

---

<sup>12</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã. A informante é natural de Manaus, no Amazonas.

data desde a escravidão”. Essa invisibilidade que sempre recaiu sobre os negros e outras minorias sociais diagnostica uma humilhação e estigmatização. Assim, “surge no estigmatizado a sensação de não saber aquilo que os outros estão ‘realmente’ pensando dele” (GOFFMAN, 1988, p. 23). Isto é, a pessoa estigmatizada sente-se insegura em relação aos demais. Para Goffman (1988, p. 27), “o indivíduo estigmatizado – pelo menos o visivelmente estigmatizado – terá motivos especiais para sentir que as situações sociais mistas provam uma interação angustiada.”

De acordo com a teoria do reconhecimento a relação desse fator deve ser estabelecida de modo recíproco, já que estrutura as pretensões normativas e articula um conceito de eticidade próprio à essa teoria. A sociedade como um lugar de produção social surge como um lugar de pretensão normativa, ou seja, um lugar em que se busca ter direitos e impulsiona a luta de todos à etapas sucessivas de reconhecimento.

Essa invisibilização acaba por fazer irromper na sociedade “uma situação de conflito na qual duas partes se defrontam com hostilidade” (HONNETH, 2009, p. 89). Tornar visível ultrapassa o ato cognitivo de identificação individual. Com este olhar, voltamos nossa atenção para o fato de que a invisibilização gera reciprocamente o estigma que vem maculando de forma indelével a vida de diferentes povos e populações, ao longo dos tempos.

### 1.1.1 – A ancestralidade do Quilombo do Barranco

O Quilombo do Barranco de São Benedito ou, simplesmente, Quilombo do Barranco, como dito anteriormente, está localizado no bairro Praça Quatorze de Janeiro, na zona sul da cidade, totalmente em área urbana. A história desse quilombo se confunde muito com a história do bairro. O que marca de forma indelével o bairro é a presença e a contribuição negra descendente de pessoas escravizadas no Maranhão.

O Quilombo do Barranco foi constituído por descendentes de Maria Severa Nascimento Fonseca, ex-escrava, a matriarca maior da comunidade negra que veio do Estado do Maranhão, da cidade de Alcântara, em 1890, com seus três filhos: Antão, Raimundo e Manoel. Junto com ela e seus filhos, veio um grande amigo da família: Felipe Nery Beckmann, um homem branco e alfabetizado.

Como seu companheiro, pai de seus filhos, havia sido morto ainda no Maranhão numa situação adversa e não querendo mais ficar em lugar longe de seus amigos, quando ela foi alforriada e liberta, o seu senhor, conhecido como sr. Tarquinho perguntou dela onde ela gostaria de se estabelecer. Ela respondeu prontamente que gostaria de morar em Manaus. Oportuno lembrar que Manaus vivia àquela época em um estado de regime republicano<sup>13</sup>, por assim dizer. Em 1890, o Amazonas era governado por Eduardo Gonçalves Ribeiro, negro e maranhense, que estava recrutando famílias negras maranhenses para vir e participar da construção arquitetônica e urbanística da cidade de Manaus.

O período que data de 1890 a 1910 foi caracterizado como período áureo da borracha, com o seu declínio a partir de 1920, período em que houve grandes mudanças arquitetônicas e urbanísticas na cidade, com a construção de grandes edifícios que se caracterizam até hoje como belos cartões-postais ou como a cidade cartão-postal, tais

---

<sup>13</sup> Nos primeiros tempos do regime republicano ocorreram, porém, agitações políticas que perturbaram a paz no Estado. O tenente Ximenes de Villeroy, premido pelos grupos políticos que se haviam organizado sob a denominação de Partido Democrático, chefiado pelos irmãos Moreira, demitiu-se, sucedido pelo tenente Eduardo Gonçalves Ribeiro. Este, por sua vez, foi forçado, apesar da opinião popular, a deixar o governo, que lhe foi restituído mais tarde (1892), sendo eleito governador constitucional. Nessa fase, teve de reagir a uma tentativa de deposição pelas forças federais. Ver Reis, 2008, p. 59.

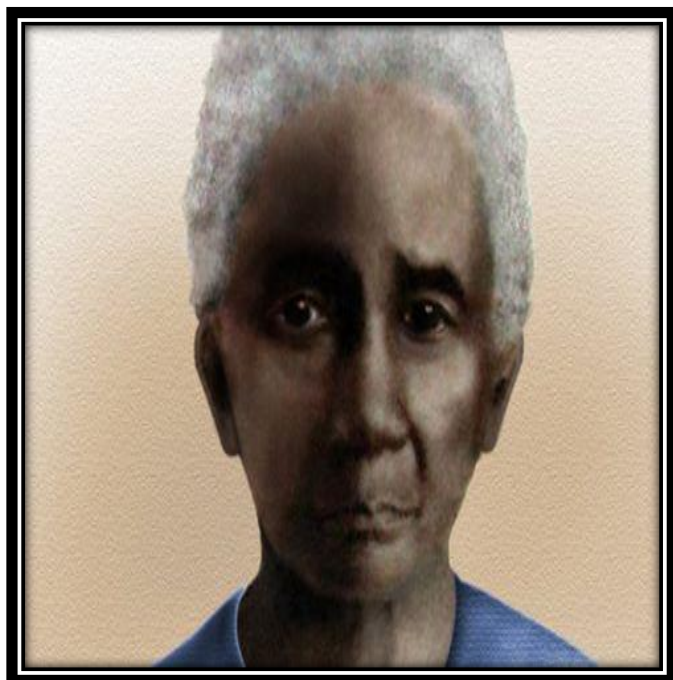


FIGURA 2 – Família Fonseca 1  
Maria Severa Nascimento Fonseca  
FONTE: Acervo Family Souza da Silva / s/ d

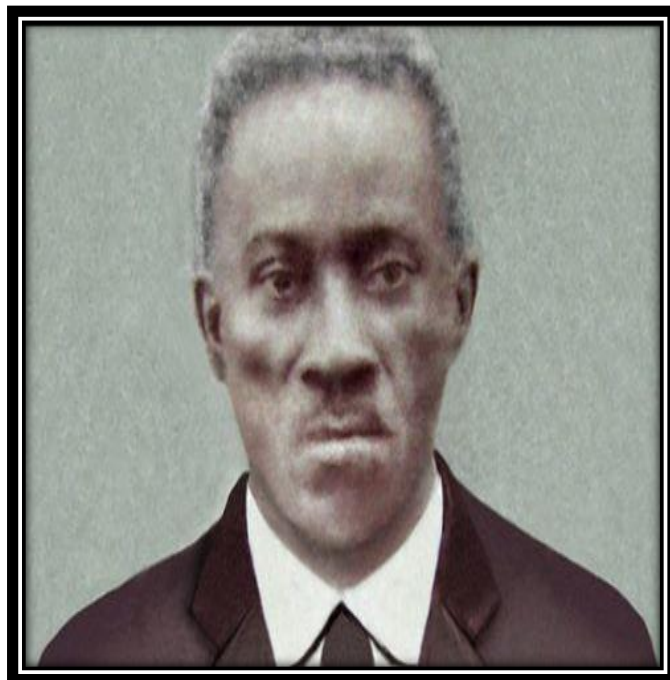


FIGURA 3 – Família Fonseca 2  
Antão Nascimento Fonseca  
FONTE: Acervo Family Souza da Silva / s/ d

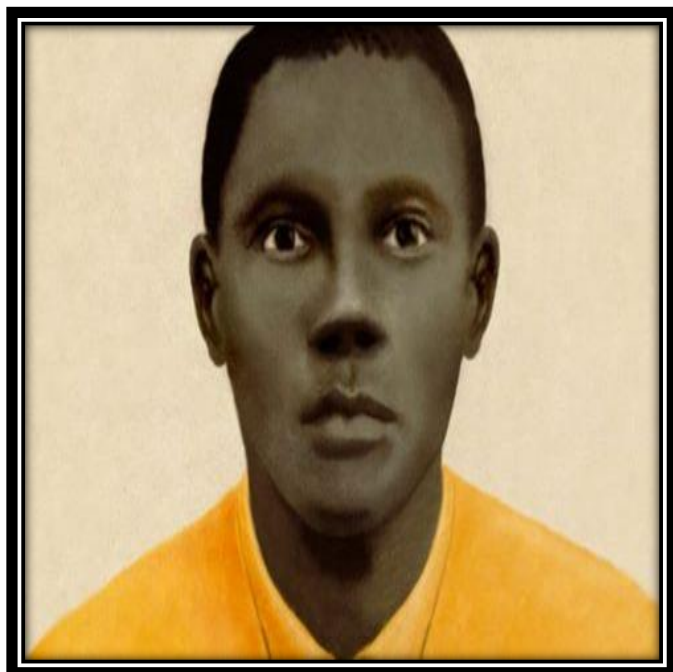


FIGURA 4 – Família Fonseca 3  
Raimundo Nascimento Fonseca  
FONTE: Acervo Family Souza da Silva / s/ d



FIGURA 5 – Família Fonseca 4  
Manoel Nascimento Fonseca  
FONTE: Acervo Family Souza da Silva / s/ d

como o Teatro Amazonas<sup>14</sup>, Palácio da Justiça<sup>15</sup>, Palácio Rio Negro<sup>16</sup>, Alfândega<sup>17</sup>, entre outros. Construções que datam do período da *Belle Époque*.

Essa situação nos remete ao fato de que “a valorização da borracha no mercado internacional intensificava a navegação nos rios amazônicos e estimulava a migração da mão-de-obra nordestina, ampliando a produção e gerando grandes excedentes” (MESQUITA, 2009, p. 148).

Nesse diapasão, cidade cartão-postal, é aquela que “se presta à representação visual, mas que não se abre para o uso coletivo, enquanto espaço público, configurado pela possibilidade da permanência no espaço, no encontro com as pessoas, na programação cultural” (NASCIMENTO, 2014, p. 121). É a ideia de usar ou ter conhecimento de um lugar pelo olhar. Apenas olhando, observando.

Em sinal de agradecimento à Severa Fonseca pelos seus serviços no período em que havia sido escrava, aquele senhor arrumou tudo para sua viagem e a encaminhou para o Amazonas, com seus filhos. No momento de sua partida, seu senhor deu-lhe uma imagem de São Benedito. Essa imagem, vinda de Portugal e depois passada às mãos de Severa Fonseca, é a única no Brasil de que se tem notícia, feita de pau d'Angola. Tal imagem permanece até hoje no altar em que foi colocado, na sala de uma residência de um dos descendentes de Severa Fonseca.

Severa e sua família embarcaram acompanhados por Felipe Nery Beckman, um grande amigo da família. Foi esse próprio amigo quem ajudou Severa Fonseca a comprar um lote de terra na cidade para se estabelecer com os seus filhos. No ano de 1896 foi concedido pelo Palácio do Governo o título definitivo da terra onde morava

---

<sup>14</sup> O Teatro Amazonas é o principal patrimônio arquitetônico de Manaus e serve de palco para os maiores eventos do calendário cultural do estado, como os festivais de cinema, ópera, jazz e dança. Está integrado atualmente ao Centro Cultural Largo de São Sebastião. Ver Duarte, 2012.

<sup>15</sup> O Palácio Clóvis Beviláqua, mais conhecido como Palácio da Justiça, localiza-se à Avenida Eduardo Ribeiro e foi a sede principal do judiciário amazonense por mais de um século. Inaugurado em 1900, nos dias de hoje funciona como um centro cultural. Ver Duarte, 2012.

<sup>16</sup> O Palacete Sholz foi adquirido pelo Governo do Estado em 1918 para ser residência dos governadores e recebeu a denominação de Palácio Rio Negro. Localizado à Avenida Sete de Setembro, em 1980 foi tombado como monumento histórico estadual e, desde, 1997 funciona como um centro cultural. Ver Duarte, 2012.

<sup>17</sup> Localizada à Rua Marquês de Santa Cruz, no Centro, a Alfândega de Manaus foi construída na primeira década do século XX e hoje faz parte do Conjunto Arquitetônico do Porto de Manaus, tombado como patrimônio histórico nacional em 1987. Ver Duarte, 2012.

Severa Fonseca, em nome de Felipe Beckman. A imagem do santo veio com ela cuidadosamente mantida em seus braços durante sua viagem rumo a Manaus, em um navio a vapor. Durante essa viagem, um de seus filhos foi acometido pela mordedura de um gato.<sup>18</sup>

Foi quando Severa Fonseca fez uma promessa ao santo que estava em suas mãos: caso seu filho ficasse bom da mordedura, já que naquele tempo não se podia contar com a contribuição de muitos medicamentos, porque ainda não existiam recursos e nem conhecimento técnico suficiente para isso, a partir daquela data, ela passaria a festejar São Benedito, na cidade de Manaus.

FIGURA 6 – Imagem de São Benedito<sup>19</sup>



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

<sup>18</sup> Felino felídeo de pequeno porte. O que diferencia os felinos de pequeno porte de felinos de grande porte não é apenas sua estrutura física, mas também, sua estrutura vocal. Os de grande porte têm a capacidade de emitir sons muito ruidosos, têm a capacidade de rugir, como é o caso do leão, do tigre, da onça-pintada, do leopardo. No entanto, isso não acontece com os felinos de pequeno porte, que não apresentam essa característica vocal potente bem estruturada.

<sup>19</sup> Altar onde está assentada e ornamentada a imagem de São Benedito envolta em uma fita vermelha. A casa onde encontra-se instituído esse altar com a imagem do santo negro fica localizada no bairro da Praça Quatorze de Janeiro. Essa é a imagem trazida por Maria Severa Nascimento Fonseca do Maranhão, em 1890.



Passado algum tempo, esse filho restabeleceu-se prontamente sem tomar nenhum medicamento e sem ter nenhum acompanhamento médico, o que fez com que a senhora Severa Nascimento ficasse decidida em cumprir sua promessa junto ao santo. Foi desse modo que os festejos de São Benedito tiveram seu início no bairro da Praça Quatorze de Janeiro, onde Severa se estabeleceu com seus filhos. Os festejos atravessam mais de um século de existência e perduram até os dias atuais.

No Estado do Maranhão, os negros, escravizados e ex-escravizados já cultuavam São Benedito, por ser um santo negro que era reverenciado em celebrações e festas dos negros. O diálogo com um remanescente de quilombola informante de nossa pesquisa revela a história desse culto a São Benedito, evidenciando que, “no Maranhão eles já cultuavam São Benedito. Nós sabemos que São Benedito já era cultuado pelos negros faz muito tempo, Ele era cultuado pelos africanos por ser um santo negro e era cultuado em festejos, nas festas negras” (Salomão<sup>20</sup>/ Entrevista / 2015). Para Ortiz (2006, p. 131), “os inúmeros ritos reproduzem as crenças e as práticas dos ancestrais negros”. Ou seja, a fala desse informante demonstra que os remanescentes quilombolas do Barranco reproduzem as práticas e os ritos religiosos de seus ancestrais.

Lembrando aqui que “rituais são memórias em ação, codificadas em ações. Rituais também ajudam as pessoas (e animais) a lidar com transições difíceis, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária” (SHECHNER, 2003, p. 49-50).

O desejo de esquecer temporariamente seus sofrimentos e opressões ou livrar-se da dor física, moral e psicológica a que os negros foram submetidos fazia mesmo com que esses cultos e rituais acontecessem. Embora São Benedito estivesse entronizado no panteão católico, a elite branca não o cultuava em razão de ser um santo negro que associavam recorrentemente às práticas umbandistas dos negros.

Um informante remanescente de quilombola revela como esse processo aconteceu nos seguintes termos: ‘olha, a avó Severa com seus filhos vieram parar aqui nesse bairro depois de muito viajar num navio<sup>21</sup>. No mesmo ano vieram outras famílias com a ajuda do Eduardo Ribeiro que era governador na época’ (Salomão / Entrevista / 2015). Para Gorayeb e Meireles (2014, p. 05), “a ocupação do território é vista como

---

<sup>20</sup> Entrevista concedida em 14 de junho de 2015, no período da manhã. O informante é oriundo de Manaus, é comerciante autônomo e possui ensino médio completo.

<sup>21</sup> Após uma longa e exaustiva viagem de navio, todos quando aportaram na cidade se estabeleceram no bairro que hoje é denominado como Praça Quatorze de Janeiro, situado em perímetro urbano.

algo gerador de raízes e identidade: um grupo não pode ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sociocultural das pessoas está, invariavelmente, ligada aos atributos da paisagem”. É o território imiscuído de sentidos simbólicos que perfaz a identidade do indivíduo que o habita.

Neste estudo, território deve ser entendido não como uma localização geográfica em si, mas como uma área constitutiva de uma identidade sociocultural. Ou seja, espaço onde há um sentimento de pertencimento, uma identificação social. Neste sentido, a forma espacial não é o mais importante em consideração ao território, mas o sentimento que está associado a ele.

Para Bonnemaision (2000, p.128), o território surge a partir de “pontos e marcas sobre o solo: ao seu redor se ordena o meio de vida e se enraíza o grupo social, enquanto que em sua periferia, e de maneira viável, o território se atenua progressivamente em espaço secundário, de contornos mais ou menos nítidos”. De acordo com Haesbaert (1997, p. 37), o território como “espaço de identidade cultural, instrumento de um grupo cultural e/ou religioso, é fundamental no mundo contemporâneo, dentro do debate entre universalistas e multiculturalistas (defensores do respeito às diferenças culturais)”. Conforme Santos (2002, p. 96), “o território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi.”

Na Praça Quatorze de Janeiro, os negros começaram a habitar, principalmente, a rua que atualmente é conhecida como rua Japurá, período em que começou a formação do bairro. Naquela época, o bairro era constituído basicamente por muito matagal, com ruas de barro batido e serpenteadas por igarapés, onde as mulheres lavavam as roupas. Époça em que havia grande conglomerado de barro, grandes barrancos, que deram nome ao quilombo que lá se estabeleceu.

É, pois, no processo de pesquisa de campo, buscando ouvir os moradores desse local que vamos percebendo a forma pela qual o Quilombo do Barranco foi construído. Nesse sentido, ouçamos uma de nossas entrevistadas:

Eu sei que os primeiros moradores daqui foram os negros. A minha avó contava que quando ela veio morar pra cá não tinham casas ainda. Não tinham. Foram aparecendo aos poucos. Era só mata e tinha o igarapé aí embaixo. Então, a minha avó era lavadeira. Lavava roupa

pra fora, ela tinha que descer e lavar aí embaixo, né. Então, aos poucos que outros moradores foram chegando no bairro, que foram povoando o bairro. Quando a minha avó veio pra cá, quando ela comprou o terreno, era só o terreno no chão. Então, quando eu vim pra cá, ela já tinha construído essa casa. Quando ela chegou aqui, a nossa igreja era de madeira na época, parece que em 1971, não sei bem, ainda era de madeira, não tinha esse santuário aí, depois que construíram ele. O papai trabalhava nessas empresas que enviavam seus empregados para o interior, Mil Madeireira, Constran. Então, sempre a gente estava viajando daqui para Itacoatiara. O pouco tempo que eu ficava aqui em Manaus, eu vinha para a casa da minha avó que morava aqui nesse lugar, nesse bairro. Aí a minha mãe, depois que ela teve a gente, não sei se você já ouviu falar no bairro Claudio Mesquita, aqui em Manaus, próximo ali do Boulevard? Então, quando nós éramos pequenos, eles alugaram uma casa e a gente morou lá. Aí devido essas viagens do meu pai, a minha avó pediu que a gente viesse morar aqui atrás, na casa dela que tinha uma casa de madeira. Aí foi quando a gente veio morar pra cá. Mas eu era muito pequena, não me lembro bem, mas ela contava isso. Depois, começaram as viagens: a gente passava um ano lá em Itacoatiara, aí voltava pra cá, Isso até a gente ficar numa idade perto de uns 12 anos, aí já começamos a ficar lá pra estudar. Aí eu fiquei lá até 15 anos. Depois disso, eu já vim pra cá de novo. Mas, já fiquei de vez. (Noemi<sup>22</sup> /Entrevista / 2016).

FIGURA 7 – Vista aérea do bairro, onde se vê a Igreja Nossa Senhora de Fátima



FONTE: Acervo Moacir Andrade. s/d. Foto extraída do livro Manaus – Entre o Passado e o Presente (2009).

<sup>22</sup> Entrevista concedida em 02 de janeiro de 2016, num sábado, à tarde. A informante é natural de Manaus, no Amazonas. Ela é casada, tem 41 anos de idade e é mãe de 07 filhos biológicos.

Em sua fala, essa informante expõe as dificuldades pelas quais passaram os primeiros moradores do bairro, apresentando sua avó materna como uma dessas primeiras moradoras, que também era uma das lavadeiras que lutava pela sobrevivência. Para Perrot (1988, p. 202), o “lavadouro é para elas muito mais do que um lugar funcional onde se lava a roupa: um centro de encontro onde se trocam as novidades do bairro, [...], informações de todo os tipos. [...]. Os lavadouros são também uma sociedade aberta de assistência mútua”. Nessa perspectiva, Giddens (1996, p. 09), salienta que elas “se entrelaçam de maneira direta com a vida individual, e, portanto, com o eu”. Os lugares onde as mulheres lavavam as roupas tratavam-se também, de um ponto de encontro e lugar para colocar a conversa em dia, além do trabalho a fazer.

Como o bairro ainda não possuía encanamento de água, era desse modo que as famílias àquela época faziam. Essas lavadeiras lavavam para os patrões e sobreviviam da lavagem de roupa para fora.<sup>23</sup> Isso servia, inclusive, para que as mulheres se conhecessem, perfazendo um modelo alternativo de socialização entre os primeiros moradores, como destaca Perrot (2008, p. 111-112): “a dona de casa reina sobre a família e os agregados. [...]. Cuida da roupa branca, cujas lavagens constituem verdadeiras cerimônias. [...]. As mulheres falam entre si e lavar roupa branca é atividade propícia à confiança”. Hábito esse que não está mais tão fortemente marcado em nossa sociedade na atualidade.

No terreno em que se assentaram no bairro, os filhos de Maria Severa começaram a levantar sua moradia, que em seguida, foram aumentando em quantidade, já que procuravam receber seus parentes e amigos que iam chegando, advindos do Maranhão, na Região Nordeste de nosso país.

Atualmente, é possível conferir que cada terreno possui várias casas construídas no mesmo terreno, uma próxima a outra, para abrigar outros membros da família. Em média, é possível encontrar terrenos que abrigam quatro ou cinco casas ou até mesmo vilas. Uma grande preocupação era manter a vegetação que lhes interessava, lhes fosse útil, fosse para prover sombra, remédio ou alimento e, de resto, a vegetação era derrubada para ceder espaço a novas construções, para construir mais casas e poder abrigar mais membros da família e/ou amigos e conhecidos.

As mangueiras, por exemplo, são consideradas por eles como árvores sagradas, por fornecer sua sombra, seu fruto e por estabelecer forte ligação da comunida

---

<sup>23</sup> Dados obtidos a partir do campo de pesquisa.

de com os espíritos que as habitam. Uma entrevistada revela em sua fala o significado dessa planta, descrevendo o que segue:

A mangueira na comunidade para quem é do candomblé e para quem é da religião, a mangueira significa a árvore dos desejos. Dizem na lenda que a mangueira é uma árvore de Oxalá. Oxalá, no candomblé, é Deus. Então, se você deseja um sonho, se você tem pedidos, vai embaixo de uma mangueira e pede. Acredito que na comunidade ter uma mangueira é em respeito a Oxalá. (Salomé<sup>24</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

A entrevistada revela um traço característico que vem de uma herança da cultura africana, baseado em seu aspecto religioso, em que as plantas não têm apenas um formato, com características apenas biologizantes, mas também um significado carregado de crenças e valores singulares inter-relacionados à sua religião, carregado de representações simbólicas. É neste contexto simbólico que Eliade (1992, p. 13) revela que,

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, [...] não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado.

Para Maturana & Varela (2001, p. 47), “todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer”. De acordo com Graciano & Magro (1997, p. 23), o “ser e o fazer de um sistema vivo são inseparáveis, uma vez que não há separação entre produtor e produto em uma unidade autopoiética”. Conforme Moraes (2003, p. 83-85), “tudo está interconectado com tudo e o entrelaçamento da vida não é meramente uma conclusão religiosa, mas sobretudo científica. [...] um sistema [...] é algo que traduz a ideia de um todo constituído de elementos articulados, encaixados entre si”. Já para Capra (2006, p.

---

<sup>24</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017. A informante é natural de Manaus, no Amazonas. Ela vive em união estável e possui ensino superior incompleto.

260), “a concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações de integração. Os sistemas são totalidades integradas, cujas propriedades não podem ser reduzidas às de unidades menores.”.

Outra prática presente em seus cotidianos é manter em seus quintais, muitas plantas e ervas medicinais utilizadas em remédios caseiros para curar problemas de saúde, e para fazer banhos de limpeza, de cura, de benzimento. Essa prática ainda persiste na atualidade, mas em menor escala. Sobre o uso dessas plantas medicinais na comunidade, a entrevistada revela que:

O peão roxo é um amuleto de sorte. Significa que o mal não vai passar dali. Ele fica na tua porta te protegendo. Como nós temos também comigo ninguém pode, espada de Iansã, espada de São Jorge, lança de Ogum, nós temos cuieira, nós temos cabí, como fala a crendice que se fizer um banho com as folhas de cabí, você tira qualquer tipo de encosto que tiver no teu corpo, ele elimina. A maioria das casas na comunidade cultiva isso. Logo na entrada, se você vem ao quilombo você vai ver. Geralmente, é na entrada que se usa eles, para proteger, porque eu tenho medo de retaliações. Por exemplo, eu estou sozinha aqui, vem uma pessoa que é demoníaca querendo quebrar tudo. Então isso é uma forma de proteção, os antigos tinham como proteção. Eu prefiro preservar. (Salomé, 44 anos, entrevista / 2017).

Essa prática de sacralizar um espaço em decorrência de uma crença religiosa utilizando-se de plantas para realizar tal feito constitui o imaginário e o cotidiano dessa comunidade com seus costumes arraigados em uma herança de cultura ancestral. Para Frazer (1981, p. 59), “há fortes razões para pensar que, na evolução do pensamento, a magia precedeu a religião”. Conforme Eliade (1992, p. 17), “há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência forte, significativo, e há outros espaços não sagrados e por consequência sem estrutura nem consistência”. A esse respeito, Malinowski (1993, p. 04), salienta que há uma “força [...] impessoal que [...] domina todas as forças de seu credo”. De acordo com Fernandes (2008a: 106), “o culto e a fé serão dimensões eternas da vida religiosa e das próprias sociedades”.

Com relação às rezadeiras e benzedadeiras elas se faziam muito presentes entre a comunidade do Barranco no passado. Era comum a presença delas para curar doenças do corpo e da alma das pessoas do bairro que precisassem. No entanto, hoje em dia essa presença está reduzida no bairro, como sugere um de nossos entrevistados: “hoje não tem mais. Infelizmente, nós perdemos essas coisas importantes. Hoje nós não

temos mais benzedeadas, rezadeiras, não temos mais isso na Praça Quatorze. É muito raro”. (Salomão, 50 anos, entrevista / 2015). Apesar da negativa inicial por parte desse informante, algumas rezadeiras e benzedeadas ainda atuam no bairro, de forma espalhada.

Conforme Oliveira (1985, p. 25), a benzedead “é uma cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina o místico da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular”. Para Galvão (1955, p. 122), elas “recitam durante largo tempo a reza apropriada, acompanhando a oração com repetidos sinais da cruz sobre a parte afetada do corpo do paciente para que sejam realmente eficientes”. Ainda que a presença de rezadeiras e benzedeadas não seja mais uma constante no cotidiano da Quatorze, “as pessoas não abandonam com facilidade suas crenças tradicionais, mesmo em face de explicações mais racionais, uma vez que a experiência lhes confirma os pontos de vista gerais” (WAGLEY, 1988, p. 218).

Em uma sociedade globalizada identificada pelo uso da técnica, da informação e do conhecimento tecnológico e científico as benzedeadas e rezadeiras são reconhecidas como guardiãs de saberes tradicionais, orais e tradicionais que atravessam o tempo. Seu ofício é realizado por meio da palavra oral, com um receituário de orações próprias a cada mal a ser eliminado ou combatido. De acordo com Araújo (2003, p. 497), uma “grande flora medicinal contribui para esse receituário, que é feito oralmente, com raízes, folhas, sementes, cascas de vegetais, etc”. Através da palavra oral, as rezadeiras e benzedeadas utilizam o seu dom constituído de orações no ato do benzimento e o transformam em cura e alívio para aqueles que as procuram. Seu ofício é entendido em termos culturais, voltados para aspectos sociais e espirituais.

Plantas e ervas como capim santo, cidreira, peão roxo, quebra pedra, e outras são alguns dos tipos que são plantados e cultivados nos quintais das casas no bairro<sup>25</sup>, por essas famílias descendentes e remanescentes de ex-escravos. “O uso das plantas como remédio é tão antigo quanto a humanidade, mas até hoje as pessoas desconhecem o potencial de cura da maioria delas, cujo conhecimento é milenar e empírico” (Arquivo – Jornal do Commercio / 24 a 26/10/2015).

Deve-se ressaltar que os povos indígenas sempre foram os maiores conhecedores do plantio e cultivo de uma gama variada de ervas e plantas medicinais que faziam uso desde os primórdios em benefício de seus membros. Como sempre

---

<sup>25</sup> Dados obtidos a partir da observação participante.

habitaram matas e florestas, os indígenas conheciam habilmente e com muita facilidade essas plantações e foram transmitindo esse conhecimento a seus descendentes. “Muitas tribos indígenas dominavam sistemas sofisticados de produção que incluíam desde conhecimentos de calendários agrícolas baseados na astrologia, até sistemas de seleção e manejo de solos e diversificação de culturas” (ALVES, 2001, p. 06). Trata-se de uma habilidade ancestral desenvolvida pelos povos indígenas em manusear, cultivar e plantar ervas e plantas variadas.

Ao longo dos anos, o bairro já recebeu diferentes denominações, por diferentes motivações. Já foi nomeado de Vila Maranhense, Reduto dos Maranhenses, devido ao grande número de habitantes advindos do Maranhão. Depois de um tempo, passou a ser denominada de Praça da Conciliação, Praça Fernandes Pimenta, de Praça Portugal. No entanto, foi na década de 1950, que passou a ser denominado de Praça 14 de Janeiro, para lembrar e homenagear aquela que ficou conhecida como data revolucionária, em alusão à Revolução de 14 de Janeiro do ano de 1892, quando um grupo formado por Almino Álvares Affonso, Leonardo Malcher e Lima Bacuri liderou alguns membros insatisfeitos na tentativa de destituir do poder o então governador Thaumaturgo de Azevêdo, que atrasou o pagamento de vários funcionários públicos, suscitando, com tal atitude, uma crise em sua gestão.

Essa situação desencadeou um conflito armado em frente ao Palácio do Governo. Em meio a esse tumulto, um soldado chamado João Fernandes Pimenta, que estava em serviço na entrada do Palácio do Governo e que compunha o Esquadrão de Cavalaria, que pertencia ao cômputo do Batalhão de Polícia de Segurança do Estado, foi atingido por uma bala e veio a óbito. Esse movimento revolucionário teve seu fim na data de 27 de fevereiro de 1892, quando mediante forte pressão popular, o governador Thaumaturgo de Azevêdo renunciou ao cargo. Com a sua renúncia, quem reassumiu o cargo foi Eduardo Gonçalves Ribeiro, negro maranhense, que já havia atuado como interventor federal no Estado.

No período que corresponde a data de 02 de novembro de 1890 a 05 de maio de 1891; e, de 27 de fevereiro de 1892 a 23 de julho de 1896, Eduardo Gonçalves Ribeiro, nascido em 18 de setembro de 1862, foi o governador do Estado do Amazonas. Ele nasceu no Estado do Maranhão e em decorrência de ter uma participação ativa e fervorosa em movimentos republicanos e na edição do Jornal *O Pensador*, no Maranhão, recebeu o codinome de pensador.



Foi durante o governo de Eduardo Ribeiro que foram erigidas grandes edificações arquitetônicas na cidade, como o Palácio do Governo, o Teatro Amazonas, a Ponte de Ferro da Sete de Setembro, o Instituto Benjamin Constant, entre muitas outras. Recursos financeiros para a construção de tantas obras não faltavam, já que o governo recebia muito insumo financeiro de impostos referentes ao comércio da borracha. Conforme Mesquita (2009, p. 190),

Além das intervenções na malha urbana, as obras arquitetônicas ocuparam lugar de destaque no plano de Ribeiro e proporcionava maior visibilidade às transformações que se processavam. Seguindo as tendências do modelo adotado, com a intenção de promover o embelezamento da cidade, o governador valorizava a monumentalidade das construções e a ornamentação da fachada dos edifícios.

Nesse processo de embelezamento da cidade destaca-se o ritmo de celeridade com que muitas dessas obras foram erguidas. Um conjunto delas foi praticamente terminado em cinco anos (MESQUITA, 2009, p. 190). Com isso, a administração pública promoveu uma série de benfeitorias materiais na cidade além de serviços públicos, distribuição de água, rede de esgotos. Tudo isso era feito com o intuito de promover a cidade com a imagem de uma bela capital, para atrair mão de obra e investidores, dispostos a participar da construção da cidade, nos padrões de uma sociedade da Paris dos trópicos.

Como resultado da aplicação de suas políticas públicas e melhoramentos materiais e de serviços, a cidade engrandeceu-se, renovou-se, modernizou-se, embelezou-se e destacou-se como a primeira cidade da Região Norte à sua época. Além de um reformador, ele foi também um administrador humanitário, contribuindo também para a caridade. De acordo com Mesquita (2009, p. 243),

No ano de 1893, Ribeiro informara que o serviço de distribuição de água potável tinha sido incrementado e se tornara eficiente, atendendo às insistentes reclamações da saúde pública. Em 1894, comunicou que as obras do reservatório do Mocó estavam em execução. Em 10 de março de 1895, anunciou para breve a inauguração do serviço de distribuição de água do reservatório.

Com a Resolução datada de 05 de fevereiro de 1892, o nome do bairro foi alterado para Praça Fernandes Pimenta, em homenagem ao soldado que tombou naquele movimento revolucionário. Mais uma alteração no nome do bairro aconteceu quando, na década de 1940, a colônia portuguesa fez uma solicitação de alteração do nome do bairro à Câmara Municipal, pedido esse que foi atendido<sup>26</sup>.

Com a mudança do nome, o bairro passou a ser denominado de Praça Portugal. No entanto, essa nova alteração não agradou aos demais moradores do bairro, aos negros que ali habitavam também.<sup>27</sup> O povo se colocou em frente à Escola Mista do bairro, onde estavam reunidas em palanque as autoridades locais e começaram a cantar repetidamente, o refrão: “Não está direito. Não está legal. Mudar o nome de Praça 14 para Praça Portugal” (Judith<sup>28</sup> / Entrevista / 2016). Bourdieu (2004, p. 23), é enfático em destacar que “o espaço só existe (de alguma maneira) pelos agentes e pelas relações objetivas entre os agentes que aí se encontram”.

Depois de nova aclamação popular, o nome foi alterado para Praça 14 de Janeiro, em alusão àquela data revolucionária<sup>29</sup> Com isso, anualmente, na data de 14 de Janeiro, o bairro comemora aniversário e celebra com muita comida, bebida e, claro, muita música, especialmente, o samba, numa festa que dura, em média, três dias. Geralmente, celebrando seu início na sexta-feira e encerrando a festa no domingo. Na perspectiva de Morin (2005, p. 08),

O mundo em que vivemos talvez seja um mundo de aparências, a espuma de uma realidade mais profunda que escapa ao tempo, ao espaço, a nossos sentidos e a nosso entendimento. Mas nosso mundo da separação, da dispersão, da finitude significa também o mundo da atração, do reencontro, da exaltação.

A celebração de aniversário do bairro fica concentrada na rua Emílio Moreira que é fechada especialmente para a ocasião festiva. Na rua, são montadas várias barracas onde são comercializadas comidas variadas, uma das especialidades e

---

<sup>26</sup> Dados obtidos a partir do campo de pesquisa.

<sup>27</sup> Idem

<sup>28</sup> Entrevista concedida em 23 de janeiro de 2016, no período da tarde. A informante é viúva e possui ensino fundamental incompleto.

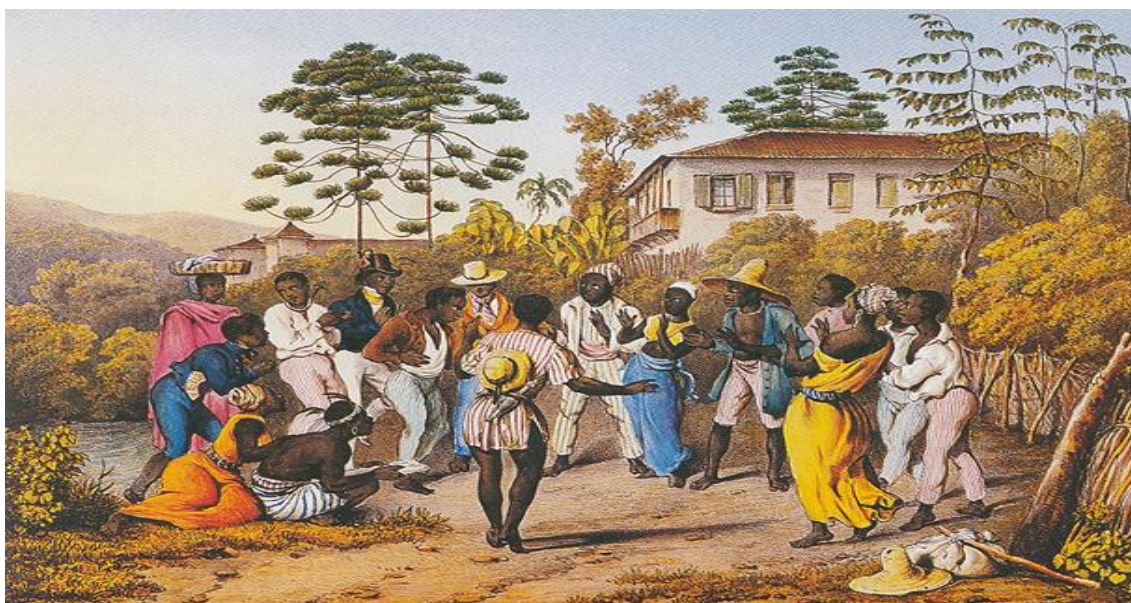
<sup>29</sup> Dados obtidos a partir do campo de pesquisa.

tradições culturais do Quilombo do Barranco. E, também, um tablado onde se apresentam diferentes grupos musicais, com encerramento no pátio da Escola de Samba Vitória Régia. Desta feita, tem-se que a vida em sociedade é constituída por *habitus* que, na prática, tornam-se geradores de múltiplas ações que atuam como um princípio construtor de visão de mundo, de escolhas. É o que acaba por justificar as atitudes dos habitantes de um lugar.

## 1.2 – Praça Quatorze de Janeiro, sua gente e sua cultura

A cultura no bairro da Praça Quatorze de Janeiro é algo latente e muito presente no cotidiano de seus moradores. Nesse diapasão, devemos pensar a cultura como algo intrínseco e imanente ao ser social que a constitui. É um elemento que está em constante transformação, metamorfoseando-se de tal modo a estabelecer novos contornos, mesmo em velhos padrões.

FIGURA 8 – Batuque



FONTE: Obra de Johann Moritz Rugendas, 1835

A imagem acima expressa uma manifestação cultural de forte influência africana que é o batuque, de origem angolana e congoleza. O batuque é uma dança complementada pelas palmas e pelas batidas dos pés. O ritmo do batuque ou batucada, como o próprio nome indica, tem origem no verbo bater, sugerindo batidas ritmadas de um grupo de pessoas, produzindo um som ritmado, acompanhado por instrumentos de percussão improvisados. Tanto o batuque<sup>30</sup> como alguns estilos musicais e alguns tipos de comidas, entre outros itens, são manifestações culturais de origem africana que foram trazidos para o Brasil pelos negros escravizados.

---

<sup>30</sup> O batuque não apareceu no campo de pesquisa, ficou ocultado. Não se viu, nem se ouviu falar sobre essas práticas culturais na atualidade, dentro do bairro, nem pelos informantes, nem pelos demais comunitários.

O desenvolvimento e a propagação de alguns estilos musicais e de danças de origem africana dependiam do núcleo onde os indivíduos estavam inseridos e iam se espalhando conforme as migrações internas que aconteciam no país. Essas manifestações culturais, como a própria capoeira entre outras, que por muito tempo foram sufocadas pelos negros que as apreciavam, mas que eram proibidos de as praticar por serem consideradas manifestações profanas e de cunho sombrio, propagaram-se de forma lenta e silenciosa, mas com muita resistência e persistência dos negros no Brasil.

A capoeira, prática cultural de origem africana, que celebra a vida e a liberdade, nem sempre pôde ser praticada abertamente e livremente pelos negros em seus raros momentos de folga nas fazendas onde trabalhavam. Além de momento de lazer, a capoeira servia também como uma luta, um modo de se defender das muitas agressões a que os escravos eram submetidos. Por tal motivo, em alguns estados brasileiros ela chegou a ser proibida, por ter sido considerada uma dança violenta e que incitava a violência. Ainda assim, os escravos a praticavam às escondidas para lembrar de sua origem e numa tentativa de amenizar as suas dores e angústias.

Contam os antigos moradores da Praça Quatorze de Janeiro que no âmbito das manifestações culturais havia, num passado distante, variadas expressões, tais como o tambor de crioula, a capoeira, a Escola de Samba Mixta, a Tribo dos Andirás e o Boi Caprichoso. Alguns elementos dessa cultura permanecem vivos no cotidiano dessa comunidade quilombola, como a escola de samba do bairro, que agora tem outra denominação e os festejos de São Benedito.

Outros vão aparecendo com o passar dos anos, como é o caso do Pagode do Quilombo do Barranco, hoje ponto de lazer, entretenimento e de encontro dos moradores e simpatizantes. Além desse item, tem-se também o artesanato das crioulas do Barranco. No entanto, outros elementos dessa rica cultura quilombola foram se perdendo no tempo e no espaço, como é o caso da Tribo dos Andirás, da Jonathas Pedrosa e o Boi Caprichoso. Essas expressões culturais foram marcantes no passado longínquo, mas hoje fazem parte apenas da memória de seus moradores.

### **O Boi Caprichoso**

Na Amazônia, mais especificamente, no Amazonas, no tocante a gênese do Boi Bumbá, existem algumas discordâncias. A hipótese mais aceita tem sido a de que trata-se de uma versão adaptada do Bumba Meu Boi, trazido por nordestinos. A

historiografia atesta, por assim dizer, que a genealogia do Boi-Bumbá é nordestina e que, aqui no Amazonas, ocorreu uma variação daquela trazida do Maranhão, por nordestinos, justamente na época do período da borracha.

Observe-se que a cultura do Quilombo do Barranco é fortemente impregnada por uma influência da cultura negra maranhense, uma cultura popular com expressões culturais como o Bumba Meu Boi<sup>31</sup>, as pastorinhas, o tambor de crioula. O Boi Caprichoso, manifestação cultural originada no bairro da Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, surgiu em decorrência das brincadeiras de Bumba Meu Boi, de influências maranhenses trazidas pela família Fonseca. É o que veremos ao longo deste estudo.

O folgado Bumba Meu Boi tem sua origem “através da necessidade de comunicação oral dos índios, escravos, crioulos, mamelucos e mestiços, [...] em que o tom reivindicatório e de crítica social de costumes expressava-se (e se expressa) na narrativa produzida e reproduzida do seu discurso simbólico” (MARQUES, 1999, p. 54).

De forma sintética, Cascudo (2006), destaca que o Bumba-Meu-Boi pode ser visto como resultado da fusão das três raças que formam a sociedade maranhense e brasileira. O Boi Bumbá, com essa influência maranhense, tornou-se então, uma ressignificação do que antes ocorria como Bumba Meu Boi. Nessa festa, é celebrada uma devoção especial ao animal, momento em que acontecem representações de dramaticidade temática, com músicas, cantadores e a predominância das cores do boi. Aqui chegando tornou-se o Boi Caprichoso, com uma nova roupagem, novas cores e com contornos regionais.

Quem deu origem à história do Boi Caprichoso na Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, foi Raimundo Nascimento Fonseca, filho de Maria Severa Nascimento Fonseca. Quando ele, seus irmãos e sua mãe vieram do Maranhão para Manaus, no final do século XIX, trouxeram também na bagagem algumas influências como essa, em decorrência de seus espíritos festeiros.

O Boi Caprichoso apresentava as cores marrom e branco. Os ensaios do Boi Caprichoso aconteciam no curral do boi, localizado naquela que hoje é identificada

---

<sup>31</sup> Desde o século XVII, o bumba-meu-boi já era conhecido nos engenhos de açúcar [...] do litoral do Nordeste. [...]. Como auto, o bumba-meu-boi nasce no século XVII, em meio a lutas sociais entre senhores, escravos, índios e brancos, numa sociedade patriarcal e escravista. [...]. A encenação dramática de morte e ressurreição do boi com música, dança e teatro recupera as primeiras manifestações vicentinas (termo que se refere a Gil Vicente, poeta e dramaturgo português - Séc. XVI) que foram trazidas ao Brasil pelos padres jesuítas.(CYNTRÃO, 2014, p. 31-32).

como rua Japurá, quando havia pouquíssima ou nenhuma infraestrutura no bairro, com a rua ainda em barro, como atesta uma de nossas entrevistadas, a saber:

Olha, o Boi Caprichoso, nessa época não tinha essa pista, era tudo diferente. Tinham muitos pés de araquá e o curral do boi era bem aqui na Japurá. Começou aqui na Praça 14. O Boi começou aqui na Praça 14. Quem começou foi o Raimundo, filho da vovó Severa. O meu pai [...] era o tesoureiro, ele era maranhense. A mamãe que dizia que aqui era uma colônia de maranhenses. [...]. Tinham outras pessoas no Boi, mas o responsável mesmo pelo Boi Caprichoso era o finado Raimundo. (Eva<sup>32</sup>, 76 anos, entrevista / 2017).

Raimundo Nascimento Fonseca, seus irmãos e amigos maranhenses da comunidade quilombola fizeram com que o Boi fosse chamando a atenção de outros moradores do bairro, quando realizavam apresentações públicas na época junina, contando com a ajuda de amigos como Ramiro Silva, tesoureiro do Boi Caprichoso à época.

Com o passar dos anos, houve uma cisão dentro do Boi Caprichoso, pois um de seus integrantes que havia brigado por discordar de certas ações, resolveu sair do Boi Caprichoso, mudando-se até mesmo de localidade e foi fundar outro Boi, o Boi Mina de Ouro. A partir de então, estava declarada uma rixa entre o Boi Caprichoso da Praça Quatorze e o Mina de Ouro, do Boulevard Álvaro Maia.

Outra entrevistada segue dizendo que:

O Caprichoso é da Praça 14. Quando eu me entendi, eu já encontrei o Caprichoso. O Caprichoso era do meu tio, o nome dele era Raimundo Nascimento Fonseca. O Boi era dele. Ele que começou o Boi na Praça 14. Junto com ele tinha o seu Ramiro, era o que comandava também, [...]. Eram muitos maranhenses que faziam o Boi. Tinham muitos. No bairro era tudo mata. Ninguém passava de lá para a Cachoeirinha. Quando você descia para a Duque de Caxias, ali era um igarapé enorme, chamado Igarapé Grande. Depois, já não era mais o seu Raimundo que comandava o Boi, porque ele já estava muito adoentado, mas tinham outras pessoas. Ele e o seu Ramiro não brincavam, eles só comandavam o Boi. Não tem a Japurá, em frente à casa onde tem o altar do santo? Aquilo ali não era pista, não tinha pista. Era um terreno só, era um vão só, duma ponta a outra. Era ali

---

<sup>32</sup> Entrevista concedida em 08 de outubro de 2017, no período da manhã. A informante é natural de Manaus, no Amazonas. É solteira e é aposentada.

que eles se apresentavam. Ali naquele meio onde fizeram a pista naquele meio era o curral do Caprichoso. Até quando tinha a festa de São Benedito, era ali também. O Boi naquele tempo era marrom e branco. (Sara<sup>33</sup>, 84 anos, entrevista / 2017).

De acordo com Hayden (1997, p. 09), “estas memórias se encontram armazenadas nas paisagens urbanas que seriam, deste modo, verdadeiros armazéns de memória social”. Todos esses elementos sobrevivem ao tempo, guardados nas lembranças daqueles que as vivenciaram em meio a alternância de paisagens urbanas naturais e culturais num passado longínquo, mas também marcado por fatos inusitados.

Para Almeida (2014, p. 01), “o sentimento de pertencimento à terra, à história, às lutas, à identidade, às práticas, às vivências, aos rituais, entre outros, se aglutinam formando uma conjuntura legitimadora dos territórios vividos”. O sentimento de pertencimento ao território, ao lugar, apontado como fator determinante de valorização desse território, desse lugar se apresenta no campo do simbólico.

Um entrevistado relata alguns traços da origem do Boi Caprichoso no bairro Praça Quatorze de Janeiro da seguinte forma:

O Boi Caprichoso começou aqui no Barranco da Japurá, era do seu Raimundo Fonseca, filho da dona Severa. Ele que era o dono do boi, ele veio do Maranhão. O Boi Caprichoso é daqui de Manaus, daqui da Praça 14. É porque eu não gosto de confusão. O meu pai chamava-se Pedro Lima Coelho, mais conhecido como Pedro Mala Velha. Ele era um folclorista, ele gostava de brincar de tudo, de quadrilha, e outras coisas. Então, o seu Raimundo Fonseca pegou o Boi e disse: Pedro toma conta do meu boi. Aí, o Mala Velha tomou conta do boi, ficou anos e anos, depois ele ficou doente e não aguentou mais. Ele morreu está com, mais ou menos, uns trinta anos que ele morreu. O Seu Raimundo pediu para o Mala Velha tomar conta do boi, porque ele já estava cansado, porque já era um senhor de idade. Então, ele não podia mais tomar conta do boi. Então, ele pediu para o Pedro Mala Velha tomar conta do boi. (Moisés<sup>34</sup>, 76 anos, entrevista / 2017).

Ainda que mantenham a sua identidade, essas expressões da cultura popular passam por constantes reformulações. Fazer o boi ou apresentar o boi não era apenas uma atividade de lazer e de diversão, como se poderia supor. Era também uma atividade

---

<sup>33</sup> Entrevista concedida em 14 de outubro de 2017, no período da tarde. A informante é natural de Manaus, no Amazonas. É viúva e dona de casa.

<sup>34</sup> Entrevista concedida em 10 de outubro de 2017, no período da noite. O informante é natural de Manaus, no Amazonas. É separado e aposentado.



de demonstração de resistência das camadas sociais subalternizadas. Tais formas de resistência são “exercidas [...] no seu cotidiano, valendo-se de criações culturais próprias à nova vida urbana, e que demonstram a capacidade de obter e construir espaços sociais novos para os seus grupos, numa sociedade escravocrata e discriminatória” (VON SIMSON, 2007, p. 234, 235).

Segue o mesmo entrevistado dizendo que “o Mala Velha era o pai Francisco, no Boi Caprichoso. Ele que matava o boi. Tinha o Catirina, que era o Seu João Redondo. Tinha o filho da Catirina e do Pai Francisco. Tinha o amo do Boi, que era o Zé Ruidade. Tinha também o Boi Mina de Ouro, que era rival do Boi Caprichoso.” (Moisés<sup>35</sup>, 76 anos, entrevista / 2017). Acerca dessa rivalidade, Lima (2007, p. 125-126) destaca que,

É bom frisar que os grupos de ‘bumbás’ sempre representavam algum bairro da cidade, o qual, pelos seus ‘atributos comunitários’, deveria ser defendido e afirmado junto ao nome do ‘bumbá’. Neste período, os grupos que mais se envolviam em tais conflitos eram o Caprichoso, da Praça Quatorze de Janeiro e o Mina de Ouro, da Boulevard.

Cumprido destacar que essa rivalidade se espalhou pela cidade entre outros bois, de outros bairros, o que provocava encontros violentos e, muitas vezes, sangrentos, tal o nível de violência empregada pelos brincantes, fazendo-se necessário a intervenção da polícia para acompanhar as apresentações dos Bois Bumbás, em Manaus.

Quando o Boi Caprichoso já havia saído das mãos de seu Raimundo e passado para outras mãos, indo parar, por fim nas mãos de Orelhinha, que fazia o Boi descer na Avenida Ayrão, este acabou vendendo o Boi Caprichoso para o genro de uma senhora, conhecida no bairro, à época, como Espanhola. O genro da Espanhola sendo parintinense e tendo acabado de contrair núpcias, voltou para a sua cidade de origem com sua esposa, levando em sua bagagem o Boi Caprichoso da Praça Quatorze, que acabara de tornar seu por meio da compra.

## **A Escola de Samba**

Não é possível falar do bairro sem mencionar o samba, especialmente, como tudo começou. O bairro é conhecido como o berço do samba, porque lá é o lugar onde

---

<sup>35</sup> Entrevista concedida em 10 de outubro de 2017, no período da noite.

surgiu a primeira escola de samba da cidade. Tudo teve início por intermédio de um grupo de amigos tia Lindoca, tia Lourdinha, Zé Ruidade, e outros. Esse grupo de amigos era festeiro, como todo bom brasileiro, e gostava de celebrar a vida com o carnaval. Assim, fundaram a Escola de Samba Mixta da Praça 14, em janeiro de 1946. No mesmo ano, os brincantes da escola desfilaram até a Avenida Eduardo Ribeiro. A Escola de Samba Mixta da Praça 14 foi a pioneira na cidade, por isso a denominação de berço do samba, no Estado do Amazonas.

FIGURA 9 – Escola de Samba Vitória Régia



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Sempre quem fazia as marchinhas da Escola Mixta era o Zé Ruidade que na base do improviso e do entusiasmo, se utilizava de muita criatividade e inspiração para criar novas marchinhas que logo agradavam seus companheiros de folia. Em 01 de dezembro de 1975, no bairro da Praça Quatorze de Janeiro, na casa da Lindoca, foi instituído o Grêmio Recreativo Escola de Samba Vitória Régia, localizado na rua Emílio Moreira. A Escola fazia seus ensaios na casa da tia Lindoca, em seu pátio e, assim, seguiram até o ano de 1988. No ano de 1989, a Escola ganhou um espaço localizado bem ao lado da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, no bairro. Era uma quadra coberta, localizada na rua Emílio Moreira.

A despeito do sentimento que nutre pelo carnaval da Quatorze, um de seus moradores assegura que,

O carnaval faz parte da nossa vida, da nossa história. Eu estou no samba daqui há mais de trinta anos. Eu sou do tempo de descer na Eduardo Ribeiro. Olha, no carnaval eu gosto realmente de ouvir o samba. A gente que faz parte dessa questão cultural, a gente se emociona e chora. É a questão de nascer com você. Como o mestre Didi Redman fala: quando estamos na avenida parece que o divino espírito santo baixa na gente com o amor que a gente tem pela escola. A tia Lourdinha passou cinquenta anos à frente desse projeto, do samba. (Salomão<sup>36</sup>, 50 anos, entrevista / 2015).

Trata-se de um movimento carregado de um dinamismo vertical e verticalizante em que o “devaneio medita sobre a natureza das coisas” (BACHELARD, 1994, p. 26). Como atividade da imaginação criadora, “o devaneio nos coloca sobre a perigosa inclinação, sobre a inclinação que desce” (BACHELARD, 2009, p. 05). Esse descer, esse baixar no indivíduo, indica uma força sobrenatural que o liberta de qualquer suplício, explicita uma compreensão do próprio ser.

Essa imaginação pode ser compreendida como a possibilidade “de deformar as imagens fornecidas pela percepção, ela é, sobretudo, a faculdade de nos libertar das imagens primeiras, de mudar as imagens. Se não há mudança de imagem, união inesperada de imagem, não há imaginação, não há ação imaginante” (BACHELARD, 2004). Conforme Merleau-Ponty (1999, p. 14), isso se dá porque “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo”. Para Bachelard (1988, p. 23), o plano do “devaneio ajuda-nos a habitar o mundo, a habitar a felicidade do mundo”. O mundo é infinito, como infinita é a imaginação que circunda o indivíduo, especialmente em épocas festivas.

Outro morador da comunidade enaltece o seu amor pelo carnaval que frequenta todos os anos na Escola de Samba Vitória Régia e suas palavras deitam raízes em nosso imaginário ao destacar que: “o carnaval faz parte da nossa vida, da nossa história”. (Davi<sup>37</sup>, 71 anos, entrevista / 2016). Para Le Goff (2003, p. 25), esse passado aponta para “uma construção e uma reinterpretação constante e tem um futuro que é

---

<sup>36</sup> Entrevista concedida, em 14 de junho de 2015, no período da manhã.

<sup>37</sup> Entrevista concedida em 16 de janeiro de 2016, no período da manhã. O informante é natural de Manaus, no Amazonas. Ele é comerciante autônomo e possui ensino fundamental incompleto.

parte integrante e significativa da história”. É um sentimento de pertença ao lugar que remonta ao passado, mas que também estabelece uma ponte com o futuro. Outra entrevistada desvela seu sentimento de amor e pertença pela escola de samba do bairro e esboça o seguinte quadro:

Eu frequento a escola há muito tempo, desde que começou. Eu não desfilo, mas eu gosto de assistir. O carnaval pra mim é tudo de bom. Eu vou sempre pra escola. É a animação do bairro. É onde a gente encontra as pessoas que a gente não encontrava fazia tempo. A gente encontra na época do carnaval. Eu gosto de ver a comissão de frente, os carros alegóricos, as fantasias que são lindas. Aí eu vibro. Sempre que eu vou, eu vou com o marido e os filhos. Vai tudinho. (Ruth<sup>38</sup>, 59 anos, entrevista / 2016).

Para Burke (1978, p. 146), “o carnaval é um feriado, uma brincadeira, um fim em si mesmo, dispensando qualquer explicação ou justificativa. É uma ocasião de êxtase e liberação”. Êxtase ao avistar o que encanta os olhos e povoa o imaginário. Liberação que alcança a alma do brincante. A escola ostenta o verde e o rosa como suas cores de destaque em homenagem a Escola de Samba Mangueira, do Rio de Janeiro. O barracão do samba da escola está localizado na rua Upanema, s/n, no bairro da Alvorada. A esse respeito, Conori, uma brincante do bairro, em entrevista ao *Jornal do Comercio* revela que,

A escola é carinhosamente conhecida como ‘Verde e Rosa’ e tem como uma das suas características homenagear as figuras ilustres do bairro, como a tia Lindoca e tia Lurdinha, que hoje são imortalizadas com honras e nomes em destaque na quadra que está em construção (ARQUIVO – JORNAL DO COMMERCCIO / 24 a 26/10/2015).

Tia Lindoca e tia Lourdinha, duas mulheres guerreiras da comunidade quilombola, foram tão importantes para a Escola de Samba Vitória Régia que seus nomes se destacam na fachada da quadra da Escola. Tal feito se deve ao fato de elas terem participado da fundação da Escola e, também, por terem sido figuras queridas na comunidade e no bairro. Tia Lourdinha foi uma das baianas da Escola e considerada pelos brincantes como a melhor baiana da cidade, à sua época. Ela mantinha uma banca de guloseimas no bairro, que era frequentada também por autoridades locais da época.

---

<sup>38</sup> Entrevista concedida em 16 de janeiro de 2016, no período da manhã. A informante é natural de Manaus, no Amazonas. Ela é comerciante autônoma e vive em união estável.

Muitos políticos passaram a conhecer tia Lourdinha pelo seu tacacá vendido em sua banca, entre outras guloseimas. O tacacá se tornou famoso no bairro, tornando-a uma referência por esse motivo. Ser destaque num bairro devido aos seus dotes culinários hoje parece-nos tarefa fácil. No entanto, se pensarmos que isso aconteceu décadas atrás, em tempos sem internet e sem telefone, fica mais fácil percebermos o grande feito daquela mulher de se tornar destaque em meio a outras num tempo em que para tornar-se conhecido era preciso que a propaganda acontecesse de uma pessoa para outra.

A organização do grupo dentro da Escola de Samba é constituída por uma hierarquia formada por presidente e seu vice, tesoureiro, secretário, uma direção de eventos, uma direção de carnaval, um coordenador geral de carnaval, um carnavalesco, entre outros apoiadores, sendo todos eles moradores do bairro. Para a escolha dos membros que fazem o desfile da Escola, geralmente, há concurso para escolher as passistas, a porta bandeira, entre outros. Destarte, se esse membro já for integrante da Escola, tiver se destacado no ano anterior e desejar permanecer em sua função, ele (a) é mantido (a). Geralmente, isso é feito nos três meses que antecedem o carnaval.

Mesmo a Escola tendo sido fundada com a colaboração e a participação de mulheres, como tia Lourdinha, Raimunda Dolores, entre outras, ela nunca teve uma mulher como presidente. Talvez seja isso o que esteja faltando. As pessoas do bairro recebem gratuitamente uma fantasia para desfilar pela Escola, em duas alas que são destinadas especificamente para a comunidade. Geralmente, são as primeiras alas.

A Escola já teve dezenove presidentes desde a sua fundação no ano de 1975 até os dias de hoje. O atual presidente da Escola ocupa esse cargo desde julho de 2016. Ele já havia sido presidente uma outra vez pela Escola, de 2003 a 2005, chegando dessa vez com uma experiência anterior. No ano de 2017 a Escola teve 4.030 brincantes, entre homens e mulheres, de forma equivalente. No entanto, para a ala da bateria o destaque ainda se volta mais para os homens do que para as mulheres. A Escola já foi campeã por treze vezes, tendo sido a primeira vez no ano de 1976 e a última, no ano de 2010.

Nestor Nascimento, uma figura de destaque no bairro e na cidade de Manaus, foi homenageado pela Escola de Samba Vitória Régia no ano de 2004, com o samba de enredo direcionado para ele e para a tia Lourdinha, com o seguinte tema do desfile naquele ano: ‘da bela união surgiu uma grande nação: Praça 14, tia Lourdinha e Nestor Nascimento’.

## **Pagode do Quilombo**

Há dois anos a Praça Quatorze conta com o Pagode do Quilombo, um reduto de encontro dos moradores do bairro, amigos e simpatizantes, onde se apresentam diferentes grupos musicais filhos do próprio bairro e de fora dele também, a partir das quatorze horas. O Pagode funciona somente aos sábados, a partir do meio-dia, regado a uma tradicional feijoada e muita cerveja. O local funciona até a noite chegar e está sempre movimentado.

Inicialmente, o Pagode foi uma idealização de uma das moradoras e líderes da comunidade quilombola. No espaço onde ele funciona semanalmente, somente aos sábados, tem-se uma grande área coberta e ventilada que funciona na parte frontal da casa dessa mesma moradora. O intuito da criação foi despertar nos comunitários e simpatizantes a vontade de ficar no local e consumir mais da feijoada que lá é comercializada há anos, além de animar as pessoas a sempre voltarem.

Em decorrência desse fato, toda semana o espaço conta com a apresentação ao vivo de vários grupos de pagode e de samba. São músicos da própria comunidade e, também, de fora dela. Enquanto cantam e tocam seus instrumentos, a feijoada é servida, regada a muita animação dos presentes. Há naquele ambiente uma relação de troca, de sociabilidade, de afetividade e de familiaridade. É a vida social presente e latente nessa comunidade, com “caráter intersubjetivo das interações no meio da sociedade, que tece a própria vida dessa sociedade” (MORIN, 2003, p. 127). Para Buttimer (1982, p. 182), esse caráter de intersubjetividade “sugere a situação herdada que circunda a vida diária”. Trata-se de um processo sempre em movimento fervilhante.

Na perspectiva de Morin (2007, p. 74), “a sociedade é produzida pelas interações entre indivíduos, mas a sociedade; uma vez produzida, retroage sobre os indivíduos e os produz. Se não houvesse a sociedade e sua cultura, uma linguagem, um saber adquirido, não seríamos indivíduos humanos”. É a comunidade do bairro fazendo girar o triângulo de Morin (2004) no Quilombo do Barranco. O triângulo sugerido por Morin ‘gira’ quando a tríade que o constitui formada pelo indivíduo-sociedade-espécie age de forma conjunta e complementar, como salienta Frota (2012, p. 56), “a espécie humana só cresce, só evolui e só se desenvolve se estiver em interdependência com a sociedade e com o indivíduo. Cada um desses elementos presentes no triângulo é 100% e está 100% imbricado com o outro”.

De acordo com Safira (41 anos),

O Pagode do Quilombo surge depois da nossa certificação. É recente, mas tornou-se importante em Manaus, muito importante para o Quilombo. Funciona todos os sábados. Tem a feijoada que começa meio dia, e duas horas começa a rolar o pagode com o nosso pessoal mesmo. Como eu falei para você, nós temos o nosso pessoal na música também. Tem a nossa influência na música. Eles tocam ao vivo. Já teve até atrações nacionais no Pagode (Entrevista<sup>39</sup> / 2016).

Compreender a cultura de um determinado grupo significa muito mais do que analisar a forma de seus lugares ou espaços, “uma vez que o espaço não é o reflexo da sociedade, é sua expressão” (CASTELLS, 2010, p. 435). Essa expressão é o ponto de onde brota o *ethos* cultural da vida em sociedade na comunidade do Barranco. A moradora expõe o quadro de criação do Pagode do Quilombo nos seguintes termos:

O Pagode do Quilombo tá fazendo hoje, exatamente, um ano, porque a gente todos os anos, a gente faz a feijoada, sempre teve isso. Sempre teve para angariar fundos pra festa de São Benedito, ai ano passado eu chamei meu irmão, disse pra ele: Pô, mano, bora fazer pra animar as pessoas, vamos fazer um diferencial pra animar a feijoada de São Benedito, e daí ele aceitou, porque ele tem o grupo de pagode dele e ai ele sempre tá anunciando o Pagode do Quilombo e ai ficou todos os sábados. A responsável de fazer a feijoada é a minha mãe. Sempre foi ela, desde o início (Safira<sup>40</sup>, 41 anos, entrevista / 2016).

A assertiva revelada por essa informante não “é um floreio de adorno” (HEIDEGGER, 1969, p.52). Trata-se de uma compreensão lúcida de que “o tempo é o horizonte da compreensão do ser em geral” (MAC'DOWELL, 1993, p.163). Isto é, como se juntasse as peças de um quebra-cabeça, foi percebido por ela que algo mais chamativo, mais empolgante e que complementasse uma lacuna que havia naquela ocasião deveria ser preenchida. E foi.

---

<sup>39</sup> Entrevista concedida em 2016, no período da manhã.

<sup>40</sup> Idem.

FIGURA 10 – Foto de frente para o Pagode do Quilombo



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

## O Artesanato

A formação identitária de uma determinada comunidade acontece principalmente, por meio da produção de seus bens e valores culturais, morais, éticos e religiosos. É também por meio da produção artesanal da comunidade Quilombola do Barranco de São Benedito que é possível vislumbrar essa riqueza cultural, presente e mesclada pela memória que a constitui.

FIGURA 11 – Faixa indicativa do local de venda do artesanato das Crioulas



FONTE: Pesquisa de campo / 2015



No local onde fica estendida essa faixa apresentada, encontra-se um espaço onde há uma estante disposta com todo o material, todo o artesanato confeccionado pelas mulheres da comunidade afiliadas à Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito. São criações em cores, tamanhos e formatos variados. Também é possível visualizar na Figura 11, logo abaixo da faixa, uma plantação de peão roxo, com as plantas cuidadosamente podadas para que a faixa apareça em destaque. Plantas como essas ainda são cultivadas pelos moradores da comunidade.

Veja que o artesanato é uma “atividade que pode ser analisada nas suas dimensões histórica, econômico-social, cultural e ambiental. Pode ser classificado como um [...] trabalho predominantemente manual; utilização de recursos naturais locais; conhecimentos transmitidos pelas gerações passadas” (SANTOS et al, 2010, p. 03-04). É uma alternativa para preservar e manter uma identidade local entrelaçada a estruturas de matrizes culturais mais amplas.

Na Figura 12 aparecem apenas alguns exemplares do material confeccionado pelas Crioulas, como bonecas de orixás, *abayomis*, chaveiros e outros. Durante as inúmeras viagens para o Brasil, as mulheres africanas já na condição de pessoas escravizadas, aliviavam a tensão e o medo das crianças que seguiam com elas à bordo, rasgando a barra de suas vestes para confeccionar bonecas de pano para distrair as crianças. Essas bonecas eram denominadas *abayomis*, que significa um encontro precioso. Como os escravos eram impedidos de demonstrar livremente sua crença e seu culto aos seus deuses e orixás africanos, as escravas utilizavam essas bonecas como uma representação de seus orixás e pediam às *abayomis*, entre outras coisas, saúde para

FIGURA 12 – Artesanato das Crioulas do Barranco



FONTE: Pesquisa de campo / 2015.

suportar as atrocidades a que eram submetidas e alcançar a sua liberdade. Essas bonecas acabavam se tornando um amuleto de proteção para quem as possuía. Atualmente, as Crioulas do Barranco trabalham na confecção dessas bonecas para valorizar a cultura africana, de modo a contribuir para o reconhecimento da identidade afro-brasileira.

Uma outra vertente de atuação da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito e do AMONAM é promover palestras de conscientização, cursos e celebrações, em decorrência de datas que relembram a luta e a resistência da causa negra, como por exemplo, a semana da consciência negra.

Foi com o advento da Lei nº 12.519, datada de 10 de novembro de 2011, que foi instituído o Dia da Consciência Negra, que passou a ser uma data importante no calendário nacional e comemorado todos os anos em 20 de novembro, que corresponde a data de falecimento do líder negro Zumbi dos Palmares. Nessa data, todos os Estados e municípios da federação brasileira tem a faculdade de decretar feriado ou mesmo ponto facultativo.

O Quilombo dos Palmares foi o maior e mais importante reduto negro e o que mais empreendeu resistência de forma significativa contra as forças coloniais, no Brasil. O Quilombo possuía uma organização interna muito forte e articulada, constituída por um conselho que tomava as decisões em prol de todo o grupo de quilombolas que ali se refugiavam e se encontravam.

Zumbi nasceu em 1655, em Alagoas. À época de seu nascimento, o Quilombo de Palmares era liderado por Ganga-Zumba e já possuía uma organização social interna bem estruturada. Naquela mesma época, vários negros foram aprisionados por Brás da Rocha Cardoso.

Entre os negros aprisionados, havia um menino que fora entregue inicialmente à família Lins, família abastada e poderosa na época. No entanto, esse menino acabou sendo entregue ao padre Antônio Mello de Porto Calvo pela família Lins. Foi esse padre quem adotou, batizou e educou, aquela criança que “demonstrava engenho jamais imaginável na raça negra e que bem poucas vezes encontrei em brancos” (FREITAS, 1981, p. 125).

Próximo de seus quinze anos de idade, esse menino, batizado com o nome Francisco-, fugiu para o Quilombo dos Palmares, no ano de 1670. Seu sangue e sua solidariedade pelos companheiros negros e quilombolas falaram mais alto. Apesar de tudo, seu espírito guerreiro prevalecia nele e não permitia que se acomodasse diante das crueldades e barbáries vividas pelos escravos de que tomava conhecimento.

Nos Palmares, Francisco passou a ser chamado de Zumbi pelos seus companheiros quilombolas, pois todos os negros que ali adentravam mudavam de nome numa tentativa de recuperar sua identidade humana e ali passou a viver, estabelecendo uma rede de parentesco fictício e de solidariedade. O grande líder dos Palmares continuava sendo Ganga-Zumba. Palmares era um lugar de difícil acesso com matas fechadas, cercadas de muitas intempéries. Apesar disso, Palmares foi atacado várias vezes e teve sua gente aprisionada, maltratada, ferida e muitos foram mortos.

No ano de 1678, Ganga-Zumba assinou em Recife um pacto de paz celebrado com o Estado colonial, o qual não foi cumprido. Zumbi então se rebelou contra as autoridades e a escravidão e tornou-se o líder dos Palmares. No pacto firmado, constava que todos os sujeitos nascidos fora do reduto palmarenses voltariam à escravidão. “Se antes do pacto de Recife o seu nome aparece mencionado apenas incidentalmente em um ou outro documento, Zumbi irrompe a partir de então na história palmarina e a domina sem contestação até o fim” (FREITAS, 1973, p. 116). Como Zumbi não aceitou as negociações de pacificação com as autoridades e o rei de Portugal foi decretada uma guerra e ataque armado ao Quilombo de Palmares. Na data de 06 de fevereiro de 1694, após o ataque armado, foi destruído o Quilombo de Palmares. Zumbi e outros companheiros empreenderam fuga.

FIGURA 13 – Destaque para o palco



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

FIGURA 14 – Destaque para os presentes



FONTE: Quilombo de São Benedito / 2016

Em 20 de novembro de 1695, Zumbi foi assassinado após intenso combate de resistência e luta, mas sem ter desistido da luta e da causa contra a escravidão. Dada a sua importância no cenário histórico do Brasil colonial e por ter sido sempre um grande guerreiro e líder da causa negra, a data de seu falecimento em combate, lutando até a morte pela causa que acreditava e defendia, na atualidade, é celebrado anualmente, no Brasil, a data de sua morte, como o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra.

E, com o advento da Lei nº 9.315, datada em 20 de novembro de 1996, seu nome, Zumbi dos Palmares, passou a compor o Livro dos Heróis da Pátria.

Nas Figuras 13 e 14 tem-se a representação imagética de uma celebração que aconteceu para comemorar o Dia da Consciência Negra, no Quilombo do Barranco, na data de 20 de novembro de 2016. Inicialmente foi realizada uma roda de conversa no dia 15 de novembro de 2016 para discutir e debater sobre temas relacionados a temática do evento. E, no dia 20 de novembro de 2016, desde às 10:00h foram apresentadas diversas atrações culturais, como grupos de pagode, grupos de samba, grupos de maracatu, entre outros.

As crioulas do Barranco trabalham também com a reciclagem de garrafas de vidro, fazendo pintura e colocando massa de *biscuit* nessas garrafas. A palavra *biscuit* tem origem na língua francesa e significa porcelana branca ou biscoito, embora a arte de modelar utilizando a massa de *biscuit* tenha sido originada na Itália. O intuito maior desse ofício, além de proporcionar uma renda extra para a comunidade do Barranco e permitir que as crioulas forneçam uma ajuda de custo para os festejos de São Benedito, significa resgatar a expressão cultural de atividades artesanais desenvolvidas pelas negras africanas escravizadas no passado, que também serviam como babás, cozinheiras, lavadeiras, amas de leite, entre outros ofícios.

O *biscuit* é um dos materiais mais usados na confecção de artesanatos hoje em dia. O *biscuit* é um tipo de massa feita a partir da mistura de amido de milho, cola branca para porcelana fria, limão ou vinagre e vaselina. Este tipo de massa também é conhecida como porcelana fria, pois não precisa ser cozida em forno e seca em contato com o ar.<sup>41</sup>

Um morador quilombola informa como as crioulas do Barranco trabalham com o artesanato e o sentido que isso tem para a comunidade e para a Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito e ressalta que,

A Associação das Crioulas do Barranco foi um trabalho que a minha irmã criou. É um trabalho muito importante que partiu para a parte do artesanato, porque elas fazem artesanato, elas fazem as bonecas *Abayomis*, fazem também outros produtos, é tudo feito com material reciclado. Os Movimentos Sociais têm que ter uma preocupação com o nosso meio ambiente, por isso elas usam esse tipo de material. (Salomão<sup>42</sup>, 50 anos, entrevista / 2015).

---

<sup>41</sup> Ver a esse respeito o sítio [www.revistaartesanato.com.br](http://www.revistaartesanato.com.br) (Acesso em 15//03/2017).

<sup>42</sup> Entrevista concedida em 2015, no período da manhã.

Note-se que essa fala traz informações valiosas sobre o trabalho artesanal desenvolvido pelas mulheres da comunidade e, também, a sua consciência e preocupação para com o meio ambiente. Pereira (1979, p. 25) indica que já na “Grécia antiga, as atividades artesanais estavam divididas em trabalho feminino como [...], a costura, o bordado, a tapeçaria; e trabalho masculino como a marcenaria [...]. Às mulheres e às crianças ficava a incumbência de fiar, tecer e fazer o pão”. É a divisão sexual do trabalho se fazendo presente de modo sexista.

Em entrevista, uma moradora esclarece o seguinte:

Dentro do artesanato, que é todo voltado justamente para a cultura negra, tem as bonecas *abayomis*, que são bonecas feitas com material reciclado e o trabalho das Crioulas, com essas bonecas que são feitas a partir de garrafas de vidro. O *abayomi* significa encontro precioso, que eram justamente as bonecas que eram feitas quando as mulheres estavam no navio negreiro que levavam seus filhos. Elas rasgavam suas roupas para fazer as bonecas. As originais são de panos, só amarrados. Aí a minha prima fez a primeira vez com a ideia da minha irmã lá do Rio, até porque ela tem conhecimento da Umbanda<sup>43</sup> e do Candomblé<sup>44</sup>, porque ela já fez parte. Então, ela passou a fazer essas bonecas como orixás. Para cada orixá tem uma boneca de garrafa pet. (Safira<sup>45</sup>, 41 anos, entrevista / 2016).

---

<sup>43</sup> A Umbanda não é uma religião [...], que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto de mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. Ver Ortiz (1999, p. 32).

<sup>44</sup> Candomblé é a religião que cultua os orixás, divindades do povo *iorubá*, que chegou ao Brasil como escravo, vindo principalmente da região onde hoje se situa a Nigéria. A religião dos orixás logo se misturou com o culto aos voduns, do povo fon do Daomé, também escravizado, dando origem ao Candomblé chamado *ketu-jeje* ou *jeje-nagô*. Mas também a religião dos *inkices*, de origem banto, recebe o nome de Candomblé, é o Candomblé de Angola. No entanto, para autores como Rita Amaral, o candomblé é especificamente o culto iorubano aos orixás. Também autores clássicos como René Ribeiro preferem se referir aos *cultos afro-brasileiros em geral* e não utilizar a palavra *candomblé* para designar todos os cultos, como o xangô e a macumba. Apesar de designar originalmente o culto aos deuses *iorubás*, atualmente *candomblé* é a palavra usualmente empregada para nomear todas as religiões de origem africana no Brasil. As origens do Candomblé estão na colonização do Brasil. Mas ao contrário da crença comum, o Candomblé não é uma religião africana, mas sim um conjunto de cultos e religiões nascidos no Brasil a partir de estruturas religiosas africanas. Mesmo os cultos mais puristas do Candomblé, ou seja, os que ainda mantêm a língua *iorubá* original, como é o caso de vários terreiros baianos, nasceram mesmo na América. Ver Silva e Silva (2009).

<sup>45</sup> Entrevista concedida em 2016, no período da manhã.

Trata-se de um caráter intersubjetivo da cultura negra presente em suas práticas religiosas que funcionam como guardiãs de um legado trazido e mantido por seus ancestrais. Neste sentido, tanto o candomblé quanto a umbanda “se fazem práticas essenciais de resistência africana no Brasil. O Candomblé porque reinventa a religiosidade da África no Brasil [...]. E a Umbanda porque procurou, [...] refazer a ideia de Brasil inserindo a África, o africano e sua cultura” como elementos que estão constituídos no Brasil (NASCIMENTO, 2010, p. 942). É uma expressão da cultura negra que se apresenta como um aspecto de sua identidade presente em vários âmbitos da cultura quilombola do Barranco, que se manifesta no artesanato, na dança, na música, nas práticas religiosas e outros.

### 1.3 – Praça Quatorze de Janeiro, sua organização social

No âmbito político a comunidade do Barranco se organizou de forma sagaz com a ajuda, intervenção e colaboração de um militante e ativista, Nestor José Soeiro Nascimento (1947-2003), advogado de formação que se inquietava com as causas e lutas sociais da negritude. Ele foi o primeiro representante e fundador de Movimento Social de Negritude, no Estado do Amazonas.

Nestor José Soeiro do Nascimento foi nascido em 11 de dezembro de 1947, na cidade de Manaus, capital do Amazonas. Seus pais foram Nestor do Nascimento e Sophia Soeiro do Nascimento. Foi morador do bairro da Praça Quatorze de Janeiro, onde também estudou e cursou o Ensino Fundamental no Grupo Escolar Luizinha<sup>46</sup> Nascimento, situado no bairro em tela. Essa foi também a escola onde sua mãe foi professora. Possui formação acadêmica em Direito pela UFAM, sendo um dos fundadores do Centro Acadêmico do curso de Direito.

Nestor Nascimento foi segurança do então ministro Lira Tavares. Anos mais tarde, foi repórter de notícias, no tempo em que morou no Rio de Janeiro, onde fez seus estudos do Ensino Médio. Já em Manaus, foi colunista e repórter no Jornal *A Notícia*, no período que correspondeu ao ano de 1972 até o ano de 1975. Em 1995, foi também assessor parlamentar na Câmara Municipal de Manaus (CMM). Foi ainda membro e um dos sócios fundadores da Escola de Samba Vitória Régia, no bairro da Praça Quatorze de Janeiro.

No década de 1990, em decorrência de sua luta, atuação, engajamento e defesa dos direitos civis pela causa negra, Nestor Nascimento foi convidado pelo então presidente norte americano Bill Clinton a viajar para os Estados Unidos da América. Em terras norte-americanas, Nestor Nascimento conheceu e visitou a Casa Branca e outros locais de relevância naquele país, além do contato com o presidente de lá.

---

<sup>46</sup> A Escola Estadual Luizinha Nascimento é uma instituição da rede pública de ensino, que é mantida pela Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino (SEDUC). Essa escola foi criada por meio do Decreto Governamental n°. 32, de 09 de junho de 1959, com a denominação de Grupo Escolar Luizinha Nascimento. Em março de 1971, passou a ser chamada de Subunidade Luizinha Nascimento. Esse nome foi dado em homenagem a destacada Professora Luiza Nascimento. Foi com o Decreto n°. 122.137/89, de 21 de junho de 1980, que a escola passou a ser chamada de Escola Estadual Luizinha Nascimento. A escola está situada na Av. Tarumã, s/n, Praça 14, atende ao Ensino Fundamental II e ao Ensino Médio e funciona nos turnos matutino e vespertino. No turno matutino, a Escola atende ao Ensino Fundamental II, com nove turmas. No turno vespertino, a Escola atende ao Ensino Médio, com quatro turmas. No ano de 2015, a Escola contava com 411 alunos distribuídos nos dois níveis de ensino. (Acervo da Escola Estadual Luizinha Nascimento).

FIGURA 15 – Nestor José Soeiro Nascimento



Foto: Clóvis Eugênio/ Arquivo Em Tempo / sd

Nestor Nascimento também estabeleceu contato com outras entidades públicas para falar sobre sua atuação política e luta pelos direitos dos negros, como evidencia a foto 16. Tal projeção ocorrida em face de sua notoriedade na militância da causa negra em Manaus, no Estado do Amazonas, jamais fora idealizada por ele ou por seus familiares. Aquele convite deu um maior destaque para o seu ativismo político.

FIGURA 16 – Nestor José Soeiro Nascimento nos Estados Unidos



FONTE: Acervo particular da Família Fonseca, s/d.



Um dos sujeitos ouvidos neste estudo revela este fato, nos seguintes termos:

O Nestor esteve nos Estados Unidos a convite do presidente Bill Clinton, visitando a Casa Branca. Ele foi o único negro aqui do Amazonas em movimento social que foi aos Estados Unidos a convite de um presidente dos Estados Unidos. Ele andou numa barçaça no rio Mississipi e teve uma orquestra tocada para ele. Ele também visitou a cela onde foi preso Martin Luther King<sup>47</sup>. (Simeão<sup>48</sup>, 58 anos, entrevista / 2015).

Em sua fala, o entrevistado relembra e expõe com orgulho e exaltação esse momento histórico, especialmente para ele, como morador, quilombola e irmão de um representante local de uma associação que luta em defesa da causa e dos direitos dos negros. Dar destaque à visita de seu líder ao presidente norte-americano é, para ele, um ato de afirmação da cidadania e de exaltação para a causa negra, como um todo.

Nestor Nascimento foi um dos pioneiros a lutar pela causa negra no Estado do Amazonas, ganhando com isso notoriedade e destaque, não apenas a nível local, mas também regional. Foi o pioneiro em instituir uma entidade política voltada para a defesa da causa negra. Foi ele o precursor que de forma organizada decidiu liderar um movimento que pudesse agregar valores e estivesse voltado para a causa, a luta e o interesse das necessidades e dos anseios dos negros. Na década de 1960, Nestor liderou, organizou e fundou o Movimento Alma Negra (MOAN).

Uma das entrevistadas ao falar sobre o Nestor Nascimento delinea o seguinte quadro:

A história do Nestor Nascimento é dentro da cidade de Manaus. Ele foi o fundador do primeiro Movimento Negro, uma pessoa bem ativa que batalhava mesmo, que brigou até no golpe de 1964, apanhou, foi até o encontro do presidente dos Estados Unidos. É uma pessoa que

<sup>47</sup> Martin Luther King nascido em 15 de janeiro de 1929, na Geórgia, EUA, e falecido em 04 de abril de 1968, em Memphis, EUA, quando foi assassinado. Ele foi um imponente ativista político da causa negra e pastor evangélico. Por meio de seu destacado engajamento na luta pela causa negra e contra a opressão que sofriam, tornou-se uma respeitável liderança de direitos civis da negritude nos Estados Unidos e, também, no mundo. Ele fez muitos discursos que pregava a justiça social, a igualdade racial, liderou muitas marchas de protesto, muitas manifestações pacíficas pelo direito de igualdade de direitos tanto para brancos, como para negros combateu o preconceito racial, lutando pelo fim da discriminação. Devido ao seu trabalho de imponente e relevante atuação social e política foi indicado ao Prêmio Nobel da Paz, recebendo-o na data de 14 de outubro de 1964.

<sup>48</sup> Entrevista concedida em 31 de dezembro de 2015, no período da manhã. O informante possui ensino médio completo.

FIGURA 17 – Nestor José Soeiro Nascimento em atividade de militância



FONTE: Acervo particular da Família Fonseca, s/d.

foi importante, foi um líder de reconhecimento (Safira<sup>49</sup>, 41 anos, entrevista / 2017).

São registros significativos que permanecem vivos na memória de Safira que conviveu de forma muito próxima com Nestor Nascimento. Não apenas morou perto de sua residência, como o mantém perto do coração por haver laços consanguíneos entre eles. De acordo com Gusmão (2007, p. 145),

O negro se faz parte de uma terra singular, uma terra que possui e da qual é possuído. Sua história nela se inscreve e ele próprio, enquanto negro, nela – terra – encontra-se inscrito. A terra é, assim, um ser vivo de mesma natureza; sua relação com ela está centrada em ritos, mitos, lendas e fatos. Memórias que contam sua saga, revelam sua origem e desvendam, além da própria trajetória, a vida em seu movimento.

De fato, Nestor Nascimento teve suma importância e destaque não apenas para a comunidade, mas para a cidade e o Estado do Amazonas, de forma inegável. Outra entrevistada segue na mesma trilha ao lembrar de seu convívio com Nestor Nascimento, conforme descreve a seguir:

---

<sup>49</sup> Entrevista concedida em 01 de outubro de 2017, no período da manhã.

Conheci o pai, que era afilhado do meu pai. E o filho que era filho da professora Sofia. Ele morou no bairro quando a Igreja de Fátima era aqui na Jonathas Pedrosa, ali onde é a residência dos padres, a igreja era de madeira. Tinha a casinha da mãe dele, aí ele morava ali. Depois quando ele cresceu ele começou a trabalhar pela comunidade. Ele sempre foi uma pessoa muito atuante, ele sempre se empenhou, sempre se preocupou com a comunidade, com a família. (Eva<sup>50</sup>, 76 anos, entrevista / 2017).

Bosi (1994, p. 55), destaca que “lembrar não é reviver, mas refazer; reconstruir; repensar; com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”. Observe-se que Eva lembra de detalhes como a casa onde Nestor morou com sua família, e a característica da igreja, quando ainda era construída em madeira. Ainda no que se refere às lembranças do célebre amigo militante, outro entrevistado aponta que,

Em 1995, o Nestor foi convidado pelo presidente dos Estados Unidos Bill Clinton, para receber uma comenda, por ser naquela época um dos maiores defensores do Amazonas dos direitos dos negros e dos direitos civis. Depois disso, ele assumiu algumas Secretarias Municipais e Estaduais no Amazonas. Já por volta do ano de 2005, no fim de sua vida, eu não lembro muito bem o ano, ele veio a adoecer, ter derrame e chegou a falecer por conta de uma série de complicações. O Nestor faz falta no nosso dia a dia, pela sua inteligência, pela sua liderança, pela sua capacidade de ter total domínio sobre vários assuntos. Ele era uma pessoa bastante conhecida, não só no Brasil, como também fora do Brasil por defender os direitos civis dos negros. O Nestor tinha algumas marcas que ele trazia no corpo que ele fazia questão de mostrar e o povo perguntava quando ele ia palestrar, por que esse cara, esse doutor, vai dar uma palestra e é banguelo? Ele tinha dentes, mas ele não tinha a dentição da frente. Então, nessas palestras ele explicava porque ele era banguelo, porque na época da ditadura ele foi pego e torturado por um general que hoje é homenageado em Manaus, que tem um conjunto com o nome dele, Mário Andreaza. Na época, o coronel Mário Andreaza desferiu um soco no rosto do Nestor que fez ele perder todos os dentes da frente. Então, aquilo ali que ele trazia no corpo até o fim da vida dele, ele dizia que era a marca que a ditadura no Brasil deixou nele, o que ele sofreu nos porões da ditadura. Então isso aí ele trazia, não tinha vergonha de nada (Abraão<sup>51</sup>, 55 anos, entrevista / 2017).<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Entrevista concedida em 08 de outubro de 2017, no período da manhã.

<sup>51</sup> Entrevista concedida em 07 de outubro de 2017, no período da noite. O informante é natural de Manaus, no Amazonas. Ele trabalha como motorista.

<sup>52</sup> Essa narrativa demonstra a trajetória de Nestor Nascimento como ativista negro, mas também desnuda o seu ativismo político denunciando, por meio de seu corpo, as atrocidades a que fora submetido durante o período da ditadura militar.

O lugar traz à tona lembranças como essas que ficam guardadas com muitas informações factuais, carregadas de sensações e sentimentos que emergem de dentro do peito de forma inimaginável. É em meio a essa lembrança da luta incansável de militante amigo pelos direitos civis dos negros, principalmente, que é possível perceber que ele acabou por resgatar a identidade negra dele e de seus pares.

Para Bosi (1994, p. 19), o “grande mérito dos depoimentos é a revelação do desnível assustador de experiência vivida nos seres que compartilham a mesma época; a dos militantes penetrado de consciência histórica e a dos que apenas buscaram sobreviver”.

O MOAN, fundado na década de 1960, foi extinto alguns anos depois. Em seguida, na década de 1980, surgiu o Movimento Orgulho Negro (MON), criado por ex-militantes do MOAN e, também, por moradores da Praça Quatorze de Janeiro. Na década de 1990, esse novo grupo se metamorfoseou na Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas (AMONAM).

O AMONAM é um movimento social bem estruturado, com Estatuto, com CNPJ, com alvará da prefeitura, com todo um arcabouço jurídico e com planejamento social e institucional. O movimento está organizado e estruturado com uma assembleia formada por vinte e três fundadores e co-fundadores, que votam e escolhem o presidente bianualmente e, também, para reivindicar políticas públicas afirmativas conjuntamente com outros movimentos sociais que lutam pela mesma causa em Manaus.

É constituído hierarquicamente por quatorze departamentos, em que há a figura do presidente, do vice-presidente, a da secretária, a do tesoureiro, os diretores de esporte e de cultura. Com uma pauta anual, seus integrantes, entre homens e mulheres, se reúnem duas vezes por mês para debater assuntos a serem apresentados posteriormente em reuniões públicas.

Desta feita, nesses encontros em que ocorrem os debates, a linguagem “humana não responde apenas a necessidades práticas e utilitárias. Responde a necessidades de comunicação afetiva. A linguagem humana permite dizer palavras gentis, mas permite, igualmente, falar [...], pelo prazer de se comunicar com o outro.” (MORIN, 2005, p. 53). É na comunicação com o outro que as coisas vão acontecendo.

Com todo esse engajamento político dos membros da comunidade do Quilombo do Barranco sob a organização e comando da mulher da quinta geração de organizadoras dos festejos, a comunidade tem conseguido maior visibilidade e respeito junto aos demais moradores do bairro e da cidade. Tem recebido destaque e prestígio

também junto aos órgãos municipais e estaduais, junto a mídia, que todo ano faz matérias jornalísticas com a comunidade.

A Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas (ALEAM), por meio do Projeto de Lei nº 19/2015, discutido, votado e aprovado por maioria e de autoria do então Deputado Estadual Bosco Saraiva, Presidente da Comissão de Cultura da ALEAM, efetivou a Lei nº 4.201, de 23 de julho de 2015, que decretou o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito como Patrimônio Cultural Imaterial<sup>53</sup> do Estado do Amazonas.

FIGURA 18 – Placa Declarativa da ALEAM



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

<sup>53</sup> A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 17 de outubro de 2003, em seu artigo 2º, estabelece que entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável (CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL, 2003).

Com esse reconhecimento do Quilombo do Barranco como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas, por autoridades locais, a comunidade ganha cada vez mais força, destaque e entusiasmo para empenhar-se em busca da garantia e aplicação de direitos civis e políticos para a comunidade negra do Barranco de São Benedito. É o que destaca o vice-presidente do AMONAM, nos seguintes termos: “com o tombamento as pessoas passam a conhecer o Quilombo Urbano de São Benedito como peça fundamental para a cultura e história do nosso Estado” (ARQUIVO – AM Post / 23/11/2015).

Essa fala revela que antes desse tombamento, muitos moradores da cidade desconheciam o bairro com uma população negra na cidade. Esse fato mudou muito para a comunidade quilombola do local, pois depois desse ato público, a comunidade e o bairro passaram a ganhar maior visibilidade. Para Woodward (2014, p. 10), “a construção da identidade é tanto simbólica quanto social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências materiais”.

Seguindo na mesma trilha, a presidente da Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito, salienta que:

Ser reconhecido como Patrimônio Imaterial é de suma importância para a comunidade quilombola do Estado do Amazonas. Nossos antepassados lutaram bastante por isso, e hoje na quinta geração do Barranco de São Benedito nós conseguimos essa realização. Estamos muito felizes com o tombamento e certificação. Agora temos a intenção de melhorar a vida dos que moram na comunidade (ARQUIVO – AM Post / 23/11/2015).<sup>54</sup>

De acordo com Horta (1999, p. 06), “a apropriação consciente pelas comunidades do seu patrimônio são fatores indispensáveis no processo de preservação [...] desses bens, assim como no fortalecimento dos sentimentos de identidade”. Assim, trata-se de valorizar o território em que se vive e onde se estabeleceu conexões históricas e afetivas, ao longo dos anos. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa revela que: “antes da certificação do Quilombo, eu tinha vergonha de afirmar que eu sou negra. Eu dizia para todo mundo que eu era parda. Agora, eu tenho orgulho de dizer que eu sou negra, que eu sou do Quilombo” (Dalila<sup>55</sup>, 62 anos, entrevista / 2016).

<sup>54</sup> Ver a esse respeito o sítio <http://ampost.com.br>. (Acesso em 15/09/2016).

<sup>55</sup> Entrevista concedida em 02 de janeiro de 2016, no período da manhã. A informante é natural de Manaus, no Amazonas e vive em união estável.

Essa reflexão trazida por essa informante revela uma vergonha ancestral que muitas pessoas tinham em se autoidentificar como negros, já que o negro, no passado, foi coisificado e desumanizado. Para Rutherford (1990, p. 19-20), “a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora. [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação”.

O AMONAM serviu também para impulsionar a comunidade a efetivar o reconhecimento da comunidade quilombola do bairro como único quilombo urbano da cidade de Manaus. Para Batista (2003, p. 97), “só há uma força, hoje, no mundo, capaz de sustentar os ideais supremos de Liberdade, de Justiça Social e de Paz: é a cultura!”. A trajetória rumo ao reconhecimento do quilombo tem início no Governo da Presidente Dilma Rousseff e apresenta os passos a seguir.

No ano de 2013, por meio de vários contatos com membros do MPF/AM e após a solicitação formal de representantes e líderes legais do quilombo, a comunidade foi recomendada à Fundação Cultural Palmares (FCP) para se submeter ao processo de certificação. Para tanto, seria necessário que a comunidade se autodesignasse como remanescente de quilombolas por meio de um leque de provas documentais e materiais. Foi instaurado um inquérito civil público para iniciar e dar prosseguimento ao processo de autodefinição. Ou seja, os membros da comunidade deveriam seguir o que preceitua o artigo 3º, da instrução normativa nº 57, datada em 20 de outubro de 2009, do INCRA, que considera como sendo remanescentes das “comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

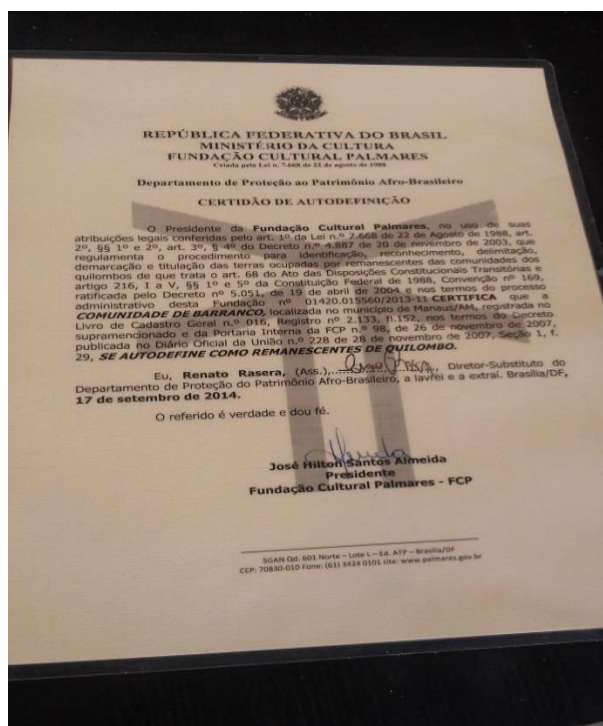
Essa conceituação é a mesma encontrada no artigo 2º, do Decreto nº 4.887, datado em 20 de novembro de 2003. Disto se deduz que é um apanhado de colocações que vão constituir e configurar o que vem a ser um quilombola, baseado em sua ancestralidade, trajetória histórica e em suas manifestações socioculturais e de cunho religioso. Nesse demanda de construção de sua identidade, Almeida (2014, p. 12), considera que é preciso “voltar-se para si mesmo e buscar elementos essenciais para a construção da vida, desse modo de vida historicamente construído”.

Para que haja essa caracterização, a comunidade deve atestar se autodefinindo como remanescentes de comunidades quilombolas, com o intuito de exaltar a consciência da identidade do grupo constituído por todos os membros da

comunidade. Nesse âmbito, é de suma importância que haja a autoidentificação para que possa se caracterizar a ancestralidade negra da comunidade, remontando ao período escravagista.

Após a verificação de que a comunidade desejava se autodefinir como quilombo, bem como após inúmeras entrevistas com os moradores, catalogação de moradias e famílias e a análise do material coletado, passado um ano desde o seu início, a comunidade foi enfim certificada como remanescente de quilombo.

FIGURA 19 – Certidão de Autodefinição



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Foi publicada no Diário Oficial da União (DOU), na data de 23 de setembro de 2014, sob o nº 104, a portaria oficializando a certificação por meio da Fundação Cultural Palmares (FCP). A Fundação Cultural Palmares (FCP) foi a primeira instituição pública voltada para a promoção e para a preservação da arte e da cultura afro-brasileira. A Fundação Cultural Palmares é uma entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC).<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Ver a esse respeito o sítio <http://www.palmares.gov.br>. (Acesso em 15/09/2016).



Na figura a seguir é possível perceber a faixa de destaque identificando o Quilombo do Barranco. Por trás do barranco e da mangueira em declínio e que insistia em não tombar, onde fica a casa verde musgo, é possível visualizar a placa afixada na parede alusiva ao reconhecimento da comunidade como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas.

Outro movimento social que também atua e faz parte da comunidade, participa e está sempre envolvido em questões que combatem o preconceito, promovem discussões e debates e atuam em prol da causa negra, em Manaus é a Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito, composto e liderado somente por mulheres negras da comunidade.

FIGURA 20 – Comunidade do Barranco



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Indagada a falar sobre o termo que deu origem ao nome dessa associação de mulheres da comunidade do Barranco de São Benedito, uma de nossas entrevistadas esboça o seguinte desenho:

O nome de crioulas foi dado porque crioula para quem entende é uma negra, uma mulata, você defere. Mas também em homenagem a São Benedito, porque nós somos crioulas do Quilombo de São Benedito. Nós somos crioulas dele. E a nossa maior referência como guerreira, que esteve à frente dos festejos por 50 anos foi a tia Lourdinha, nossa

matriarca, porque ela nós temos como referência. Eu tenho 44 anos, tia Lourdinha faleceu há 14 anos, eu participei das festas ao lado dela por 30 anos, porque nós já crescemos. A comunidade já cresceu. Ela era tia do meu pai. No caso, ela era minha tia avó. Isso foi passado por ser uma tradição da família. (Salomé<sup>57</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

Para Munanga (1994, p. 445), “no Brasil, onde a ênfase está na marca ou na cor, combinando a miscigenação e a situação sociocultural dos indivíduos, as possibilidades de formar uma identidade coletiva que aglutina negros” nunca foi fácil. Ainda assim, para essa e outras mulheres da comunidade ser reconhecida como crioula é razão de orgulho e satisfação.

Por meio dessa Associação essas mulheres promovem reuniões entre seus membros e interessados da comunidade para deliberarem sobre assuntos variados que se destacam no quilombo, especialmente no campo religioso. Além disso, elas confeccionam camisas customizadas, com frases, símbolos e figuras do Barranco, também confeccionam artesanato em que produzem uma coleção especial chamada de trabalho de crioula, bonecas *abayomis*, feitas de latas e garrafas recicláveis, com uma preocupação socioambiental, sem perder suas raízes e características próprias e artesanatos diversos.

Essas reuniões/celebrações buscam potencializar os valores da comunidade quilombola. São reuniões/celebrações para lembrar toda a luta que os negros já enfrentaram, mas também para exaltar suas vitórias e conquistas numa sociedade em que há muito ainda que avançar com relação a igualdade racial.

---

<sup>57</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017.

## **CAPÍTULO 2 – PROCESSOS SOCIOCULTURAIS DOS FESTEJOS DE SÃO BENEDITO**

É preciso sentir a necessidade da experiência, da observação, ou seja, a necessidade de sair de nós próprios para aceder à escola das coisas, se as queremos conhecer e compreender.

(Émile Durkheim)

### **2.1 – Os bastidores organizativos dos Festejos de São Benedito**

Desde os primórdios, as diferentes sociedades celebravam seus feitos por meio de rituais em festas pagãs ou religiosas. Esse tempo festivo o “homem se esforça por reatualizá-lo periodicamente mediante rituais apropriados” (ELIADE, 1992, p. 46). Reencontrar esse tempo festivo de origem consiste numa busca de reatualização desses atos e práticas que remetem para o contexto das festas. É uma carnavalização da vida. Essa carnavalização “permite que se revelem e expressem em forma concreto-sensorial, os aspectos ocultos da natureza humana” (BAKHTIN, 1997, p. 123). Nesse aspecto, o inconsciente individual social funde-se com o inconsciente coletivo numa profusão de sensações e sentimentos por meio de manifestações nos rituais das festas, nos rituais religiosos, no carnaval, fazendo aparecer nessa conjuntura os bastidores organizativos dos festejos de São Benedito.

Quarenta dias após o carnaval, seguindo o calendário cristão da Igreja Católica, nos meses de março e abril, anualmente, os descendentes das famílias Nascimento Fonseca, da comunidade quilombola de São Benedito, fazem o levantamento do mastro em homenagem aos festejos do santo. Uma semana antes do levantamento do mastro, nos preparativos para a primeira fase da festa, tem-se o ritual inicial para os festejos que começam sempre pela manhã e sempre muito cedo, momento em que uma grande mesa é arrumada para receber os alimentos que os devotos, parentes e amigos vão levando como colaboração para que todos alimentem o corpo e para que o organismo esteja preparado para enfrentar a maratona que se segue.

Por volta das seis horas da manhã, com uma paisagem sonora constituída de muitos fogos de artifício (rojões) para anunciar o grande dia, muitos já estão reunidos em torno da mesa, onde será servido um farto, colorido e saboroso café da manhã coletivo. No momento em que essas pessoas vão chegando, elas põem sobre a mesa a sua colaboração ou a entregam nas mãos da anfitriã, que a coloca sobre a mesa. As pessoas começam a se sentar nas várias cadeiras plásticas que já se encontram arrumadas no salão e ali já iniciam ou reestabelecem contatos com os demais presentes, numa grande roda de sociabilidade.

Essa mesa é arrumada na casa da líder dos quilombolas, encarregada pelo comando e pela manutenção da tradição dessa comemoração realizada pelas famílias do Quilombo de São Benedito. Essa casa está situada na rua Japurá, no bairro Praça Quatorze de Janeiro. Depois da chegada da organizadora dos festejos é feito uma oração para abençoar o café da manhã, o dia e a caminhada de todos rumo à mata. No fim dessa fase, por volta das sete e trinta da manhã, as pessoas presentes são comunicadas a dar início à partilha do café da manhã. A mesa está farta e servida com café, leite, sucos variados, pães, bolos, tapioca, pamonha e frios, tudo fruto da contribuição dos presentes. Nesse momento, todos estão alvoroçados e agitados em participar desse instante.

Às sete e quarenta e cinco da manhã é anunciada a chegada de um ônibus alugado pela própria comunidade para levar todos os presentes no café da manhã para a retirada do mastro. Em seguida, às sete e cinquenta o ônibus é ligado (dá na partida – ignição) para anunciar que está de saída. Esperam-se alguns instantes e a líder autoriza a partida do ônibus com os presentes. Nesse momento em que as pessoas presentes estão se encaminhando para se posicionar dentro do ônibus, alugado especialmente para essa data e com essa finalidade única, o líder masculino da comunidade quilombola segue até o outro lado da rua e solta vários fogos de artifício anunciando que o dia da retirada do mastro em homenagem a São Benedito chegou. É um momento de grande exaltação, empolgação e felicidade para todos os presentes, especialmente para aqueles que fazem parte da comunidade que está envolvida nos preparativos.

---

<sup>58</sup> Puraquequara foi o local de retirada do mastro no ano de 2016. No entanto, esse local de retirada do mastro pode ser alternado. Essa retirada também pode ocorrer em terrenos situados ao longo da BR-174 (fato ocorrido nos festejos do santo nos anos de 2017 e de 2018) ou em outra localidade, a depender das condições pré-estabelecidas pela comunidade.

O ônibus com capacidade para cinquenta e três passageiros sentados sob a direção do motorista, sai em direção ao Puraquequara,<sup>58</sup> pois num terreno de lá é feita a retirada do mastro. De início, o ônibus pára em um ponto do Distrito Industrial para que dois membros da comunidade, o senhor Abraão e o senhor Tomé, pudessem se dirigir ao caminhão alugado que os aguardava, para que este soubesse do caminho a seguir para o terreno escolhido.

O caminhão também é outro automóvel alugado pela organizadora dos festejos. Este caminhão é responsável por conduzir o mastro do terreno onde é retirado até o bairro da Praça Quatorze. No meio do caminho, o ônibus faz outra parada para que aqueles que queiram descer para tomar uma água, movimentar as pernas ou usar os *toilettes*<sup>59</sup>, o façam. Essa parada dura pouquíssimo tempo, cerca de dez minutos, tempo suficiente para as pessoas relaxarem.

Logo em seguida e bem longe do ponto de partida, o ônibus chega a um lugar escolhido previamente. O terreno em questão é um terreno particular e o senhor Tomé é o responsável em conseguir a autorização para a retirada do mastro naquele local. A área possui uma abertura estreita que dá acesso a uma mata carregada de árvores altas e com copas fechadas. Seguindo a tradição, o mastro tem que ser retirado de uma Envira, com cerca de dez a doze metros de altura e com o tronco reto. De acordo com uma das mulheres ouvidas neste estudo: “as mulheres também vão, mas aí como tem que fazer força porque a árvore que é retirada é a Envira. Ela tem de dez a doze metros. Então, precisa de muitos homens para carregar e colocar no caminhão, aquele negócio todo” (Safira<sup>60</sup>, 41 anos, entrevista / 2016).

De acordo com Ammann (2014, p. 15), “os nomes genéricos envira e envireira referem-se a onze espécies biológicas pertencentes a quatro famílias diferentes“. Destaque-se que, “toda essa grandeza vegetal é filha direta do clima equatorial” (ARAÚJO, 2003, p. 45). Nesse contexto, Batista (2003, p. 27), pontua que a “própria natureza surpreendida em alguns de seus arrebatadores aspectos,” vê-se rodeada de beleza por todos os lados, com a nossa flora abundante e variada.

À frente do grupo, caminham dois mateiros para abrir melhor a espécie de trilha já formada e, também, para dar apoio na derrubada da árvore. Os membros da comunidade ao adentrarem a mata pedem licença aos espíritos que habitam a floresta e

---

<sup>59</sup> Vocábulo de origem francesa que, na atualidade, designa banheiro público.

<sup>60</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.

fazem o sinal da cruz para indicar respeito à natureza que os observa, já que “as matas, os rios, as montanhas, a terra e tudo que nela habita fazem parte de um todo entendido como sagrado e por isso merece adoração, respeito e preservação” (NIZER et al, 2013, p. 74). Depois de muito caminhar dentro da mata e após a escolha da árvore feita pela liderança masculina com o aval da liderança feminina sob a observação dos demais membros da comunidade, o líder masculino da comunidade quilombola faz as suas considerações e agradecimentos.

Um de nossos entrevistados revela sua parte mística e carregada de simbologia ao adentrar a mata para a retirada do mastro, nos seguintes termos:

Então, a gente faz a retirada desse mastro, porque a gente adentra a mata e tudo tem dono, né. Então, é feita toda essa cerimônia lá. A gente faz uma reza, corta mato, corta árvore, tira licença e traz essa árvore pra cá pro Barranco onde é feito o descascamento, que é feito por mim e por outra pessoa que queira participar, um amigo nosso, um parente (Salomão<sup>61</sup>, 50 anos, entrevista / 2016).

Esses rituais performatizados realizados pelos membros da comunidade quilombola ao adentrar a mata para a retirada do mastro é também como “o ofício de uma missa, por exemplo, comportam uma série de atos simbólicos ou operações [...] como bênçãos, a transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo, entre outras, tanto quanto um ritual do candomblé ou umbanda” (SILVA, 2005, p. 14). Ou seja, tanto quanto outras performances apresentadas em outros rituais.

O ritual “está associado a um conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com suporte corporal (verbal, gestual ou de postura), com caráter repetitivo e carga simbólica” (RIVIÈRE, 1996, p. 30). O ritual estrutura e organiza, ele “define a qualificação que devem possuir os indivíduos [...], define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de sinais” (FOUCAULT, 1999, p. 12). Lévi-Strauss (1971, p. 600), destaca que o ritual traduz-se “en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exegese”, como comprova uma outra entrevistada ao expressar o seguinte:

Eu gosto de ir que é tão bonito, né. Mulher não tem força, mas fica puxando o mastro. Esse ano eu levei a minha sobrinha. Eu disse: você vá, peça graça, antes de entrar na mata peça licença. Tem que ensinar,

---

<sup>61</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.

né, porque esse pessoal de agora não sabe de nada, porque qualquer lugar que você for entrar, tudo tem dono, você tem que pedir licença. Se tu passar num igarapé, tu tens que pedir licença. Na encruzilhada, também. A minha mãe falava assim: dá licença, povo da água. Na encruzilhada também pede licença. Pede licença para o povo da mata também. Pede licença só para entrar, para sair, não. (Eva<sup>62</sup>, 76 anos, entrevista / 2017).

O líder masculino é o responsável pela retirada do mastro que prestará homenagem a São Benedito, como o entrevistado segue revelando o que segue:

O mastro é uma árvore que a gente faz a retirada na mata, uma semana antes do levantamento. Como eu falei para você, meu pai fazia isso, tinha essa missão que ele passou pra mim, né. Hoje, sou eu que faço. A gente adentra a mata com as pessoas, com os colegas, com os amigos. Homens, mulheres, crianças podem ir. Então, é escolhida uma árvore específica, que é escolhida por mim. Essa árvore tem que ser a Envira, uma árvore de mais ou menos, doze metros. Tem que ter essa medida. (Salomão<sup>63</sup>, 50 anos, entrevista / 2016).

O líder masculino dá a primeira machadada na árvore, por ser ele o sucessor de seu pai, o qual desempenhou o mesmo papel anteriormente, já que “os objectos simbólicos, sagrados, representantes da divindade, são também o veículo de autoridade sobre o qual assenta a capacidade de realização do culto, ou seja, determinam a aceitação social do acto oficial” (COSTA, 2008, p. 131). De certo modo, os objetos simbólicos legitimam uma ação e a pessoa que a executa num rito. Conforme Terrin (2004, p. 19), o rito “nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível”. Para Bakhtin (1999, p. 06), “o núcleo dessa cultura [...] se situa nas fronteiras entre a arte e a vida. Na realidade, é a própria vida apresentada com os elementos característicos da representação”.

É na posse desse machado que esse membro quilombola legitima a sua função junto a sua comunidade para continuar realizando esse ritual na mata. Em seguida, vem a líder feminina do grupo e organizadora dos festejos, por ser ela a sucessora de Jacimar, na manutenção da tradição desse festejo. Depois dela, todos aqueles que quiserem fazer um pedido especial podem chegar perto da árvore e dar uma machadada na base da árvore escolhida, como é possível comprovar na figura 22.

---

<sup>62</sup> Entrevista concedida em 08 de outubro de 2017, no período da manhã.

<sup>63</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.

Sobre a retirada do mastro uma entrevistada revela o seguinte: “eu gosto de ir, eu sempre vou, porque na época do papai, eles iam apanhar o mastro, tirar o mastro aí o meu irmão mais velho conta que ele que ia abrindo o caminho com terçado, que era para eles passarem e tirar a árvore, cortar a árvore” (Eva<sup>64</sup>, 76 anos, entrevista / 2017).

Ancestralidade é uma “categoria sapiencial que brota do solo e, telúrica que é, se embebece da seiva que corre na forma cultural africana: a terra. A universalidade é um outro modo de dizer território. Mas território, para ser o que é, precisa de rugosidades, dobras e relevos” (OLIVEIRA, 2007, p. 271). De acordo com Macedo (2010, p. 29), isso é “o que acontece a partir do mundo ao aprender formativamente, isto é, transformando em experiência significativa acontecimentos, informações e conhecimentos que o envolvem”. É a transmissão de um legado de uma geração para outra baseado em um significado maior.

FIGURA 21 – Escolha do mastro



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

FIGURA 22 – Participação dos presentes



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

A retirada do mastro é um processo não tão rápido, mas como são muitos homens para isso, contabilizando mais de quinze homens que o fazem, não é tão demorado. Um deles sobe na árvore e amarra uma corda extensa e azul no alto e no

<sup>64</sup> Entrevista concedida em 08 de outubro de 2017, no período da manhã.



meio da árvore, para que depois de todas as machadadas ela seja puxada e derrubada pelos homens. Nesse instante, todos os observadores se afastam da árvore no momento da derrubada e quando ela finalmente tomba, todos se reaproximam eufóricos em meio a uma gritaria de felicidade e êxtase. Imediatamente é feito o corte do topo da árvore para que não fique nela nenhuma folha ou galho, apenas o caule.

O corte da árvore não se dá desde a sua raiz, apenas no caule. Isso acontece para que a árvore permaneça com a sua raiz fincada no chão e volte a crescer naturalmente. Ou seja, não é uma derrubada insana, mas muito bem pensada e articulada. No momento em que a árvore está tombada, as cordas são retiradas de seu entorno e guardadas em um saco branco de pano grosso, onde estavam previamente. Quem conduz esse saco branco com as cordas dentro é um membro da comunidade, que também porta um machado para ajudar na derrubada da árvore. Uma das entrevistadas descreve esse ritual da seguinte maneira:

É muita honra, porque o meu pai participou, a minha mãe também. Hoje ela está debilitada, mas ela já participou. E eu não quero que essa tradição acabe. Levo a minha filha, faço o meu marido ir, mesmo ele sendo punk, ele vai. Eu digo: só vai merendar, se orar. Ele vai. Mas eles participam, porque nós temos que disseminar na nossa família essa tradição. Eu sou a quinta geração, a minha filha é a sexta geração. Eu só tenho uma filha. Eu não sei se eu vou estar amanhã aqui ou daqui a cinco anos. Então, a minha filha pode tomar à frente. (Salomé<sup>65</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

Observamos ao longo da pesquisa de campo que em nenhum momento as pessoas da comunidade chamam esse instante de derrubada da árvore, mas em respeito à natureza que lhes proporciona a madeira, elas se referem à retirada do mastro. Também em respeito às entidades que habitam a floresta, a líder dos festejos acende um maço de velas na base do tronco da árvore que foi cortada para servir de mastro nos festejos de São Benedito e ali faz uma oração silenciosa de agradecimento pela árvore cedida por gaia.

Outros membros da comunidade e os demais ali presentes assistem silenciosos, atentos e embevecidos a esse momento singular e, quando a oração se encerra, os homens se juntam e se enfileiram ao longo do tronco da árvore para conduzir esse mastro até o caminhão que os aguarda do lado de fora, na beira da estrada. São

---

<sup>65</sup> Entrevista concedida em 10 de outubro de 2017, no período da noite.

necessários muitos homens para carregarem sobre seus ombros aquela árvore imensa e de tronco grosso e bem arredondado. Sendo assim, todos os observadores vão à frente de volta para a estrada para registrar com os olhos, o coração e as câmeras a saída do mastro daquele terreno.

Nesse momento, percebe-se haver uma divisão do trabalho na qual os homens presentes na mata devem fazer força física para carregar a árvore tombada e as mulheres acompanham o ritual, sem ter a incumbência de executar o trabalho pesado. Embora a divisão do trabalho “não date de ontem, foi só no fim do século passado que as sociedades começaram a tomar consciência dessa lei” (DURKHEIM, 1999, p. 28). Ressalte-se que a divisão do trabalho não está presente apenas no setor econômico, ela se faz presente em diferentes setores. Essa divisão do trabalho “estabelece uma rede de vínculos que, pouco a pouco, se tece por si mesma” (MUSSE, 2011, p. 40).

Quando todos saem da mata e se posicionam do outro lado da estrada para esperar pela saída do mastro, eis que vão surgindo os homens com o tronco sobre os ombros. Nesse momento, o caminhão já se posicionou bem rente a saída da trilha para recolher e acomodar o mastro. Depois que os homens colocam o mastro no caminhão de forma cuidadosa e com muito respeito, as mulheres começam a cantar o hino de São Benedito. Ficam ali uns instantes observando o caminhão com o mastro e, em seguida, seguem de volta para o ônibus que conduzirá todos de volta para a Praça Quatorze.

Deve-se reconhecer que “o Brasil com sua herança cultural formada pela fusão das culturas da Europa, da África e do Ameríndio, possui sua parcela bem característica de crenças populares” (WAGLEY, 1988, p. 218). São crenças constituídas de performances e de um rito específico bem conhecido pelos praticantes do ritual. Ressalte-se que “a maioria das crenças não católicas do caboclo amazônico deriva do ancestral ameríndio. Foram, entretanto, modificadas e influenciadas no processo de amalgamação, com outras de origem ibérica e mesmo africanas” (GALVÃO, 1955, p. 06). Nesse diapasão, Da Matta (1997, p. 122), considera que “o rito é o universo humano, com sua sugestão de inclusividade e comunalidade”.

Antes de entrarem no ônibus, o senhor João, um dos membros da comunidade quilombola, faz um rápido pronunciamento agradecendo a todos lá presentes por manter viva a tradição e pede uma salva de palmas para os mateiros, como uma forma de reconhecimento de seu rico trabalho em abrir o caminho para a chegada até a árvore escolhida.

FIGURA 23 – Saída da mata carregando o mastro



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Os mateiros<sup>66</sup> seguem no caminhão e os demais participantes voltam para o ônibus. O ônibus sai do Puraquequara, fazendo escolta para o caminhão, numa espécie de vigília, para se assegurar que o mastro escolhido esteja seguindo diante deles rumo ao seu lugar de espera, na Praça Quatorze. Mas por achar as ruas do Distrito Industrial muito congestionadas o motorista do caminhão pode tomar outro percurso, o que deixa alguns membros da comunidade apreensivos por não mais acompanharem com os olhos o mastro escolhido. No entanto, a líder deixa claro que o caminhão segue por um caminho melhor, o que acalma a todos.

Quando o ônibus chega a Praça Quatorze, já faz um sol que começa a esquentar. Todos descem do ônibus e seguem para a casa da líder, para aguardar a chegada do caminhão com o mastro. Quando todos já se encontram no lugar onde funciona o Pagode do Quilombo, chega o caminhão com o mastro como se ali tivesse chegado uma grande celebridade. Uma das antigas moradoras do bairro e da comunidade do quilombo, (falecida em março de 2016), se apressou para ir tocar o sino disposto na área da frente da casa, onde fica o altar de São Benedito. Ela o tocou várias vezes com alegria e entusiasmo, anunciando a chegada do mastro. Para Geertz (2008, p. 92), “em todo lugar o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca;

---

<sup>66</sup> Mateiro é a pessoa que conhece bem a mata, sendo o responsável em abrir uma trilha com um terçado em mãos para que as demais pessoas presentes possam caminhar pela mata sem muita dificuldade.

ele não apenas encoraja a devoção como a exige”. Isto é, é um compromisso emocional do devoto para com o santo. White (2009, p. 10), salienta que: “significados podem ser atribuídos a atos”. Para Morin (2009, p. 25), trata-se “de reconhecer a unidade humana em meio às diversidades individuais e culturais”. Ao tocar o sino de forma efusiva, a moradora e seu “grupo [...] tendem a restaurar, estruturalmente, a eficácia simbólica” (MAFFESOLI, 1987, p. 117). Isso se dá, pois comunicam de forma simbólica que a tradição dos quilombolas vai continuar, também como modo de demonstrar resistência.

Além desse anúncio carregado de euforia, outro morador que sempre acompanha a retirada do mastro, que também acompanha todo o percurso da ida do mastro para o bairro, acende e estoura uma caixa de fogos de artifício para anunciar a todos do bairro a grande chegada do mastro para os festejos da semana. Interessante perceber que os moradores da comunidade do Quilombo se envolvem com animação e entusiasmo na preservação dessa cultura ancestral dos festejos de São Benedito. Mas, isso também conta com a participação de outros moradores do bairro, fora dessa comunidade.

O uso dos fogos de artifício durante os festejos de São Benedito é assinalado por uma de nossas entrevistadas da seguinte forma: “a minha mãe era muito devota de São Benedito. Ela ajudava todos os anos. No início, ela dava coisas para a novena. Depois ela passou a dar os fogos. Depois dela, eu cheguei e disse: eu quero continuar. Aí eu dou todos os anos. Eu dou cinco caixas de fogos” (Eva, 76 anos, entrevista / 2017), porque como já mencionado os fogos estão presentes nos festejos desde o início até o final de todo o processo, também quando vão buscar o mastro, sendo que esses fogos são frutos de doações dos membros da própria comunidade.

Os fogos de artifício<sup>67</sup> usados nesses ritos dos festejos podem ser compreendidos como “modos de ação determinados” (DURKHEIM, 2003, p. 19). Ou seja, como símbolos repletos de mensagem em honra a São Benedito, o santo querido pelos negros quilombolas. Benedito nasceu no sul da Itália, em Sicília, no ano de 1524. Ele era filho de Cristovam Manasseri e Diana Larcán, que eram descendentes de pessoas escravizadas. Naquela época, as pessoas escravizadas recebiam seus sobrenomes de seus senhores. Benedito teve uma origem humilde, era pastor de ovelhas

<sup>67</sup> Cumpre destacar que a pólvora, que dá origem aos fogos de artifício, foi descoberta por volta do século XII, na China, país que utilizava desses elementos em muitas de suas festividades, como elemento principal para espantar maus espíritos e trazer boa ventura.

e lavrador. Ele teve uma formação cristã por influência de sua mãe, uma mulher virtuosa, e de seu pai que o conduzia com habitualidade à igreja.

Depois de entrar para a vida religiosa, Benedito manteve sua preocupação para com os mais humildes, pessoas que não tinham nem alimento para o consumo diário. Tem-se notícia de que um de seus milagres foi o de, certa vez, ao levar pães escondidos em uma cesta para que fossem distribuídos entre os famintos, um de seus superiores no convento desconfiado de sua atitude o surpreendeu e perguntou o que ele escondia na cesta. Ele respondeu que eram flores e ao olhar para a cesta o superior do convento percebeu apenas flores na mesma e não os pães de que suspeitava<sup>68</sup>.

São Benedito é representado com o menino Jesus em seus braços, por ter sido visto várias vezes com um lindo bebê em seu colo quando rezava fervorosamente. No Brasil, a festa ao santo é celebrada na data de 05 de outubro. Por ser negro e por ter vivenciado uma história humilde e de superação, é o santo de devoção dos negros. Para Maués (1995, p. 179), “a concepção dos santos permanece fortemente ligada à sua representação material especialmente às imagens”. Assim como Benedito, também têm outros santos de tez negra, como Santo Elesbão, Santo Agostinho e Santa Efigênia, entre outros. Baseado na origem e nas histórias de superação e de milagres de São Benedito, ele alcançou a simpatia dos negros, que depositam nele suas intenções de cura, libertação de algum mal e resolução de seus problemas.

Depois que o mastro é retirado do caminhão pelos homens, ele é cuidadosamente colocado sobre dois tocos grandes e espessos que ficam previamente arrumados na rua Japurá, na calçada em frente da casa onde fica o altar de São Benedito. Esse mastro vai passar uma semana debaixo de sol e de chuva para que a casca do seu tronco amoleça e seja, posteriormente, retirada. Isso se dará na Sexta-Feira da Paixão, quando o tronco é descascado para que no Sábado de Aleluia seja preparado e enfeitado com a fita vermelha, as frutas, as folhagens, a garrafa com vinho, simbolizando o sangue de Cristo dado em sacrifício e com a bandeira de São Benedito colocada no topo do mastro para que assim seja feito o levantamento desse mastro.

O Sábado de Aleluia é o primeiro dia após a crucificação e morte de Jesus Cristo, é o sábado da Semana Santa, que antecede o Domingo de Páscoa. Segundo a tradição católica cristã é no Sábado de Aleluia que os altares são cobertos, em virtude de não ser celebrada nem a Eucaristia e nem qualquer outro sacramento, com exceção para

---

<sup>68</sup> Ressalte-se que essa é uma das versões existentes que cercam o mesmo milagre.

a confissão. Era no Sábado de Aleluia que os antigos católicos apostólicos romanos deveriam praticar o jejum, em respeito à morte de Cristo, não podendo consumir carne vermelha de nenhum tipo ou origem, limitando-se ao consumo de peixes. Tal tradição é mantida até os dias de hoje. É no Sábado de Aleluia que os fiéis se reúnem em uma Vigília Pascal para realizarem orações constantes durante a madrugada.

Também no Sábado de Aleluia acontece entre os fiéis a tradicional malhação de Judas, boneco feito, geralmente, de pano e vestido com roupas velhas, que simboliza Judas Iscariotes, o discípulo que traiu Jesus. Essa malhação de Judas simboliza a morte do traidor, como forma de punição. Para a Virgem Maria apesar de todo o sofrimento pela morte de seu filho Jesus, o dia foi de oração, louvor e aleluia, pois ela sabia que no domingo Ele ressuscitaria, por isso o nome Sábado de Aleluia. De acordo com o rito cristão católico, três dias após a sua morte, Jesus Cristo é ressuscitado e esse dia representa a maior celebração, é o dia da Ressurreição, é a celebração que dá origem a todas as outras que a sucedem.

Essa mesma expectativa do devir é encontrada entre a comunidade quilombola de São Benedito que no sábado cuida, prepara e enfeita o mastro com muito esmero e cuidado para a celebração maior do grande dia da procissão ao santo. Apesar do início do dia representar simbolicamente um sofrimento ancestral de luta e de resistência dos negros, com a ida à mata e busca pelo mastro, para Bacchiocchi (1977, p. 20), “podemos dizer que o sábado continha um escopo tridimensional: ele comemorava o livramento passado, presente e futuro”.

Tal momento de resignação vai ensejar num dia de livramento, de júbilo e de satisfação em honra a São Benedito, momento de louvor e de devoção dos fiéis da Quatorze de Janeiro. Destarte, “festas religiosas populares constituem [...] momentos extraordinários na vida das populações ou comunidades que as realizam” (MAUÉS, 1995, p. 316). Essas festas religiosas populares são também o momento em que os membros da comunidade remanescente de quilombolas podem expressar o sentimento de união que os mantêm ligados pela teia de relacionamentos solidários que tecem diariamente em sua comunidade.

## 2.2 – O protagonismo feminino nos Festejos de São Benedito

Para identificarmos um protagonismo social é preciso que se observe a ação de uma pessoa ou grupo de indivíduos que se destaca dos demais integrantes do seu, por alguma particularidade que apresente em especial. O termo protagonista é de origem grega *protagonistés* e significa o primeiro ator do drama grego, a personagem de destaque ou principal de um filme ou de um romance. Essa palavra é formada pela aglutinação dos termos *proto*, que é o primeiro ou o principal e *agon*, que significa luta. Nessa luta, vivemos “em um mundo interligado por onde pessoas e experiências passam e se misturam, tecendo rapidamente uma imensa colcha de retalhos” (CASTELLS, 2010, p. 172). Neste sentido, “ser é perceber ou ser percebido” (ATKINSON, 2011, p. 139-140).

Na comunidade do Barranco houve, no passado, um choque de ideologias decorrentes da religiosidade negra, com o culto a São Benedito e a religiosidade branca, com a devoção a Nossa Senhora de Fátima, que chegou e se instalou no bairro na década de 1940, com a colônia de portugueses, levando para o bairro essa devoção branca. Essas duas devoções entraram em conflito, porque a colônia portuguesa percebeu na devoção a São Benedito, uma ligação com o candomblé e por ele ser um santo negro. Tais fatos causavam incômodo aos portugueses por acreditarem que tal devoção não se constituía como um catolicismo puro, por não se aproximar dos padrões do catolicismo tradicional, de padrão branco europeu.

Bastide (1971, p. 468), considera que “o novo deve se inserir no velho, sem destruí-lo. Trata-se de uma adaptação do mundo moderno, de uma renovação”. Mas não era o que acontecia. A colônia portuguesa recém-chegada ao bairro à época tentava impor aos quilombolas sua religiosidade branca. De acordo com Fanon (2008, p. 56), “parece que [...] o branco e o negro representam os dois pólos de um mundo, pólos em luta contínua, uma verdadeira concepção maniqueísta do mundo”. Para Hasenbalg (1982, p. 69), “o racismo, cuja essência reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e outros não-brancos, constituiu a justificativa para exercitar o domínio sobre os povos de cor”.

Como uma de suas consequências derivada desse incômodo maior, essa colônia quis modificar o nome do bairro para Praça Portugal. Mesmo com a aprovação de mudança de nome pelas autoridades locais da época, tal fato foi combatido pelos

quilombolas, como fator de resistência, o que acabou por impedir a mudança do nome. Afinal, quando a mencionada colônia chegou e se instalou no bairro, os negros já estavam ali, já moravam no bairro, bem como o santo de tez negra. A comunidade quilombola já existia, ainda que não fosse reconhecida àquela época.

Um informante faz referência a essa presença negra no bairro com destaque para os elementos dessa cultura de influência africana. Vejamos: “antes eles cultuavam o candomblé, a umbanda, tinham os terreiros<sup>69</sup> aqui no bairro da Praça Quatorze. Agora não tem mais, porque os antigos<sup>70</sup> foram morrendo” (Salomão<sup>71</sup>, 50 anos, entrevista / 2016). São as “marcas deixadas no lugar, que fazem parte das histórias de vida de cada um que habite este lugar” (COELHO, 2012, p. 03). Para Bastide (1971, p. 398), “os orixás são herdados em família segundo a linha paternal ou maternal, não se saiu, com o passar do tempo, do círculo restrito dos primeiros fundadores”. Nessa mesma direção, Prisco (2012, p. 06), aponta que “o modo africano de ser, viver, conhecer, saber está no dia a dia dos terreiros de candomblé e perpassa toda a cultura nacional”.

A fala desse informante sugere que esses são elementos que foram desaparecendo do cenário do bairro não porque a crença ou a prática tenham acabado, mas devido aos mais velhos que exerciam essas práticas terem deixado esse estado de vida. O fato é que a resistência cultural negra se atualiza por meio de outras formas de manifestação religiosa, como o culto a São Benedito. O alcance a esses elementos se dá agora pela memória de cada morador que vivenciou isso. Para Lefebvre (2001, p. 51), as “transformações da cidade não são resultados passivos [...]. A cidade depende também e não menos essencialmente das relações de imediatice, das relações diretas entre as pessoas e grupos que compõem a sociedade”.

Atualmente, o Quilombo do Barranco de São Benedito conta com cerca de vinte e cinco famílias morando na comunidade, com um quantitativo de mais de trezentas pessoas da comunidade quilombola descendente de migrantes maranhenses que vieram participar da construção da cidade de Manaus. Esses moradores quilombolas ocupam as ruas Japurá, Nhamundá, Duque de Caxias e Visconde de Porto Alegre. A

---

<sup>69</sup> Os terreiros ficaram ocultados, dado que não apareceram no campo de pesquisa. Os informantes não sabem indicar sua existência no bairro. Talvez não queiram ou não possam revelar sua existência, por algum motivo não apontado. Acreditamos ser provável a existência desses terreiros no bairro na atualidade. No entanto, o campo não revelou tal fato.

<sup>70</sup> Este termo é usado popularmente para designar as pessoas mais velhas de uma comunidade.

<sup>71</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.



cultura de influência africana trazida pelos maranhenses para a capital amazonense, com suas tradições, costumes, danças, música e culinária está muito presente no bairro em vários aspectos. Dentre esses, o que mais caracteriza a presença quilombola no bairro são os festejos de São Benedito, uma expressão religiosa que resiste e persiste há mais de cem anos no cenário local.

Vimos anteriormente que os festejos de São Benedito têm origem com a grande matriarca Maria Severa Nascimento Fonseca, que trouxe do Maranhão essa influência religiosa, onde o santo negro já era cultuado. Ao chegar à cidade de Manaus, deu início a essa festa centenária que persiste no cenário local há 128 anos, mantida principalmente como uma forma de resistência dos negros em preservar as suas crenças, religiosidade e cultura de influência africana. Ou seja, a festa é uma forma de afirmar a sua identidade negra e quilombola, como salienta uma entrevistada ao revelar que ser negra:

Significa eu manter viva a minha identidade. Eu me autodeclarando negra, eu faço com que a minha filha se autodeclare, meus sobrinhos [...]. E faço com que eu seja exemplo na comunidade me autodeclarando. Eu tenho orgulho de falar que meu pai é negro. Isso para mim não é vergonha alguma, de esconder meu nariz. Eu solto meu cabelo quando eu saio. Tem gente que fala: por que você não faz uma chapinha? Eu respondo: porque eu sou sarará. Isso aqui sou eu, é a minha definição. Brincos grandes? Eu uso. Isso é coisa de preto. Então, eu tenho orgulho. Então, se autodeclarar é assumir o que você é. (Salomé<sup>72</sup>, entrevista / 2017).

Para Louro (2010, p. 22), “é no campo do social que se constroem e se reproduzem as relações (desiguais) entre os sujeitos”. Essa identidade e cidadania foram negadas e proibidas aos negros por muitos anos ao longo de nossa realidade histórico-cultural, já que ao negro não era permitido ser reconhecido como indivíduo, um ser social, mas alguém coisificado. Um ser sem dignidade. Tinha-se uma visão muito distanciada e distorcida do negro. Era uma visão estereotipada de uma raça que ainda encontra solo fértil na atualidade.

Algumas mulheres negras com pouco poder aquisitivo sofrem tripla discriminação em sua condição humana: por ser mulher, negra e pobre. Trata-se de um preconceito de gênero que estabelece intersecção com os conceitos de raça e classe social. Severa Fonseca teve como descendentes três filhos, todos do gênero masculino:

---

<sup>72</sup> Entrevista concedida em 01 de outubro de 2017, no período da manhã.

Raimundo, Antão e Manoel. Ressalte-se que gênero aqui é compreendido da seguinte forma: “não é uma categoria biológica, é uma categoria social que confere atributos específicos aos biológicos” (COSTA, 2005, p. 26). Para Scott (1991), gênero “é uma categoria historicamente determinada que não apenas se constrói sobre as diferenças de sexos, mas, sobretudo, uma categoria que serve para dar sentido a esta diferença”.

Nessa vertente, “quando a classe se torna uma identidade que desconsidera o resto, as outras posições dos sujeitos são subsumidas por ela, as de gênero, por exemplo” (SCOTT, 1998, p. 310). Conforme Beauvoir (1970, p. 46), “a história da mulher é muito mais complexa”. Sempre mais complexa.

Não tinha como passar essa tradição para uma mulher como descendente direta de Severa, dado que ela não tinha filhas. Então, a saída para a sucessão feminina no comando dos festejos recaiu sobre Paula Fonseca, a esposa de Raimundo Fonseca, indicada, à época, como a sucessora da grande matriarca. Uma informante atesta essa informação com o seguinte: “Depois da Severa, todos os filhos dela eram apoiadores. E tinha o tambor naquela época” (Eva<sup>73</sup> / 76 anos / Entrevista / 2017).

Para Strathern (2016, p. 263), “os apoios [...] referem-se a identidades diferentes que se amparam mutuamente”. Nesse apoio mútuo, o tambor era tocado por um dos filhos de Severa durante a procissão. Como eles eram todos homens e não podiam rezar as novenas, cada um seguia dando apoio em um item diferente da organização dos festejos, de forma individual ou de forma coletiva, mas sempre um ajudando o outro. O apoiador é um tarefeiro, é aquele que ajuda de alguma forma a organizadora da festa, com alguma atribuição a cumprir.

Aqui “os papéis tradicionais da família patriarcal estão invertidos” (XAVIER, 1998, p. 48). Isto se dá, porque a mulher comanda os festejos e o homem aparece como apoiador da organizadora dos festejos. Sempre como apoiador. Com isso, nota-se a “situação das mulheres no processo histórico como sujeitos ativos” (MATOS, 2000, p. 14). Sujeito ativo apesar de muitas vezes invisibilizada. Esboça-se um pensamento de que, com isso, “a história das mulheres [...] põe em questão a diversidade das experiências e os valores universais” (PERROT, 2008, p. 167).

Paula Fonseca foi quem ficou com a incumbência de dar continuidade aos festejos do santo, como comprova uma moradora ao revelar que: “a tradição foi passan-

---

<sup>73</sup> Entrevista concedida em 08 de outubro de 2017, no período da manhã.

do para [...] a tia Paula. Ela rezava as novenas<sup>74</sup> e o vô Raimundo fazia a parte mais pesada, como cuidar do mastro, com os irmãos” (ARQUIVO – Jornal Em Tempo / Abril de 2015).

Não se sabe ao certo por quanto tempo cada uma delas ficou à frente das comemorações, mas cada uma teve o seu tempo de celebrar e honrar o santo. De Paula Fonseca o comando dos festejos passou para Bárbara Nascimento Fonseca, filha mais velha do casal, de um grupo com mais de dez filhos. Seus irmãos e demais parentes ficaram como apoiadores da organizadora à época.

Para ESTÉS (2007, p. 07) “há mulheres na vida real que são grandes genitoras de gerações de ideias, processos, genealogias, criaturas, períodos da sua própria arte... sempre se tornando mais sábias e se manifestando dessa forma”. São as mulheres fortes. De acordo com Monteiro (2014, p. 17), “na África existe uma tribo de símios em estado polígamo, sendo que o matriarcado domina”, assim como no Quilombo do Barranco em que percebe-se em sua organização social uma estrutura matriarcal latente. Some-se a isso o fato de que “várias pessoas que andaram pela Amazônia em tempos remotos, confirmam a existência da política matriarcal” (MONTEIRO, 2014, p. 31).

Logo em seguida, foi Maria de Lourdes Fonseca Martins, mais conhecida como tia Lourdinha, quem assumiu a função e a mulher que mais tempo permaneceu à frente desses festejos. Ela se manteve no comando da organização dos festejos no período que corresponde aos anos de 1953 a 2003, perfazendo cinquenta anos de luta para manter viva a tradição religiosa de sua família. Atualmente, essa tradição faz parte do cenário cultural da cidade de Manaus, como um legado da cultura negra local, os atuais remanescentes quilombolas.

A tia Lourdinha foi uma mulher muito querida na comunidade quilombola, uma das mais mencionadas em campo, provavelmente por ter sido aquela que passou mais tempo nesse comando matriarcal perto da geração atual. De acordo com dados de campo, ela se empenhava muito em conseguir colaborações e apoio para seguir com os festejos, por amor e devoção ao santo. Era considerada uma grande líder, como comprova uma entrevistada. Vejamos: ela é “a nossa maior referência como guerreira, que esteve à frente dos festejos por 50 anos. Foi a tia Lourdinha, nossa matriarca, por-

---

<sup>74</sup> Aquela que profere as rezas ou as orações durante o novenário é sempre uma mulher. E é sempre essa mulher que comanda o santo e os festejos.

que ela nós temos como referência. [...]. Tia Lurdinha faleceu há 14 anos. Eu participei das festas ao lado dela por 30 anos” (Salomé<sup>75</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

Para Eliade (1992, p. 72), “o prestígio [...] religioso e, conseqüentemente, o predomínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da Terra Mãe”. Um modelo exatamente como era descrita a tia Lourdinha para muitos, uma mãe, a mãe gaia. Cumpre destacar que “está havendo [...] uma bela luta do novo que quer nascer contra o velho que não quer morrer!” (MURARO, 1994, p. 44).

Ressalte-se o papel da terra mãe por meio de um antigo encantamento anglo-saxão, "salve, Terra, mãe dos homens, sê fértil sob o abraço de Deus e enche-te de frutos para uso do homem" (BEAUVOIR, 1970, p. 88). Entendemos o termo homem aqui tomado como representante da espécie humana, o que é incoerente e incongruente. Tomemos, então, o termo seres humanos ao invés de homem, nesse encantamento para que ele de fato possa encantar.

Sobre esse predomínio social da mulher na comunidade e nos festejos do santo um entrevistado chama atenção para o fato de que: “a mulher é importantíssima, né. A gente diz que com a mulher a gente vê o nascimento, é a mulher que dá a luz, que dá seguimento à vida. A história é a mulher. Parece uma coisa de Deus mesmo. Então, as mulheres tomaram à frente desse festejo” (Salomão<sup>76</sup>, 50 anos, entrevista / 2016).

A fala desse informante ressalta a importância da mulher, ainda que sob alguma hesitação. Observe-se que a palavra chave dessa fala é mulher. Muraro (1994, p. 33), pontua que “a mulher preserva os valores que foram a base da vida da espécie humana”. E complementa ao destacar que “nessas sociedades, a mulher exercia um papel central” (MURARO, 1993, p. 173).

E elas permanecem nesse papel central e comando por mais de um século. Outra informante exalta esse protagonismo feminino das mulheres da comunidade ao revelar que: “pra você ver como é a força da mulher na comunidade. Muitas vezes na comunidade a mulher é mãe e pai, levando o sustento para casa, porque a nossa família é exemplo de mulheres guerreiras, que lavam, passam, cozinham, trabalham fora e ainda sustentam a casa” (Salomé<sup>77</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

---

<sup>75</sup> Entrevista concedida em 01 de outubro de 2017, no período da manhã.

<sup>76</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.

<sup>77</sup> Entrevista concedida em 01 de outubro de 2017, no período da manhã.

A fala dessa informante parece sugerir que “de início as mulheres parecem confinadas” (PERROT, 2008, p. 135). Para Costa (2005, p. 71), é possível perceber as “relações de gênero e o papel político da mulher na família”. Não obstante, para Matos (2000, p. 14), “procurou-se recuperar a atuação das mulheres no processo histórico como sujeitos ativos, de modo que as imagens de pacificidade, ociosidade e confinamento ao espaço do lar vêm sendo questionadas”.

No período de 2003 até o ano de 2009, os festejos foram para o comando de Jacimar Souza da Silva, terceira filha, de um grupo de sete filhos de Josefa Maria do Nascimento Souza e de José Ribamar Souza. Ela amazonense e ele maranhense. Jacimar, mais conhecida como tia Cimar, fazia parte da quarta geração de descendentes da grande matriarca Severa. Tia Cimar era sobrinha da tia Lourdinha que era uma das irmãs de Josefa. Uma informante relembra o tempo em que os festejos estiveram sob o comando de tia Cimar e informa que: “a Cimar tomou conta, mas foi por pouco tempo, porque ela logo adoeceu” (Eva<sup>78</sup>, 76 anos, entrevista / 2017).

“Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades” (BEAUVOIR, 1970, p. 22-23). Foi assim que tia Cimar apontada pela informante como uma das organizadoras que ficou por pouco tempo no comando dos festejos, se fez como ser social, como indivíduo que se fazia presente nesse comando não apenas para louvar o santo, mas também para viver a sua constante liberdade e poder de resistência.

Sobre o destaque das mulheres da comunidade em seus ofícios como chefes de família, uma informante esboça o seguinte panorama, “elas trabalham com culinária, muitas têm banca, como a dona Judith até hoje. A minha mãe que coloca aqui na frente do Pagode, a Ana faz também. As mulheres fazem culinária e artesanato para dar o sustento da família” (Safira<sup>79</sup>, 41 anos, entrevista / 2017).

A fala dessa informante indica que no Quilombo do Barranco as mulheres estão há muito tempo no caminho da libertação do sujeito mulher trilhando um caminho da mulher independente, aquela que trabalha, pois foi “pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta” (BEAUVOIR, 1975, p. 449).

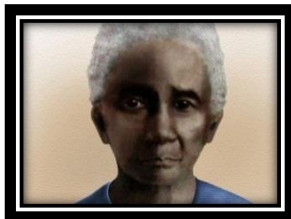
---

<sup>78</sup> Entrevista concedida em 08 de outubro de 2017, no período da manhã.

<sup>79</sup> Entrevista concedida em 01 de outubro de 2017, no período da manhã.

## Organizadoras dos festejos de São Benedito

FIGURA 24 – Organizadora 1



Maria Severa Nascimento Fonseca  
 FONTE: Acervo Family Souza da Silva, s/d

FIGURA 25 – Organizadora 2



Paula Fonseca  
 FONTE: Acervo Family Souza da Silva, s/d

FIGURA 26 – Organizadora 3



Bárbara Nascimento Fonseca  
 FONTE: Acervo Family Souza da Silva, s/d

FIGURA 27 – Organizadora 4



Maria de Lourdes Fonseca Martins  
 FONTE: Acervo Family Souza da Silva, s/d

FIGURA 28 – Organizadora 5



Jacimar Souza da Silva  
 FONTE: Acervo Family Souza da Silva, s/d

FIGURA 29 – Organizadora 6



Family Souza da Silva  
 FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Essa liberdade de saída das “mulheres para o mercado de trabalho, transformando a mãe/dona de casa, que antes era proibida de trabalhar, em provedora, o que lhe dá maior autonomia, mesmo com todos os conflitos relacionados ao trabalho doméstico” (AZERÊDO, 2011, p. 24). Tal feito possibilitou que a mulher adquirisse maior autonomia e confiança em si e em seu ofício para se destacar no cenário que escolhe. De acordo com Nepomuceno (2012, p. 396),

A condição de mulher chefe de família, que ganhou maior visibilidade na sociedade brasileira a partir da década de 2000 com a constatação do crescimento acelerado do número de famílias com tal característica, não é fato novo para as mulheres negras. Desde a pós-Abolição, em função da exclusão do homem negro do mercado formal de trabalho, a mulher negra viu-se premiada a assumir o papel de mantenedora da família.

Há longas datas as mulheres do Quilombo trabalham com culinária. No passado, muitas trabalharam no Centro da cidade de Manaus, por décadas, com a comercialização de comidas variadas. A tradição de trabalhar com o comércio de comidas que têm mais história entre as mulheres do Barranco é a relacionada com a venda de tacacá e comidas típicas, como vatapá, feijoada, mungunzá, salgados e doces variados. Há mulheres que trabalham desde meados do século XX com esse ofício e permanecem nele até os dias de hoje como destacado pela informante.

Desde o período de 2010 até os dias atuais é Jamily Souza da Silva, membro da comunidade da quinta geração dos descendentes de Severa, quem está à frente dos festejos. Ela é a atual organizadora responsável em dar prosseguimento e visibilidade à festa e para a comunidade, como atesta uma informante: “com relação aos festejos quem responde é a Jamily, porque é ela que está à frente. Ela é a organizadora e nós somos os apoiadores. Nós somos aquele braço forte dela, com quem ela pode contar”. (Salomé<sup>80</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

Para Rosaldo (1979, p. 37), “as próprias mulheres estão longe de necessitar ajuda e seja ou não sua influência reconhecida, elas exercem pressões importantes na vida social do grupo”. Essa influência positiva que a atual organizadora mantém sobre a comunidade faz dela uma mulher matriarcal como todas dessa tradição. Estabelece a cultura patriarcal que “a constituição de sociedades dominadas por mulheres” (BAM-

---

<sup>80</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

BERGER, 1979, p. 233) é uma lenda ou ficou no passado remoto. Outrossim, a organização social das mulheres quilombolas do Barranco de São Benedito nos festejos do santo apresentam provas robustas de uma estrutura matriarcal contemporânea que ainda não foi destacada na sociedade por ter sido invisibilizada por anos a fio. Para Monteiro (2014, p. 79), “o matriarcado não é coisa fabulosa que houvesse saído da cabeça inflamada dos espanhóis e portugueses. Não é nem mesmo absurdo, insólito, duvidoso, impossível”.

A comunidade conta também com a Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito, uma entidade sem fins lucrativos. A Associação das Crioulas foi criada com o intuito de trabalhar o lado social e cultural com as mulheres da comunidade, porque elas são aquelas que desenvolvem trabalhos com artesanato, culinária, entre outros ofícios, para continuar sendo as transmissoras e as mantenedoras desses conhecimentos, num ciclo contínuo e incessante, não apenas dentro da comunidade, mas na sociedade, em geral.

O termo crioula pode suscitar alguma estranheza para alguns, por apresentar uma conotação pejorativa. De acordo com a presidente da Associação “o nome de crioulas foi dado porque crioula, pra quem entende, é uma negra, é uma mulata, você defere. Mas também em homenagem a São Benedito, porque nós somos Crioulas do Quilombo de São Benedito. Nós somos crioulas dele” (Salomé<sup>81</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

Essa “identidade, [...], não é fixa. É contextual, cambiante; adapta-se à situação, redefine-se em função do outro que se tem como interlocutor” (FONSECA, 2004, p. 48). No caso em questão, as crioulas redefinem-se em função do santo a quem são devotas. Essa Associação tem na composição de sua diretoria somente mulheres.

Logo em seguida à certificação do Quilombo do Barranco, na data de 24 de setembro de 2014, duas mulheres da comunidade se reuniram para pensar o que e como elas poderiam contribuir de alguma forma para ajudar a comunidade. É o que expressa a presidente da Associação das Crioulas: “na época, a minha prima que é gestora no Rio de Janeiro, estava fazendo um trabalho na Escola Pública que ela dá disciplina e estava fazendo um trabalho de resgate de trabalhos referentes a consciência negra” (Salomé<sup>82</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

---

<sup>81</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

<sup>82</sup> Idem.



E prossegue: “ela estava trabalhando isso com os alunos. E nesse trabalho, a tese era *Abayomis*. Então, ela mandou essa sugestão para a gente trabalhar na comunidade. Eu e a Safira sugerimos cada uma fazer uma *Abayomi* e nós nos encontramos”. E conclui: “quando nós nos encontramos no dia 27 de setembro de 2014, nós já formamos As Crioulas, que o projeto era resgatar a cultura negra através dos trabalhos feitos, que as negras faziam e com isso gerar também emprego e renda na comunidade” (Salomé<sup>83</sup>, 44 anos, entrevista / 2017). Essa ideia das bonecas *Abayomis* aponta para o fato de se criar para a comunidade uma identidade, não apenas ligada ao samba, à religiosidade, mas também ao artesanato local.

Carvalho (1997, p. 273), salienta que “a família propicia convivência vicinal mesmo em grandes cidades. É capaz de criar e fortalecer coesões micro comunitárias [...] na melhoria da qualidade de vida do coletivo no local onde habita”. Essas mulheres ao se encontrar para pensar num bem maior para a comunidade encontravam apoio e satisfação na parentela umas com as outras, como destaca GIDDENS (1996, p. 98), segundo o qual, “constituir relacionamentos igualitários e garantir sua continuidade implica uma forma de confiança ativa”.

As crioulas do quilombo é uma associação constituída por oito mulheres que comandam a Associação e integram a sua diretoria, com funções de presidente, vice-presidente, tesoureira e secretárias. No entanto, apesar de haver uma hierarquia, “todas as crioulas têm o mesmo poder dentro da associação, de solicitar uma reunião, de querer fazer um trabalho. Nós só temos uma presidente, uma vice, uma tesoureira e secretárias, porque o Estatuto exige que tenha isso, com um representante à frente” (Salomé<sup>84</sup>, 44 anos, entrevista / 2017).

Para Strathern (2016, p. 142), “as mulheres constroem uma nova dimensão coletiva para suas atividades. Em sua criação de laços entre mulheres, elas endossam a coletividade”. As Crioulas têm um Estatuto e um CNPJ, apesar do alto custo para mantê-lo na ativa. Como elas não contam com uma Caixa de Fundos, contam com doações. Todas são primas ou têm algum grau de parentesco. Elas não têm nenhum vínculo ou ligação com partidos políticos, conforme esclarece a presidente da associação: “é proibido falar em política partidária entre as crioulas, porque nós faze-

---

<sup>83</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

<sup>84</sup> Idem.

mos uma política que não é politicagem. Nós fazemos política na comunidade, mas sem envolver políticos” (Salomé<sup>85</sup>, 44 anos, entrevista / 2017). Isto se dá já que “o ato de assumir uma ideologia é habitualmente algo bastante difícil para o indivíduo, porque a ideologia não faz apelo ao particular-individual e frequentemente exige uma [...], iniciativa individual” (HELLER, 1985, p. 52). Essa iniciativa de estar atreladas a partido político elas não têm intenção de executar.

As Crioulas fazem reuniões mensais. Nesses encontros são discutidos diferentes temáticas, como o preconceito, a discriminação, a religiosidade, o genocídio<sup>86</sup>, o assédio sexual<sup>87</sup>, os conflitos em família, a questão do abandono do idoso, a criança de rua, entre outros. No entanto, o assunto com maior destaque e o mais recorrente nas últimas reuniões é a capela de São Benedito que ainda não tem sede própria na comunidade. Atualmente, o santo dispõe de uma sala emprestada denominada de altar, situada na casa onde morava uma antiga organizadora dos festejos.

A capela teria um importante papel e função social porque permitiria fazer a popularização do santo negro e, assim, contribuiria para perenizar valores, crenças, costumes e cultura, especialmente, na manutenção e na continuidade dos festejos de São Benedito, não permitindo que essa celebração religiosa caísse no esquecimento. A presidente da associação considera que: “o principal foco das Crioulas é trazer e fazer com que a comunidade saiba da nossa cultura, com o resgate da cultura negra” (Salomé<sup>88</sup>, 44 anos, entrevista / 2017). Essa fala denota um sentimento de “tornar visível aquela que fora ocultada” (LOURO, 2010, p. 17). Não apenas a mulher, como também a raça negra. Ressalte-se que “o culto e a fé serão dimensões eternas da vida religiosa e das próprias sociedades” (FERNANDES, 2008a, p. 106). Essa identidade religiosa já está bem sedimentada no âmbito da Quatorze de Janeiro, fazendo parte do cenário local.

As Crioulas também desenvolvem um trabalho social junto a comunidade. Estão sempre em busca de parcerias de instituições que possam atender aos membros quilombolas, como por exemplo, em setembro do ano de 2017, as Crioulas conseguiram por meio de uma parceria institucional, a visitação de um grupo de odontólogos para cuidar de todos, especialmente, crianças e adolescentes. A cada dois meses elas promovem cursos de artesanatos na própria localidade para conferir renda às mulheres.

---

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> Crime hediondo tipificado na Lei nº 2.889, de 1 de outubro de 1956.

<sup>87</sup> Crime próprio tipificado no art. 216-A, caput, CP.

<sup>88</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

FIGURA 30 – Crioulas do Quilombo



FONTE: Acervo Crioulas do Quilombo / 2017

Geralmente, são cursos de *biscuit*. Também realizam oficinas para identificar as necessidades mais urgentes da comunidade; oportunizam oficina de *Abayomis* (cultura tradicional na África); promovem sala de leitura para as crianças e os adolescentes; oficina semanal de tecidos, teatro, dedochê, desenhos, contação de histórias, abordagens corporais para crianças, brincadeiras em parceria voluntária com membros externos; realizam reuniões para organizar celebrações comunitárias em datas

FIGURA 31 – Artesanato das Crioulas



FONTE: Acervo Crioulas do Quilombo / 2016

comemorativas como o Dia das Mães, Dia da Consciência Negra, Natal, Dia de Cosme e Damião, entre outros. Para um informante de nossa pesquisa, o protagonismo das mulheres mostra-se acentuado na comunidade da seguinte forma,

Definitivamente, expressivamente, as mulheres têm mais força na comunidade, porque são elas que estão à frente, que estão engajadas, que estão se articulando, que estão em comunicação, em diálogo. Sempre que eu vejo assim à frente, as lideranças são as mulheres, até mesmo nas aulas de artesanato, elas que têm esse *start* de liderança, de reunir todo mundo, de comunhão. (Saul<sup>89</sup>, 22 anos, entrevista / 2017).

É possível depreender na fala de Saul que as mulheres ocupam verdadeiramente uma posição de destaque e de liderança junto aos demais membros da comunidade. Para Del Priore (2013, p. 90), “a presença feminina afirmou-se notadamente”, no Quilombo de São Benedito. Del Priore (2013, p. 302), enfatiza que essa presença é uma “verdadeira fortaleza [...], ninho e nó”. Ali, apesar de não haver uma hierarquia posta, são as mulheres que têm o comando. Conforme Del Priore (2006, p. 242), “como já se viu, novos comportamentos tiveram início, no fim do século XIX, comportamentos marcados por enorme transformação social”.

É por meio da ajuda que prestam aos demais membros da comunidade, por meio de parcerias entre as mulheres e por meio da busca que tentam estabelecer com instituições diversas, por meio dessa prática de solidariedade ao outro é que as mulheres, eixo central do Quilombo de São Benedito, fazem ressoar suas vozes e, com isso, se destacam no meio da comunidade.

Para Maffesoli (1987, p. 33), são esses “mecanismos de solidariedade que são seu corolário”. Tal fato faz com que as mulheres do quilombo possam “trazer à luz o germe arraigado” (MAFFESOLI, 2003, p. 185). Esse germe sai das entranhas do processo organizativo dos festejos do santo negro e de sua socialidade junto à comunidade.

O Quilombo do Barranco de São Benedito não é apenas um espaço territorial na cidade. É um constructo social de todas essas condições revolucionárias de resistência que fazem dessas mulheres os sujeitos que vêm à luz, que ressurgem dos recônditos sombrios de uma história silenciada e invisibilizada para fazer ecoar suas vozes, por meio de suas ações.

---

<sup>89</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da noite. O informante é solteiro e possui nível superior completo.

É o sujeito tido como menor nos termos de Deleuze e Guatarri (2015), mulheres, negras e quilombolas aparecem quando menos se espera. E quando aparece dentro da sua cultura e dentro da tradição de seus membros de forma tão desafiadora, ecoa longe e deixa de ser menor, para se tornar grande. “E não há tão grande, nem revolucionário, quanto o menor” (DELEUZE e GUATTARI, 2015, p. 52). Esse tido como menor, os quilombolas do Barranco, por uma sociedade de moral cristã burguesa não é aquele depreendido do conceito de minoria em relação à numeração, mas aquele de minoria social. É aquele que sofre estigmas e preconceitos como as mulheres e os negros.

O Quilombo do Barranco de São Benedito é um lugar que abriga grandes mulheres, com histórias ocultadas, que por meio de suas práticas sociais de elevação da humanidade e da dignidade dos negros, têm feito esses negros aparecerem para a sociedade, elevando-os a uma nova condição. E viva Severa Fonseca, a mulher que deu início a todo esse processo de transformação social dentro do seu grupo, abrindo o caminho para a visibilidade das mulheres do Quilombo de São Benedito, mesmo sem perceber ou saber que ela foi o arquétipo ou o modelo inicial de destaque, como a grande matriarca do Quilombo. De maneira metafórica pode-se destacar que as mulheres fazem o Quilombo e o Quilombo faz as mulheres.

### **2.3 – Homens e mulheres no processo organizativo do mastro como ponto alto dos festejos de São Benedito**

A resistência cultural é uma forma consagrada de oposição ao outro, o opressor, que oprime de formas variadas, seja de forma velada ou declarada. Assim como a existência e a organização dos quilombos desafiou por muito tempo as autoridades na época da escravidão, tal fato tornou-se uma prática constante de resistência àquela opressão. Para Silva (2015, p. 33), a resistência por meio da cultura também se dá por meio da “memória familiar passada através das gerações parece ter sido um importante legado no que tange aos valores, atitudes e comportamento”. Em se tratando de dar continuidade nesse longo processo de resistência cultural surge em nosso cenário a continuidade do processo organizativo do mastro.

Depois de descansar por uma semana debaixo de sol e de chuva, o mastro tem seu caule todo descascado na Sexta-Feira da Paixão. Esse trabalho é realizado por voluntários que queiram participar do processo, mas, geralmente, é desempenhado pela liderança masculina da comunidade, com o intuito de dar continuidade a um processo que era desempenhado também por seu pai, quando vivo. Depois de limpo e descascado, no Sábado de Aleluia, o mastro começa a ser enfeitado e começa a ser envolto por uma capa verde de folhagens, constituída essencialmente pela folha de samambaia<sup>90</sup> e por folhas de coqueiro.

O trabalho de ornamentação do mastro é iniciado pelo líder da comunidade do quilombo, juntamente com algumas mulheres moradoras da comunidade. Depois do mastro estar devidamente embrulhado com palhas de coqueiro e folhas de samambaia por toda a sua extensão, logo em seguida, é colocada uma fita de cetim vermelha enrolada por todo o mastro. Essa fita representa um amuleto para que os devotos possam alcançar seus pedidos, caso consigam um pequeno pedaço dessa fita no final dos festejos. Pedidos como um novo emprego, mais saúde, ganhar mais dinheiro, engravidar e coisas desse tipo. Essa fita deve ser guardada na carteira da pessoa devota pelo ano inteiro, devendo ser renovada no ano seguinte, momento em que participarão dos próximos festejos. Ou seja, a crença dessas pessoas devotas envolve um imaginário

---

<sup>90</sup> É um termo que tem a sua origem etimológica na língua Tupi-Guarani, que significa aquilo que é torcido em espiral. É uma planta de grande folha verde em formato espiralado, que apresenta ainda o formato de língua e que não produz nenhuma semente.

em torno de realizações pessoais com intenções variadas, por intermédio do santo padroeiro. Tal fato é um dos fatores que mantém os devotos sempre por perto dos festejos.

Após a recoberta de folhagens e da fita vermelha é chegado o momento do mastro receber a garrafa de vinho envolta em papel e plástico que funcionam como uma película protetora para que o vidro não se espalhe, caso quebre no momento da derrubada do mastro. Esse vinho simboliza o sangue do Cordeiro de Deus dado em sacrifício. Em seguida, o mastro recebe as frutas para adornar o seu entorno. Essas frutas são arrumadas cuidadosamente ao longo de todo o mastro. Destaque-se que no momento em que o mastro é adornado com as folhagens, a fita e as frutas tropicais, esse processo é realizado em duas partes, pois como o mastro é muito comprido e o barranco é alto há as pessoas que tomam conta do adorno da parte de cima do mastro, na parte alta do barranco. E, há as pessoas da comunidade que tomam conta do adorno do mastro, na parte de baixo do barranco.

FIGURA 32 – Mastro sendo ornamentado



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Note-se que no momento do adorno do mastro, ele já começa também a ser envolto por cordas azuis de sustentação em três pontos distintos: no topo, no meio e na base. Isto se dá para que o mastro não tombe de forma alguma e possa ser derrubado no momento oportuno. Essas frutas colocadas cuidadosamente ao longo do mastro são doações de devotos, de moradores da comunidade e, outras, são compradas para complementar o mastro.

Frutas como côco verde, mamão, abacaxi, banana, manga, laranja, jenipapo, cacau e outras, são as que mais se destacam ao longo do mastro. Quando essas frutas são pequenas, elas são embaladas em sacolas de feira e amarradas junto ao tronco. Quando são frutas grandes, são amarradas individualmente e distribuídas, principalmente, na parte de baixo do mastro. Depois do mastro receber as frutas, que representam oferendas a São Benedito para que o santo abençoe a comunidade e seus integrantes e devotos, é colocado no topo desse mastro a bandeira de São Benedito, para que possa ser avistada de longe por quem passar no bairro.

Ressalte-se que durante o momento em que o mastro está sendo ornamentado, um membro da comunidade quilombola solta fogos de artifício para anunciar o grande dia de levantamento do mastro dos festejos de São Benedito. Essa solta de fogos de artifício é feita antes, durante e depois dessa fase. Aliás, é quase uma marca registrada da comunidade o fato de eles anunciarem o acontecimento também por meio de fogos de artifício. Essas práticas culturais manifestadas de forma simbólica por meio do uso de fogos de artifício representam a voz social de um povo. É “uma forma subjetiva que o grupo de pessoas encontra para expor seu interior, expressar o que pensam, o que desejam realizar ou modificar” (CARVALHO, 2007, p. 64).

FIGURA 33 – Levantamento do mastro



FONTE: Pesquisa de campo / 2017



Finalizada a ornamentação e o arranjo do mastro com as folhagens, a fita vermelha, a garrafa com vinho, as frutas e a bandeira de São Benedito é colocado em uma sacola plástica uma quantia simbólica em dinheiro ou um vale compra para o participante que conseguir subir mais alto no mastro, o mais perto, dentro do possível, do topo do mastro. Isso segue esse procedimento para que nem a chuva e nem o sol possa rasgar ou desfazer o material ali guardado. É chegado então o momento de levantar o mastro decorado. Essa cerimônia acontece no final da tarde, às dezoito horas. Nesse instante, vários homens se juntam para fincar na terra, no buraco cavado para esse fim, puxar e levantar o mastro logo ao pé da escada branca, situada na frente da casa onde está o altar de São Benedito.

Nesses festejos, o mastro simboliza a ligação entre a terra e o céu. Antigamente, muitos povos acreditavam que “um tronco de árvore ligava o alto da Montanha Cósmica, o Centro do Mundo, ao céu. Isso é uma alusão a um tema mítico extremamente difundido: antigamente as comunicações com o céu e as relações com a divindade eram fáceis e naturais” (ELIADE, 2002, p. 42). Mas, essa simbologia vai um pouco mais além dessa representação. O mastro é uma figura fálica, patriarcal. É o elemento fálico que representa a fertilidade presente na festa.

É o grande anúncio da abundância de alimentos, com muitas frutas produzidas pela mãe terra. O mastro representa o falo que fecunda a terra, por isso ele é fincado. Para Cascudo (2005, p. 481), “os mastros são símbolos da fecundação vegetal”. O mastro tem a entrada onde ficam penduradas as frutas, que são elementos da mãe terra, que a partir dali vai ser fertilizado. Para Eliade (1992, p. 71-72), a “mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, [...]. A sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da Terra *Mater*, da Mãe universal”. Essa é uma festa da fertilidade, da reprodução humana, é um louvor, é uma festa da fertilidade uterina.

Algumas horas após a cerimônia de levantamento do mastro, às dezenove horas e trinta minutos tem-se o início do novenário de São Benedito. Essas novenas iniciam no Sábado de Aleluia e se encerram na semana seguinte. Esse novenário é sempre conduzido pela organizadora dos festejos, que é a liderança feminina da comunidade do Barranco. Ele é realizado na sala da casa onde está o altar de São Benedito. É a organizadora da festa de São Benedito quem conduz e comanda a novena, com o altar de São Benedito bem decorado com velas, fitas e flores, cercado pela

presença somente de mulheres. Como a sala é pequena, com apenas uma porta de entrada e uma janela frontal para manter a ventilação local, alguns participantes da novena se colocam do lado de fora da sala, no grande pátio em frente. Ao lado do altar fica posicionado o andor de madeira que conduzirá a imagem de São Benedito durante a procissão.

Durante as novenas, realizadas sempre à noite, são feitas continuamente orações como o Pai Nosso, a Ave Maria, a Salve Rainha, entre outras e, são entoados cantos e ladainhas, além do hino a São Benedito. A grande maioria das pessoas presentes tem uma relação de parentesco entre si e são membros da comunidade. A minoria é constituída de pessoas vindas de outros bairros ou de outras ruas do próprio bairro. Finalizada a novena da noite, é servido um lanche para as pessoas que compareceram para as orações. Esse lanche é oferecido no grande pátio, situado em frente ao altar do santo, onde as pessoas conversam descontraidamente. O lanche é uma colaboração/doação de membros da própria comunidade, que se revezam durante as nove noites para oferecer um tipo de lanche variado durante as novenas, como mingaus, bolos, suco, refrigerante, dentre outros.

Note-se que é muito curioso o fato de que enquanto a novena (o sagrado) acontece de um lado da rua, do lado oposto, de frente para a casa do altar do santo, a música em volume alto (o profano) não pára de tocar e o local onde ela é tocada apresenta-se cheio de frequentadores que conversam, cantam, dançam, riem, bebem e se divertem. É o encontro equilibrado entre o sagrado e o profano, momento em que ninguém interfere no outro acontecimento, nem de um lado, nem do outro. Para Eliade (1992, p. 97), é o “sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real”. Nesses momentos de devoção para Da Matta (1997, p. 105), “todos se irmanam com o santo, e por meio dessa relação [...] ficam ligados a todos os outros [...]. O ponto é, pois, relacionar-se com e pelo santo”.

No domingo seguinte pela manhã até o período da tarde acontecem diversas apresentações culturais, enaltecendo sempre a cultura negra. No início da programação tem-se um torneio de dominó e/ou um torneio de futebol, promovidos pelos homens da comunidade. Em continuidade a essa programação tem-se a apresentação de algumas danças referentes a cultura negra: como o samba de crioula, o maracatu e a capoeira, durante todo o dia. Essa parte da dança, que é uma das atrações, é a espetacularização se fazendo presente na festa. As apresentações de danças e as manifestações culturais

acontecem no meio da rua Japurá, ao ar livre, em frente a casa onde está o altar de São Benedito.

Essas manifestações culturais de herança africana revelam mais uma vez a presença forte da cultura negra em nosso meio. De acordo com Munanga (1994, p. 177-178), “a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio”. Para Carvalho (2007, p. 64), as “manifestações culturais estão no centro do espaço [...]. A partir deste diagnóstico inicial, as mesmas podem ser entendidas como formas de expressão da cultura de um povo, constituindo movimento de determinada cultura, em época e lugar específicos”.

FIGURA 34 – Apresentação do maracatu



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Logo após a última apresentação de grupos de dança, por volta de dezesseis horas e quarenta e cinco minutos, acontece uma espécie de concentração no pátio em frente da casa onde está o altar de São Benedito. Lá é colocado o andor com a imagem de São Benedito toda enfeitada com panos, fitas, flores e folhagens, lindamente decorada pelas mulheres da comissão organizadora dos festejos. Às dezessete horas, é lá também onde acontece um discurso que precede a procissão. Esse discurso acalorado é voltado para enaltecer a celebração religiosa e a presença negra no bairro e na cidade, além de agradecer aos presentes por mais um ano de realização da tradição quilombola.

Nesse momento, tem-se o discurso de antigos participantes da procissão, que falam reverenciando o seu santo de proteção.

A procissão menor se inicia por volta de dezessete horas e vinte minutos, momento em que o andor com a imagem de São Benedito toda ornamentada com muitas flores e panos é carregada por devotos que descem as escadas situadas em frente à casa onde fica o altar do santo. Após essa retirada, os devotos se posicionam no meio da rua, ao pé da escada branca, em frente à casa onde está o altar do santo, numa sequência com quatro pessoas, duas segurando de cada lado do andor. Enquanto eles aguardam parados para o início da procissão que seguirá até a igreja Nossa Senhora de Fátima, alguns fogos de artifício são disparados para avisar toda a comunidade do bairro do início dessa fase da celebração. São “representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e a relação que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas”. (Durkheim, 2003, p. 24). É o sagrado e o profano caminhando juntos.

FIGURA 35 – Saída com o andor do santo



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Note-se que das quatro pessoas da comunidade devotas do santo que carregam o andor, duas estão descalças para pagar promessas do ano anterior ou para renovar os pedidos de uma nova promessa, como salienta um devoto do santo: “andar descalço na procissão é questão de fé, né” (Caderno de campo / 2016). Também desde a saída do andor com o santo há a presença de uma pequena banda contratada com

músicos que acompanham a procissão, tocando com alguns instrumentos musicais de percussão e de sopro, que são uma caixa de guerra (caixinha), um bumbo, uma tuba, um trombone e dois trompetes. Os músicos que tocam o bumbo e a caixinha são moradores do bairro, os demais são moradores de outras localidades da cidade. Eles são contratados para tocar nos festejos de São Benedito, como atesta uma de nossas entrevistadas nos seguintes termos:

Quem vê a bandinha que toca na procissão sou eu mesma. Aqueles músicos são amigos nossos que tocam aqui no Pagode e eles trabalham com banda de fanfarra, mas eles são pagos para tocar. Eles fazem um ensaio para tocar no dia do festejo final, no dia da novena e depois só tocam no último dia mesmo. O carro de som é contratado pela comissão de comunicação e também é pago. Eles fazem um valor simbólico. A comunidade é que paga ou com as feijoadas que a gente faz a partir de janeiro. A partir de janeiro as feijoadas já são para o santo. Ou a gente paga com a ajuda de colaborações. Mas sempre fomos nós mesmos que fizemos. Às vezes, tirando do nosso próprio bolso para fazer a festa e sempre foi feito. Simples ou não, mas sai (Safira<sup>91</sup>, 41 anos, entrevista / 2017).

De acordo com Beltrão (2007, p. 107), a “sociedade homenageia, honra ou rememora personagens, símbolos ou acontecimentos com os quais ela se identifica”. Nesse caso, a comunidade quilombola faz questão de rememorar anualmente a tradição secular dos festejos de São Benedito, mesmo que não seja de forma grandiosa. Para a comunidade quilombola importa que os festejos aconteçam. É a tradição vista essencialmente como “um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 04). Trata-se, pois, de um processo simbólico.

No momento da concentração da saída da procissão menor há ainda poucas pessoas para acompanhar o percurso. No entanto, as pessoas vão se juntando aos poucos ao longo do caminho que o santo percorre e a procissão segue tomando maiores proporções. Ao sair da rua Japurá, os devotos seguem pela rua Jonathas Pedrosa e continuam rumo a parte interna da Igreja Nossa Senhora de Fátima, onde todos entram pelo portão principal, passando pelo estacionamento da paróquia para assistir a uma missa celebrada com o propósito maior de exaltar o santo e os festejos de São Benedito. O santo adentra a igreja e seu andor é posicionado no altar de destaque da igreja. A missa tem início e é celebrada pelo pároco da Igreja que exalta o santo, saúda seus devo

---

<sup>91</sup> Entrevista concedida em 01 de outubro de 2017, no período da manhã.

tos e os festejos de São Benedito. Durante toda a celebração da missa, o andor com o santo fica posicionado na frente de todos que o celebram animadamente. É possível perceber nos rostos e fisionomias das pessoas da comunidade a satisfação e o orgulho de eles terem seu santo sendo celebrado dentro da Igreja, por todos os presentes naquele momento.

Os membros da comunidade do Barranco, pessoas do bairro, devotos e curiosos de outras localidades da cidade enchem a igreja de rostos diferentes e alegres para celebrar a festa centenária dos quilombolas que moram no bairro e que fazem questão de manter essa celebração e tradição viva no imaginário e na realidade da comunidade, realizando-a anualmente, como destaca um informante dessa pesquisa:

A gente não pode perder essa cultura, não pode deixar isso acabar. Essa festa é muito importante pra gente, porque faz lembrar de outras pessoas da nossa família que já se foram e que também participaram dessa festa. Eles ensinaram isso pra gente. Foi o que eles deixaram pra gente. E a gente tem que levar essa festa pra frente, porque ela é muito importante pra nós (Salomão<sup>92</sup>, 50 anos, entrevista / 2016).

Durkheim (2003) ressalta que “essa obrigação advém do fato de que essas crenças pertencem a um grupo, que as impõe a seus membros” (DURKHEIM, 2003, p. 507). É uma imposição que se apresenta como um legado cultural, em que os descendentes seguem o exemplo e a tradição deixada por seus ancestrais, como um modo de demonstrar respeito e senti-los por perto, de alguma forma.

Depois de celebrada a missa pelo pároco da Igreja de Fátima, os responsáveis, geralmente homens da comunidade, por carregar o andor voltam ao altar da Igreja para levar sobre seus ombros o santo a quem dedicam tanta devoção e respeito. Os homens levam o andor que abriga o santo com muita calma e muito cuidado para que os festejos tenham continuidade. Agora sim, a procissão vai ter sua sequência, com as bênçãos divinas.

A procissão começa logo na saída da Igreja de Fátima e segue em linha reta pela rua Jonathas Pedrosa até alcançar o seu fim. Lá, dobra-se à direita e os fiéis encaminham-se agrupados, na rua Ramos Ferreira, onde as pessoas andam por mais uns 100 metros até alcançar a rua Emílio Moreira, cortando a Avenida Tarumã, e seguem passando em frente à Escola de Samba Vitória Régia, onde logo em seguida dobram à

---

<sup>92</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.

direita, onde está localizada a rua Japurá, passando por trás do Santuário de Fátima, até chegar ao local de origem na mesma rua.

Nesse momento de grande demonstração de fé e num instante em que se nota a aura religiosa que agrega e envolve a todos, percebe-se uma convergência de sentidos e de sensações compartilhadas pelos presentes. Raros “são os fenômenos [...] religiosos que não impliquem, de uma forma ou de outra, um certo simbolismo” (ELIADE, 2008, p. 355). Esse momento carregado de simbolismo faz com que o grupo mantenha-se reunido num considerável aglomerado seguindo num grande bloco homogêneo. Essa “homogeneidade na fé religiosa é um importante fator para a solidariedade e união dos indivíduos de todas as raças e classes sociais” (WAGLEY, 1988, p. 219). Em meio a essa solidariedade conjunta ocorrem as preces e orações em honra ao santo. Nessa euforia coletiva, a “prece faz com que se juntem todos os pedidos num só, que deve subir aos céus levados pelas harmonias das vozes que o entoam” (DA MATTA, 1986, p. 112).

Ressalte-se que durante todo o percurso da procissão, à frente dos fiéis segue o andor de São Benedito, carregado por pessoas de diferentes sexos que se revezam em sua condução. Vem somar a isso o direcionamento cerimonioso realizado por duas pessoas da comunidade, uma crioula e um homem, que seguem fazendo as orações e ladainhas em homenagem ao santo, com a utilização de dois microfones e um carro de som. A crioula entoa o hino de São Benedito, seguida por ladainhas sendo acompanhada em coro pelos devotos presentes. Durante todo o percurso, os fiéis seguem repetindo as diferentes orações e entoando ladainhas, sendo acompanhados e observados de perto pela organizadora dos festejos, que segue de mãos dadas com sua filha única. Com certeza, uma esperança de manter viva a tradição de celebração dos festejos, num futuro mais distante.

Ao chegar ao local situado em frente à casa onde está o altar do santo, encontra-se ali montado um espaço onde são realizadas orações e ladainhas finais, onde são tiradas fotos. Em seguida, dá-se início ao momento de chamada de pessoas da comunidade que desejam tentar subir no mastro, numa tentativa de alcançar a bandeira do santo, colocada no topo do mastro. É um momento muito esperado e muito aplaudido pelos presentes, no local. A rua Japurá fica tomada pela quantidade de pessoas que aguardam o momento de derrubada do mastro e, por conseguinte, a distribuição gratuita de lanches diversos pelas crioulas do Barranco.

O momento que antecede a derrubada do mastro é precedido por muitas machadadas dadas na base do mastro pela organizadora e membros das comissões dos festejos, seguidos por devotos, simpatizantes, curiosos e moradores que, de forma consecutiva, se alternam para fazer o mastro sucumbir. No momento, da derrubada do mastro há muito alvoroço, gritaria e correria das pessoas ávidas por pegar mais frutas quanto for possível, daquelas que estavam amarradas no mastro. Todas as frutas que conseguir tirar serão daquele que conseguiu o feito, podendo se adonar das frutas abençoadas pelo santo. Também a fita vermelha que adorna o mastro é cortada em pedaços pequenos e é distribuída aos presentes que se avolumam para guardar um pedaço dessa fita especial, como destaca um de nossos informantes:

No dia da derrubada do mastro várias pessoas correm para querer um pedaço dessa fita, um pedaço pequeno. Aí, você pede saúde, se está desempregado, pede emprego, pede fartura, para estar sempre com dinheiro. Todo ano a gente renova a fita. O meu compadre pede: guarda um pedaço para mim. Eu digo: guardo. Eu sou compadre de cinco afilhados aí. Então, é esse o significado da fita. É esse. Você pega um pedaço e faz seu pedido. Essas frutas, geralmente, a gente escolhe um ou dois meninos que vão pegar essas frutas no mastro e, depois, ele desce e a gente dá um tíquete alimentação, um prêmio, um tíquete de supermercado, de cesta básica. Então, ele vai subir e tirar as frutas e, depois disso, ele distribui para o pessoal. Aquelas frutas já estão abençoadas também. Você pode comer na hora, levar para casa, mas você come. Fazemos uma oração antes de expor as frutas ali no mastro. Só de estar ali já está sendo abençoado (Salomão<sup>93</sup>, 50 anos, entrevista / 2016).

O entrevistado exprime com fervor “verbalizações das crenças (conscientes), fundadas nas representações coletivas” (MAUÉS, 1995, p. 183). Tais crenças ele carrega em seu imaginário. Durkheim (2003, p. 24), salienta que esses ritos e crenças são “regras que determinam como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas”. A representação simbólica sagrada dessa fita que envolve o mastro para os devotos do santo é muito significativa, representando uma graça a ser alcançada, uma benesse concedida pelo santo. Embora esse valor tenha se tornado profano, “a natureza preciosa do objeto não foi atingida por este deslocamento de valor” (ELIADE, 2002, p.

---

<sup>93</sup> Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2016, no período da manhã.



146). De acordo com Galvão (1955, p. 90), são “conceitos que [...] são observados e devem ser encarados como parte da religião do povo, porque exprimem atitudes e relações com o sobrenatural”. Araújo (2003, p. 495), considera que esses elementos são “aspectos tradicionais profundos que fundamentam nisso a grande vida sobrenatural da cultura”. Uma cultura religiosa desse povo.

Os festejos de São Benedito têm o seu término com a festa do arranca-toco como destaca Silva (2011, p. 179), “a festa do arranca-toco é o encerramento dos festejos a São Benedito. É um dos elementos da festa que difere dos demais festejos ao santo por todo o país. Evento bem mais familiar e menos pomposo, possui somente uma reza, igualmente à novena”. Ou seja, é uma celebração religiosa mais curta e mais íntima. Geralmente, essa celebração conta com poucas pessoas. São fenômenos religiosos que constituem a religiosidade dessas pessoas com base em seus sistemas de crenças, que funcionam com a lógica peculiar, coerente e singular pertencente aos membros da comunidade.

### **CAPÍTULO 3 – OS VESTÍGIOS DE Matriarcado NA CULTURA DO QUILOMBO DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO**

As mulheres estão ao mesmo tempo adicionadas à história e provocam sua reescrita; elas proporcionam algo extra e são necessárias à complementação, são [...] indispensáveis.

(Joan Scott)

#### **3.1 – O protagonismo de mulheres nas rezas e novenas para São Benedito**

Nos séculos XIX e XX havia sido inculcado no imaginário coletivo que as mulheres estavam vinculadas ao seu aparelho reprodutor feminino que as percebia como seres frágeis e com debilidade moral. Esse modelo mal elaborado e mal constituído sobre as mulheres ensejou uma alardeada e falseadora representação simbólica do sujeito mulher como ser frágil, mãe, dona de casa e esposa. Com o advento da industrialização e a conseqüente entrada feminina no mercado de trabalho, elas passaram a ocupar o espaço público, saindo parcial ou totalmente do espaço privado. Pelo fato de trabalho feminino nas fábricas ser considerado hostil e penoso, o trabalho fora de casa passou a ser apontado pelos homens como a antítese do lar, lugar naturalizado para elas e de onde elas não deveriam sair.

Os homens passaram a fazer greves contra o trabalho feminino considerado inadequado e inapropriado, numa tentativa de fazer as mulheres voltarem ao espaço feminino no interior do lar. Assim, o papel de mãe passou a ser encarado e propagandeado pela sociedade patriarcal como uma missão nobre em que as mulheres seriam não apenas as ‘rainhas’ de seus lares (estereótipo atribuído à mulher dona de casa), mas as grandes responsáveis por encaminhar à sociedade bons cidadãos criados sob a sua tutela. Como mães, as mulheres deveriam ser as responsáveis por amamentar seus filhos como um ato natural. No entanto, “a mulher que não amamentava, dizia-se, rompia duplamente os cânones naturais. Em primeiro lugar, porque se conduzia de modo contrário a todas as fêmeas da classe dos mamíferos; em segundo lugar, porque

contrariava sua outra vocação natural” (COSTA, 1979, p. 256). Ou seja, a mulher que não amamentava sua criança era vista como uma mulher cruel e impiedosa. Uma não mulher, um ser não feminino.

Ao longo dos anos, as mulheres conseguiram romper com essa imposição social e fizeram do casamento e da maternidade uma escolha, não mais uma obrigação. Assim tem sido na maioria dos casos. Elas deixaram a suposta passividade de lado, tanto que foi possível constatar que “independente da camada social, verificamos que de maneira geral, as mulheres moveram mais ações de anulação de casamento e de divórcio que os elementos do sexo oposto” (SAMARA, 1998, p. 70). Ao encerrar o vínculo matrimonial ou de coabitação, as mulheres passaram a administrar seu próprio patrimônio e família, demonstrando seu protagonismo e poderio feminino.

Para sair debaixo da sujeição familiar e das relações desastrosas e/ou desarmoniosas a que eram submetidas, as mulheres passaram a criar estratégias para conduzir suas vidas e seus filhos de forma autônoma, tornando-se a pessoa responsável pelo sustento da família e manutenção do lar, desempenhando novos papéis. Para Gutierrez (2012, p. 32), “os papéis circunscrevem espaços de ação de cada membro de um grupo social, suas tarefas e trabalhos específicos, suas formas expressivas e de sociabilidade”. Nessa esteira, as mulheres desempenham seu papel de comando nas cerimônias religiosas dos festejos de São Benedito.

As cerimônias religiosas dos festejos de São Benedito que compreendem as novenas, a missa festiva e a procissão constituem-se em diferentes tipos de rituais religiosos, com alguns ritos estabelecidos pela igreja católica e adaptados para os festejos da comunidade quilombola de São Benedito. Para Petruski (2008, p. 244), “os rituais são responsáveis por perpetuar a simbologia religiosa e estão presentes nas etapas que compõem as festas”. Os festejos a São Benedito, um acontecimento urbano, estão sob o comando da atual organizadora da quinta geração, desde o ano de 2010 até o tempo presente. Os dias de festa dedicados ao santo negro são organizados em forma de cerimônias religiosas e festejos profanos.

Os festejos de São Benedito são desdobrados em várias etapas que constituem o ritual religioso de toda a festa. Essas etapas são rituais que acontecem na residência, reconhecida como o altar do santo onde acontecem as novenas, as ladainhas e orações e o pagamento de promessas. A outra etapa acontece na Igreja Nossa Senhora de Fátima, onde é realizada a missa festiva antecedida da procissão terrestre em honra ao santo cortejado de forma popular pelas ruas do bairro. Os elementos profanos dos

festejos são acompanhados da solta de fogos de artifício em todas as fases que compõem os festejos e com a presença da bebida alcoólica, consumida no Pagode do Quilombo e ao longo da rua localizada na frente da casa onde está situado o altar do santo.

Em uma pequena sala de estar de uma residência situada na rua Japurá, na Praça Quatorze de Janeiro, está situado o lugar que funciona como o altar de São Benedito. Lá é onde acontecem as novenas que se iniciam logo após o levantamento do mastro. Destaque-se que antes das novenas terem início, a sala onde está o altar do santo passa por alguns preparativos ou rituais sagrados. Somente a atual organizadora dos festejos limpa o altar do santo. Ela pede permissão para retirar o santo de seu lugar onde é exposto em cima da mesa, para limpar a imagem com alfazema.

FIGURA 36 – Altar do santo com o andor ao lado



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Somente a organizadora dos festejos tem permissão para limpar a imagem do santo, exatamente pelo fato de ela estar à frente da organização desses festejos. Apenas com a autorização da organizadora, caso ela tenha algum problema que a impeça de fazer essa limpeza, é que outra mulher da comunidade quilombola, uma das Crioulas, pode limpar a imagem do santo também. A organizadora remove o santo de

seu altar, segura-o para higienizá-lo e o faz com muito cuidado e atenção. Esse ato não pode ser feito de qualquer jeito e nem às pressas. Tal atitude demonstra devoção e respeito pelo santo. Também acontece uma troca da capa que encobre o santo, do manto que o reveste. Nesse momento, apenas a organizadora toca o santo e veste-o com essa capa. Geralmente, esse manto é uma doação dos devotos que pagam promessa junto ao santo.

A sala é toda limpa, devidamente higienizada, as cortinas são renovadas anualmente, também com doação de devotos, alguns desses devotos são costureiros que fazem questão de doar as cortinas para a sala do santo. A toalha de pano sobre a mesa também é trocada anualmente. O altar é constituído por alguns elementos essenciais para a celebração: a imagem de São Benedito, feita toda de madeira, em pau d'Angola, a fita vermelha de cetim que está sempre em volta do santo, os quatro castiçais dourados que já fazem parte dos festejos há muitos anos e que nunca são trocados, apenas higienizados, algumas imagens de outros santos católicos, flores, as quatro velas palitos brancas que serão acesas durante o novenário e as duas velas de sete dias, que ficarão acesas durante todo o período do novenário. Essas velas palitos brancas ficam acesas durante cada novena. No final de uma novena (uma noite), elas são apagadas. No outro dia, são acesas novamente.

Para Bachelard (1989, p. 31), “a vela que se apaga é um sol que morre. A vela morre mesmo mais suavemente que o astro celeste. O pavio se curva e escurece. A chama tomou, na escuridão que a encerra, seu ópio. E a chama morre bem: ela morre adormecendo”. Essa chama morre bem, pois sabe que no dia seguinte será reavivada novamente para clarear a mente daqueles que a enxergam e que se põem a devanear em sua luz e seu brilho.

Existem também os devotos que levam a imagem do santo que eles têm em casa e a coloca no altar do santo para que permaneça por lá durante todas as novenas. No último dia de novena, esse (a) devoto (a) toma de volta a sua imagem e a leva para casa. Isso é feito para que a imagem que esse fiel tem em casa possa ser energizada e ungida nos novenários.

A imagem de São Benedito cultuada nessa comunidade quilombola que leva o nome do santo é uma imagem em que o santo traz flores em um cesto, não um menino nos braços, como em outras imagens. A história da imagem do santo com o menino no colo dá conta de que Benedito foi chamado para benzer uma criança que estava muito enferma e, ao chegar ao local onde estava a criança, Benedito, que era franciscano, orou

naquela criança e ela voltou à vida, reanimando-se nos braços dele. Essa é a história de São Benedito com uma criança no colo; não é o menino Jesus e, sim, uma criança comum sobre a qual ele operou um milagre.

Já a história sobre a imagem de São Benedito com o cesto de flores dá conta de que como ele era cozinheiro, estava sempre pela cozinha, os franciscanos não autorizavam que ele distribuísse comida para os pobres. No entanto, o que sobrava de pães, o que sobrava de alimento na cozinha, ele colocava no cesto, cobria com um pano e saía para distribuir aos pobres num vilarejo próximo ao mosteiro onde morava. Numa dessas vezes em que ele foi distribuir esses alimentos, um dos seus superiores o viu e perguntou o que ele levava ali debaixo daquele pano. Ele respondeu que eram flores. E o seu superior pediu a ele que, sendo assim, mostrasse o que levava no cesto. E, no momento em que ele tirou o pano de cima dos alimentos, esses que ele estava levando para doação aos mais necessitados se transformaram em flores. Mais um milagre de Benedito.

Acerca da curiosidade que ronda o imaginário popular sobre os castiçais do santo, uma entrevistada revela o que segue nos seguintes termos: “já quiseram até dar novos castiçais, só que aqueles castiçais são patrimônios, nós não sabemos nem quantos anos têm esses castiçais. Esses castiçais eram lavados pela queridinha, pela Guguta, e lustrados por ela” (Salomé<sup>94</sup>, 44 anos, entrevista / 2018). Para Giddens (1997, p. 83), “a linguagem ritual é performativa, e às vezes pode conter palavras ou práticas que os falantes ou os ouvintes mal conseguem compreender. [...] A fala ritual é aquela da qual não faz sentido discordar nem contradizer”. Destaque-se que conforme Shils (1981, p. 167), “para se tornar uma tradição, e para continuar a ser uma tradição, um padrão ou uma ação tem que ter entrado na memória”. Ou seja, tem-se a tradição quando há uma ação reiterada e transmitida de uma geração para outra.

Esses castiçais são símbolos não apenas do ritual religioso do qual fazem parte, mas da tradição que se encontra por trás deles, devido as lembranças de festas e lembranças daqueles que estiveram perto deles. Para Vovelle (1991, p. 38), “as festas são sempre recriações e reapropriações, contendo as paixões, os conflitos, as crenças e as esperanças de seus próprios agentes sociais”. Braga (2004, p. 09), pontua que essas festas são “práticas culturais de populações urbanas mestiças ou caboclas, com suposta

---

<sup>94</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

influência cultural indígena, de afrodescendentes e da colonização europeia, registradas na literatura de época e vivenciadas hoje no âmbito da região amazônica”. As lembranças de festas pretéritas no Quilombo revelam a afetividade latente na fala de nossa informante referente àquela que cuidava dessa tradição com os castiçais e que não está mais entre nós.

Outro elemento religioso constitutivo das celebrações e presente na sala onde está o santo é o estandarte de São Benedito. Esse estandarte fica pendurado na parede do lado direito da sala, como mais um objeto sagrado de culto ao santo. Trata-se de uma pintura em tecido, com uma representação da imagem de São Benedito. Esse estandarte foi presente de um antigo amigo dos membros da comunidade. Trata-se de Hamilton Salgado, que sempre acompanhou os festejos em honra ao santo.

FIGURA 37 – Estandarte de São Benedito



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Após a higienização da sala e do santo, o ambiente fica preparado esperando a noite chegar para que, no horário combinado, as novenas tenham início. Toda noite, por volta de dezenove horas, tem início a novena para o santo negro. O aviso sonoro

para o início das novenas é dado por meio das badaladas de um sino situado na entrada da casa onde se encontra o altar do santo. Depois de ouvir o sino soar, ouve-se o barulho de fogos de artifício como símbolos sonoros indicativos do início da novena.

Nesse contexto, Eliade (1985, p.05), assinala que “os símbolos [...] revelam uma estrutura da realidade [...]; eles carregam, ao mesmo tempo, um significado para a existência humana. [...] Todo símbolo carrega em última instância [...] uma revelação para o homem que decifra sua mensagem”. O sino surge não apenas como um sinal de prenúncio para o início do novenário, mas também como um símbolo de autoridade que legitima aquela que o toca, proporcionando àquele ato uma aura de purificação, já que o sino canta o que é santo. Ele anuncia o sagrado e anuncia grandes ocasiões.

O sinal sonoro do sino é claro e completamente compreendido e atendido pelas fiéis e devotas de São Benedito. Apesar da entrada de homens não ser proibida, nota-se que a presença masculina é muito escassa nas novenas, como salienta Safira: “eu acho que os homens pensam que isso (a novena) é coisa de mulher, só pode. Mas quando querem alcançar alguma graça, ficam rezando do lado de fora. Aí, eles aparecem. Depois, entram e vão lá beijar a fita de São Benedito, fazer a sua oração” (Safira<sup>95</sup> / Entrevista / 2018).

FIGURA 38 – Sino pendurado na frente da casa onde está localizado o altar do santo



FONTE: Pesquisa de campo / 2017

<sup>95</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.



Ao longo dos tempos, o “papel feminino [...] foi influenciado por fatores como o período, o lugar, o grupo social e o estado civil das mulheres” (ALMEIDA, 2011, p. 56). Marques et al., (2006, p. 144), destaca que “às mulheres, em geral, reservou-se o espaço privado, sem direito à pertença no espaço público, que era o *locus* do homem, lugar da política, do discurso e do reconhecimento social, onde os indivíduos podiam ouvir e ser ouvidos, questionar, deliberar”. Nesse cenário, de acordo com Costa (1979, p. 260), “a independência da mulher não podia extravasar as fronteiras da casa”. Ou seja, enquanto os homens tinham seu espaço no público, com o seu papel voltado para as questões sociais e coletivas, as mulheres tinham seu espaço no privado e seu papel feminino voltado para as questões domésticas. Notadamente, nesse panorama de desigualdades, as mulheres sofreram com a discriminação.

A discriminação com relação a papéis considerados femininos ou masculinos também se dá de forma velada, percebemos nessa situação de a novela ser ‘coisa de mulher’ como se fosse algo menor, secundário. Sendo assim, as mulheres ousaram “sair fisicamente: deambular fora de casa, na rua, ou penetrar em lugares proibidos [...]. Sair moralmente dos papéis que lhes são atribuídos, ter opinião, passar da submissão à independência: o que pode acontecer tanto no público como no privado” (PERROT, 1994, p.503). Para Matos (2000, p. 11), essa atitude revela e “destrói a tradicional distinção entre o central e o periférico na história”.

Constituir um grupo de mulheres com o propósito de reverenciar e cultuar um santo não é algo costumeiro no âmbito da Amazônia, mas existe na Quatorze de Janeiro. Durante os festejos, os homens só aparecem na hora da retirada do mastro, porque faz-se necessário a utilização da força física nesse processo; para soltar fogos de artifício, porque é tido pelos comunitários como um feito que oferece muito perigo de explosão desordenada; e, para carregar o andor do santo na procissão, porque também há a necessidade de força física nesse momento, como destaca Salomé nos seguintes moldes:

A gente precisa deles (dos homens) na hora da força, na hora de retirar o mastro, para soltar os fogos. Eles colaboram dessa forma. Raramente tem homem da comunidade na novena, a não ser que ele venha pedir uma graça ou que ele se sinta mesmo chamado para estar presente naquela novena. Eu não me recordo do meu pai, no tempo de vida dele, nas novenas. [...]. E também a gente precisa deles para levar o andor, porque na procissão eles vão se revezando. Então, está aí a força do homem, a necessidade deles na comunidade (Entrevista<sup>96</sup> / 2018).

---

<sup>96</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

Essa situação de papel dito masculino associada à força física apontada por Salomé está relacionada e faz parte do “comportamento masculino [...] aceitável em homens” (STRATHERN, 2016, p. 121). Monteiro (1998, p. 24), destaca que o “masculino refere-se ao ser ativo”. Na mesma direção, Muraro (1993, p. 74), salienta que a “masculinidade está associada com a ação”. Essa ação está atrelada ao uso da força física, pois esta é uma “confirmação daquilo que se espera dele” (TOURAINÉ, 2011, p. 85). Afinal, a força física encontra eco no ‘ideal de poder masculino’, pensado pela sociedade. São fronteiras que ainda precisam ser ultrapassadas.

É possível inferir que a ‘força do homem’ a que ela se refere é tão somente aquela ligada ao físico masculino atrelado ao “sentido de virilidade, idealizado por uma sociedade conservadora” (NASCIMENTO e LEITÃO, 2012, p. 63). Destaque-se que assim como a virilidade, a “agressividade é também atributo masculino” (ALMEIDA, 1997, p. 63). Ambos são atributos aliados ao masculino, e aparecem no campo não como fatores que denotam voz de comando masculino, mas como papéis de assistência, de apoio.

A partir do século XIX, o termo virilidade é associado à sexualidade com uma concepção dominante do monismo sexual<sup>97</sup>, um pensamento anatômico que dominou a humanidade por muitos séculos. As mulheres eram tidas como um modelo de homem inacabado, um protótipo mal concebido, um homem invertido. O protótipo da perfeição estava centrado na anatomia masculina cuja presença do falo o diferenciava como prova de superioridade masculina e de inferioridade feminina. Essa concepção pautava-se num atributo biológico da anatomia humana. Como a mulher não possuía um modelo anatômico de perfeição, logo era vista como inferior.

Destarte, as sociedades construíram e apontaram essas diferenças entre os gêneros espelhando-se em sua biologia anatômica. Justificadas pela presença do falo, aos homens estavam associadas características que os ligavam a expressão de masculinidade, de virilidade e de sexo forte e, contrariamente, às mulheres, estavam associadas características que as vinculavam a expressão de inferioridade e de sexo frágil, em decorrência da ausência do falo, o que ocasionou atribuições de “diferenças morais aos comportamentos femininos e masculinos, de acordo com as exigências da sociedade burguesa, capitalista, individualista, nacionalista, imperialista e colonialista implantada nos países europeus” (COSTA, 1995, p. 110-111). Isto é, além de caracterís

---

<sup>97</sup> Hipótese freudiana de teoria sexual baseada num único órgão sexual, num só aparelho genital.

ticas díspares atribuídas a homens e a mulheres, a presença do falo ensejava ainda atribuições de comportamentos morais diferenciados.

Ao ser considerado como o sexo forte, o homem teve a sua imagem associada ao desenvolvimento da força física, da força bruta, como algo natural de seu gênero. Para Mosse (1998, p. 304), “a masculinidade foi a rocha sobre a qual a sociedade burguesa construiu boa parte de sua autoimagem”. Já a mulher como tinha a sua imagem associada ao sexo frágil, deveria se ocupar de outras funções, que não as do esforço físico. Com o avançar dos estudos sobre gênero, novas características têm sido atribuídas aos homens que constataram que o corpo anatômico não é mais condição *sine qua non*<sup>98</sup> de imposição de uma suposta superioridade.

É nesse contexto que os homens aparecem nos festejos de São Benedito, como figuras secundárias, como auxiliares para desempenharem papéis associados à força física e à masculinidade. Nesse diapasão, o mastro surge como uma figura fálica simbólica que representa a presença masculina na festa. O mastro surge para fecundar a terra, numa alusão ao fato de estar fincado ao chão. Essa figura fálica faz parte dos processos ritualísticos dos festejos, que se faz notar no levantamento e na derrubada do mastro, duas fases essenciais dos festejos. No início dos festejos, o mastro é posto de pé. Ao final, ele é derrubado como símbolo do término da festa, demonstrando que já serviu ao seu propósito: fecundar a terra.

A novena é o momento no qual se constata a presença e o comando das mulheres de forma indubitável. São elas que estão no comando. É a força e a garra feminina que se destacam em meio a outros acontecimentos que norteiam as celebrações religiosas nos festejos de São Benedito. A presença feminina aparece do início ao fim dessa celebração de forma protagônica.

No início do novenário, a organizadora, saúda e agradece a Deus e a São Benedito por mais um ano de festejos. Em seguida, ela oferece a novena aos mais velhos da comunidade e para algum (a) devoto (a), alguém que esteja precisando das intervenções do santo em sua vida, por motivo de saúde. Geralmente, são pessoas da comunidade que são evocadas para que haja intervenção do santo em favor de sua saúde. É uma evocação inicial, uma espécie de anúncio que remete para aqueles membros da comunidade que se encontram enfermos.

---

<sup>98</sup> Condição essencial.

Após esse anúncio, tem-se início o novenário. O novenário é constituído por um conjunto de orações conhecido na comunidade como um roteiro de rezas ou novenário que permanece sobre o altar de São Benedito de um ano para outro. A organizadora começa o novenário fazendo as leituras sequenciais desse roteiro, de forma cantada, sendo seguida pelas pessoas presentes. Cada uma das pessoas presentes recebe esse roteiro contendo cinco laudas com todas as orações e cantos ao santo, entregue pelas mãos da organizadora dos festejos. Como a sala do altar do santo é pequena, muitas devotas se colocam também do lado de fora da sala, onde acompanham todo o ritual sagrado até o seu término.

Essas orações se iniciam com o Canto Número Um, que apresenta duas estrofes com nove versos em seu corpo textual. Inicialmente, ele é cantado duas vezes. Em seguida, é feito o Canto Número Dois que é constituído por uma única estrofe, com oito versos. Numa sequência de três vezes seguidas, aparecem de forma cantada, o Pai Nosso e a Ave Maria, sendo finalizados pelo Glória ao Pai. Depois, é cantada a Ladainha de Nossa Senhora, seguida pelo *Agnus Dei*, ambas são realizadas em latim. Na sequência aparece o Canto Número Cinco com três estrofes e nove versos, com parte do canto também realizado em latim. Logo em seguida, tem-se o *Ora pro nobis*, como o próprio título indica, é realizada em latim. Faz-se o Salve Rainha, o Canto Número Oito e o Canto Número Nove, com encerramento do novenário com o canto Benedito de São Benedito. A realização de todas essas rezas e cantos dura, em média, de trinta a quarenta minutos.

Essa ritualística é constituída por cantos e orações católicas que presidem os festejos ao longo de seu processo histórico. Monteiro (1983, p. 236), considera que nos “cantos e rezas e demais atos não se alude a qualquer outra personagem de seita diferente da católica. Guarda-se, portanto, uma severa respeitabilidade ao sincretismo religioso-cristão-profano”. Durante as novenas é feito um ritual litúrgico católico não africano.

No encerramento de cada novena, a organizadora repete por três vezes seguidas a expressão: ‘viva, São Benedito!’ Esse momento de fala no ritual das novenas foi introduzido pela atual organizadora dos festejos, desde que ela assumiu esse comando. Após o encerramento do novenário é novamente tocado o sino e soltam-se mais fogos de artifício para anunciar o término da liturgia daquela noite. Para Moura (2005, p. 116),

Os fogos, rojões, segundo a definição portuguesa, ou fogos-do-ar foram complemento das festas religiosas ou oficiais no Brasil desde o século XVII. Introduzidos pelos portugueses, vieram da China, onde compunham as solenidades sagradas e profanas. Sua função sempre foi propagar o júbilo, atrair as pessoas, consagrar homenagens e saudar.

E os comunitários quilombolas continuam a atrair a atenção dos devotos e curiosos para os festejos de São Benedito também por intermédio desses fogos. É imprescindível a solta de fogos nos festejos. É o profano em harmonização com o sagrado imiscuídos em uma só intenção: celebrar o santo negro.

Ao término do novenário é servido um lanche que varia noite a noite para todas as pessoas que acompanharam as novenas, do início ao fim. Esse lanche é doado pelas mulheres da comunidade e por devotos do santo, de dentro e/ou de fora da comunidade. Há uma estimativa de cerca de vinte a cinquenta lanches a serem ofertados aos presentes nas novenas, a depender do dia, devido a oscilação dos participantes. Os lanches servidos são variados como mingaus de banana e de mungunzá, cachorro quente, bolos diversos e salgados, além de sucos e refrigerantes. Há uma grande e farta distribuição dessas guloseimas, entre comidas e bebidas, para serem compartilhados fraternalmente entre os presentes. Quem procede à partilha e à entrega dessas iguarias são as Crioulas, são as mulheres.

São as mulheres sempre presentes. Sempre elas à frente. Se para Tocantins (2000), “o rio comanda a vida”, não obstante, na comunidade do Quilombo do Barranco de São Benedito são as mulheres que comandam a vida e os festejos em honra ao santo negro. Comunidade para Wagley (1988, p. 44), são grupos que, “ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas”. Essas superstições e crenças em seres ou poderes sobrenaturais povoam o imaginário daqueles que habitam comunidades amazônicas. Ou seja, são crenças nativas para justificar as mazelas pelas quais passam os habitantes, como doenças, que podem ser um castigo dos espíritos; também para alegar a presença e as consequências aos desavisados sobre os seres maléficis das águas e das matas, entre outros.

### 3.2 – A missa festiva como destaque nos festejos em homenagem ao santo negro

A missa pode ser considerada como a principal celebração religiosa do catolicismo. Ela pode ser realizada com algumas variações a depender da tradição. É o ritual no qual ocorre a transubstanciação do corpo e sangue de Cristo, simbolizados pela hóstia consagrada. Para Ginzburg (1989, p. 98), Cristo é a “fonte do poder cósmico [...] nos céus”. De acordo com Campbell (2004, p. 346), Cristo é “aquele Ser que é pelo seu próprio sacrifício o milagre do mundo”. Esses elementos sagrados constitutivos de Cristo são representados na missa pelo pão e pelo vinho, que são alimentos vitais para o organismo, neste caso, para a alma humana.

Anualmente, no final do mês de março, a organizadora dos festejos elabora e envia um ofício ou uma carta-convite para a Secretaria Paroquial da Igreja de Fátima, comunicando que os festejos de São Benedito vão iniciar em breve lembrando-a sobre o dia de realização da missa festiva. Essa missa é elaborada e executada pelo pároco da igreja. A Secretaria Paroquial também se encarrega de fazer a decoração interna do santuário, ornamentado com grandes buquês<sup>99</sup> de rosas brancas que ficam espalhados pela igreja, desde a entrada até o altar.

Cumpre destacar que nem sempre foi assim, já que somente após a década de 1980 a imagem de São Benedito dos quilombolas pôde adentrar a igreja. Foi após uma campanha da fraternidade com o tema da negritude que um dos párocos locais teve a ideia e a iniciativa de propor que a imagem de São Benedito pudesse adentrar a igreja como parte dos festejos em honra ao santo. Isso aconteceu no ano de 1988. Antes desse período, isso não acontecia por razões diversas, mas principalmente por implicância da colônia portuguesa presente no bairro que não aceitava o santo negro por acreditar que ele estava associado à práticas perversas.

Pelo fato de o culto à São Benedito ser realizado pelos negros, ele não era bem visto e não era aceito pela colônia portuguesa. A imagem associada a ele era considerada infame já que era cultuada por negros. Uma vez que a colônia portuguesa ajudou a erguer o santuário de Fátima, os negros foram deixados de lado juntamente

---

<sup>99</sup> Essa decoração foi observada no interior da igreja na missa festiva dos festejos do santo negro realizados no ano de 2016. A decoração descrita acima deu-se em virtude de um casamento realizado no mesmo local, no dia anterior. Em geral, quando há a celebração de algum casamento ou batizado na igreja, a decoração é reaproveitada para eventos que aconteçam posteriormente.

com o seu santo de devoção. Geertz (1998, p. 89) assinala que “em país de cegos, que, por sinal, são mais observadores que parecem, quem tem um olho não é rei, é um expectador”. Naquela condição de expectadores, os negros foram literalmente deixados do lado de fora da igreja até meados da década de 1980. Neste cenário, “o negro, para não se afundar na pior solidão, se integrou ao catolicismo” (BASTIDE, 1971, p. 396). Com isso, foi deixando para trás algumas lembranças africanas em relação às suas crenças, mas eles continuaram a cultuar São Benedito em sinal de fé, devoção e resistência.

Ao longo da história, os afrodescendentes têm empunhado a bandeira da resistência em virtude da ocorrência de um sistema da escravatura vigente no país por longos anos, que punha os negros na condição de propriedade dos senhores, subjugando-os em sua dignidade humana, uma opressão social em virtude de sua raça. Os negros, com efeito, nunca aceitaram de forma passiva as condições excludentes às quais foram submetidos por conta da escravidão.

Sua condição protagônica de insurgentes em vários momentos no cenário histórico nacional levou os negros à construção de sua identidade expressando-se como parte tangível e legítima da população brasileira. A resistência em quilombos mostra que eles são sujeitos ativos na busca por liberdade num cenário hostil que os rejeitava. O termo quilombo passou por reformulações até alcançar o *status* atual, mas sempre carregou em sua aura ser um local de refúgio e do viver em liberdade. Souza (2006, p. 97), assinala que “os agrupamentos de escravos fugidos eram chamados de quilombos, e podiam ter algumas poucas pessoas, dezenas, centenas, ou até milhares de moradores, como chegou a ter Palmares, o maior quilombo que existiu no Brasil e o que mais tempo durou”.

Na atualidade, de acordo com o art. 2, do Decreto n° 4.887, de 20 de novembro de 2003, os remanescentes quilombolas são “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Cumpre aditar que no § 1° do art. 2 deste Decreto, “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade” (DECRETO n° 4.887, de 20 de novembro de 2003).

As comunidades quilombolas sempre intentaram ser agentes de sua história vivenciada de um modo livre e seguindo os traços culturais que conheciam desde a sua

ancestralidade. Numa batalha desigual, os escravizados lutavam para manter sua sobrevivência material. As rebeliões negras eram de pequeno porte, mas aconteciam com certa frequência, como indica Costa (1989, p. 323), ao salientar que “as insurreições de largas proporções foram pouco numerosas, mas os assassinatos, as fugas, o quilombo, mantinham em permanente temor a população branca, que os boatos de agitação de escravos traziam em frequente alarme”. Isto é, a agitação e a rebeldia dos escravizados davam-se em decorrência de uma não sujeição cordial aos desmandos a que eram submetidos.

Com os quilombos, os negros fortaleciam seus laços de solidariedade, mas principalmente, rompiam com o sistema opressor a que eram submetidos. Com isso, demonstravam seu poder de organização coletiva dando vazão a uma autonomia de luta política que se opunha à estrutura dominante. Para Moura (1981, p.03), “o quilombo [...] constituía-se em pólo de resistência que fazia convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade que tinha como forma de trabalho fundamental a escravidão”. Ou seja, o modo mais recorrente de resistência à escravidão acontecia por meio das constantes fugas. Quando os escravizados conseguiam fugir sem ser capturados, se escondiam em matas fechadas e de difícil acesso e lá formavam os quilombos.

No decorrer dos anos, outras formas de resistência negra foram as organizações religiosas que demonstravam uma organização social bem articulada dos negros formando uma frente de luta contra os abusos e explorações sofridos. Essas organizações religiosas foram surgindo com o intuito de fazer oposição às proibições de cultivar seus deuses africanos livremente, já que esses eram considerados divindades pagãs, por não serem reconhecidos pela igreja católica, além de estarem associados às práticas maléficas. Para ludibriar os brancos e continuarem suas práticas religiosas sem levantar muitas suspeitas ou despertar maiores curiosidades, os negros passaram a associar nomes de santos católicos aos seus deuses africanos para que pudessem cultivar seus deuses. É nessa esteira que surgem os festejos de São Benedito, santo cultuado pelos negros em virtude de sua raça, sendo alçado à condição de santo protetor desses sujeitos.

A presença de São Benedito dentro da igreja católica, com uma missa em sua intenção em razão de seus festejos, torna-se um marco da resistência negra quilombola na Quatorze de Janeiro. Os festejos de São Benedito constituem-se como uma força motriz de resistência da comunidade negra quilombola ainda hoje. Destaque-



se que a missa foi a primeira atividade religiosa realizada pelos portugueses em terras brasileiras, demonstrando por meio dessa ação a presença e o domínio da igreja católica em terras estrangeiras. Desde a chegada dos colonizadores nessas paragens, houve a imposição da fé cristã para os habitantes nativos.

De acordo com um dos sujeitos desta pesquisa, “eu vejo com lástima que a população tem uma certa resistência. A própria população do bairro. Tem famílias aqui que ainda têm resistência aos quilombolas. Não tanto ao santo. É branco e negro. É uma questão racial que ainda tem, lá dentro” (Lázaro / Entrevista / 2018). E, conclui: “têm pessoas que ainda resistem. Ainda temos que trabalhar a inclusão. Isso ainda existe. O preconceito ainda existe pelo fato deles serem negros” (Lázaro<sup>100</sup> / Entrevista / 2018).

Para Hasenbalg (1979, p. 85), essa situação revela que a “discriminação e preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição, mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas”, já que essas famílias continuam associando a imagem dos negros contemporâneos a um passado de pessoas escravizadas. Note-se que para Miranda Neto (1986, p. 962), tal “atitude resulta de processos internos do portador”. Conforme Crochick (1997, p. 11), isto é, o “que leva o indivíduo a ser ou não ser preconceituoso pode ser encontrado no seu processo de socialização”. Destaque-se que a “pele negra não é depositária de valores específicos” (FANON, 2008, p. 188). Destarte, o preconceito racial que enseja a exclusão social de pessoas pode ser considerado como “o obstáculo mais saliente para a consolidação da democracia no Brasil” (REITNER, 2003, p. IV). É um obstáculo ainda a ser superado.

No ano de 1988, a Campanha da Fraternidade<sup>101</sup> da CNBB estava voltada para os negros e sua inclusão pela igreja e foi naquele ano que a imagem de São Benedito passou a adentrar a igreja, como parte dos festejos ao santo. Foi por observar e valorizar a presença das diversas raças que a igreja, na pessoa daquele pároco, permitiu que tal procedimento passasse a ocorrer anualmente até os dias atuais. Naquele ano, quem presidiu e celebrou a missa festiva foi o padre Antônio de La Costa, com a presença da tia Lourdinha, que ficou sentada na parte da frente da igreja, por ser àquela época, a organizadora dos festejos. Permitir que o santo negro, em meio a seus festejos,

---

<sup>100</sup> Entrevista concedida em 23 de fevereiro de 2018, no período da tarde.

<sup>101</sup> Nos tempos idos de 1988, a Campanha da Fraternidade tinha como tema: a fraternidade e o negro e como lema: ouvi o clamor deste povo!

adentrasse a igreja para a realização de uma missa festiva foi uma forma de fazer a inclusão da comunidade quilombola nas celebrações da igreja. Apesar dos festejos de São Benedito não fazerem parte do calendário de toda a Pastoral de Fátima, na Igreja Nossa Senhora de Fátima é reservado um dia, sempre no domingo à tarde, para que ocorra essa missa festiva. Essa missa dominical é a mais importante para a igreja, pois é realizada no dia da ressurreição de Jesus Cristo, segundo a liturgia católica.

Em cortejo, às cinco e meia da tarde no domingo pascal, a comunidade do Quilombo adentra o Santuário de Fátima para assistir a missa festiva em honra a São Benedito, como parte dos festejos do santo. A comunidade irrompe a igreja cantando e tendo à frente do cortejo o andor com a imagem do santo que é carregada por quatro pessoas, duas na parte da frente e duas na parte de trás. Duas dessas pessoas estão descalças<sup>102</sup> em sinal de fé e devoção para pagar promessas do ano anterior feitas ao santo. Para Rosendahl (1999, p. 61), "a prática religiosa de 'fazer' e 'pagar' promessas constitui uma devoção tradicional e bastante comum no espaço sagrado dos santuários católicos". Esses homens que carregam o andor sobre os ombros caminham de forma lenta e muito compassada pelo corredor central da igreja até o altar da igreja, onde deixam cuidadosamente o andor com o santo sobre a mesa. Ao posicionar o andor sobre a mesa, cada uma das pessoas que carregava o andor faz uma reverência e o sinal da cruz de frente para o santo e procura um lugar para se sentar e participar da missa.

Para compreender o aspecto ritualístico dos elementos presentes e constituintes das distintas fases que compõem esse rito religioso que é a missa festiva, faz-se necessário apresentar a seguir uma reconstrução ordenada das etapas que moldam a estrutura desse rito por meio de seus códigos, indicando os símbolos utilizados e os papéis assumidos na cerimônia religiosa em intenção ao santo negro, como parte integrante dos processos socioculturais que compõem os festejos de São Benedito. A missa, dentro do contexto da festa, surge para "sacralizar a experiência dos grupos que a realizam" (AMARAL, 1998, p. 08). Ou seja, a missa como aspecto sagrado dos festejos atesta o valor simbólico do santo não apenas para os comunitários do Quilombo, mas também para a igreja católica que abre suas portas para recebê-lo e para celebrar uma cerimônia em intenção ao santo negro. É o santo negro adentrando e ocupando um espaço dentro da igreja e, junto com ele, seus devotos negros. Destaque-se que o ritual

---

<sup>102</sup> Desde o ano de 2016 temos observado que há alguns homens que se revezam para carregar o andor com a imagem do santo nos dois percursos da procissão. Durante a realização da procissão, alguns desses homens estão sempre descalços. Isso acontece para que eles cumpram as promessas feitas ao santo no ano anterior, quando solicitaram bênçãos pessoais.

litúrgico realizado na missa festiva é o mesmo realizado em outras missas, o que muda é a intenção. Todas as missas são iguais por princípio. Além do mais, o pároco pode fazer alguma cerimônia especial alusiva aos festejos do santo, no início ou no final da missa.

A organizadora dos festejos, que pertence à quinta geração de mulheres no comando da festa, adentra a igreja cantando o Hino de São Benedito, juntamente com os demais membros da comunidade e logo se dirige ao banco da frente, onde tem seu lugar reservado. A missa inicia com o pároco recebendo e dando as boas vindas à imagem do santo em seu andor, tal ato inicial faz parte da introdução, da acolhida. Posteriormente a

FIGURA 39 – Andor adentrando a igreja



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

esse ato segue a missa normalmente dando início ao ato penitencial, pois se as pessoas se reúnem na igreja e têm algum problema entre si, esse é o momento apropriado para resolver essas celeumas, perdoadando seus pecados. Perdoar os pecados não se faz apenas entre a pessoa e Deus, mas também entre as pessoas. Essa seria a parte mais eficiente do perdão. Seguido ao ato penitencial, vem o canto do Glória e as leituras sagradas

realizadas pelo pároco que preside a celebração. Como é uma missa dominical, são feitas três leituras: uma no Antigo Testamento, outra no Novo Testamento e um texto do Evangelho, que fala sobre a ressurreição de Jesus Cristo.

Após a realização da leitura do texto do Evangelho, o sacerdote realiza a homília, ou seja, faz uma espécie de sermão e como se trata de uma missa festiva em homenagem a São Benedito é feito uma fala direcionada para o santo. Terminado o sermão, vem o Creio, que é entendida não como uma oração, mas como uma profissão de fé pelos religiosos, pois nela se diz em que se acredita, como em Deus Pai, na vida eterna, entre outros. Segue-se a esse momento a oração dos fiéis, com as intenções que cada um quer colocar. Colocam-se as orações dos fiéis. Feito isso, a primeira parte fica completa.

FIGURA 40 – Missa festiva em andamento



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Na próxima etapa da missa, tem-se o ofertório, momento em que se faz as oferendas e que também é a oferta do pão e do vinho para a consagração. É o momento em que o sacerdote oferece esses dois símbolos sagrados para a consagração. As pessoas presentes na missa oferecem aquilo que levaram. Em geral, oferecem um valor em dinheiro, pois é o mais prático de transportar. Após o ofertório segue-se o chamado

prefácio. Então, o sacerdote faz uma oração conclusiva e faz o prefácio, dando início à celebração central da missa.

No prefácio, o sacerdote lembra a criação, lembra a mensagem de Deus que chamou o seu povo como um povo escolhido. Esse povo escolhido é uma mensagem simbólica direcionada para todos os povos do mundo. Nesse momento da missa é falado sobre a presença de Jesus Cristo que é o salvador, a morte e a ressurreição dos mortos. Conclui-se o momento com a aclamação de Deus, feita pelo sacerdote: “Deus é santo!” E as pessoas presentes respondem em coro: “Santo, Santo, Santo!” É a aclamação.

Após a realização de todo esse histórico do acontecimento que Deus fez com a humanidade, as pessoas presentes na missa chegam a conclusão de que esse Deus é Santo, por isso aclama-o como santo. Depois do Santo, vem a consagração. Ela é a repetição das palavras que Jesus Cristo teria dito em sua última ceia, junto aos seus doze discípulos. No momento da ceia, Jesus, disse ao segurar o pão: “tomai e comei, isto é o meu corpo” e, pega um cálice com vinho, e diz: “tomai e bebei, isto é o meu sangue”. É uma representação simbólica muito rica presente nesses dois símbolos principais na realização de toda missa festiva: a hóstia sagrada, representando o corpo de Cristo e o vinho, como o sangue de Cristo.

Nessa celebração eucarística<sup>103</sup>, a figura do pão dá um sentido novo a essa simbologia, porque o pão significa um alimento e o ato feito por Cristo remete para a partilha. A partilha do alimento que deve estar presente não apenas no momento da participação na missa, mas no cotidiano de todas as pessoas. É a partilha do alimento. É a mesma partilha que se faz quando se distribui comida a uma pessoa necessitada. Nesse gesto de caridade e de solidariedade ao próximo a eucaristia está presente por trás do ato praticado. É partilhar do pouco ou do muito que se tem. E quando se partilha daquilo que se consome de fato o ato torna-se mais profundo e tem mais alcance.

Depois da consagração, têm algumas orações realizadas pelo sacerdote, lembrando e agradecendo por essa memória da eucaristia que institui a comunhão com Deus e a presença salvífica entre nós. Nesse momento, após a reflexão introduzida pelo sacerdote, ele pede pela igreja, pelas diferentes populações do mundo, pelo mundo inteiro, pelos padres, pelos bispos, pelo papa e pelos fiéis ali presentes em torno do altar. O pároco pede também pelos mortos. Após esse ritual, é feito o rito da comunhão.

---

<sup>103</sup> Celebração eucarística ou missa eucarística. Mais tarde deu-se o nome de Liturgia da Santa Ceia à celebração toda. Missa, Comunhão, Tabernáculo, Sacramento, Corpo de Deus.. Do grego = ação de graças. Ver Schwikart, 2001.

Nesse momento em que as pessoas vão receber a comunhão, o sacerdote levanta a hóstia e o cálice e diz: “por Cristo, com Cristo e em Cristo”. Toda essa representação e palavras significam que tudo o que foi realizado durante toda a missa eucarística foi feito por Cristo, com Cristo e em Cristo. No rito da comunhão, reza-se então o Pai Nosso. A apresentação erguida da hóstia e do cálice pelo padre é o grande sinal para que as pessoas se levantem e sigam até o altar para que recebam a comunhão.

Após receber a comunhão<sup>104</sup>, as pessoas retornam aos lugares onde estavam sentadas e se põem de joelhos em oração. De acordo com Silva (2004, p. 116), a igreja cumpriu com o seu “papel pedagógico de transmitir a fé católica”. Depois da comunhão tem-se o envio (ou despedida<sup>105</sup>), uma oração e a bênção final Para Paiva (2010, p. 175), uma “característica que pertence ao legado do cristianismo para o mundo ocidental diz respeito à necessidade sentida pelo cristão de fazer obras para alcançar a graça divina, fazendo parte da tradição católica, a prática das boas obras como prova do amor cristão”.

Após o envio, há uma última oração e uma bênção final. Com isso, está encerrada a missa festiva com os ritos de conclusão. Para Laburthe-Tolra e Warnier (2010, p. 206), “os ritos religiosos [...] são procedimentos mais ou menos [...] elaborados, compostos por atos e símbolos, que se manifestam frequentemente por objetos, e palavras provenientes de um longínquo passado”. Destaque-se que nesse ínterim tem-se a execução de vários cantos durante a missa: o canto de entrada, o canto do ofertório, entre outros.

Voltando o olhar para as pessoas que compõem o corpo de celebração da missa, será apresentado cada grupo, segundo suas funções. Durante a celebração da missa há um corpo que é constituído por um grupo de pessoas do próprio bairro que são membros da igreja e que auxiliam o sacerdote durante a missa. Por trás do sacerdote há dois ministros<sup>106</sup>, um homem e uma mulher, que o auxiliam e o acompanham em vários momentos, durante toda a celebração da missa. Esses ministros recebem um preparo específico ao longo do ano para executar certas tarefas durante as missas. Como os mi-

---

<sup>104</sup> Recepção do Pão e do Vinho (consagrados) na celebração eucarística da Igreja Católica.. Do latim “*communio*” = comum união, comunidade. Ver Schwikart, 2001.

<sup>105</sup> Processo que envolve a saída do missionário de seu lugar de origem para outra localidade. Aqui o envio está relacionado com a ação de orientar e evangelizar para que a Palavra de Deus chegue aos longínquos lugares.

<sup>106</sup> Essa quantidade de ministros pode variar conforme a necessidade do sacerdote para a missa festiva.

nistros foram devidamente preparados, eles podem auxiliar o sacerdote na distribuição das partículas aos presentes na missa, no momento da comunhão. Esses ministros usam um longo jaleco branco por cima de suas vestes comuns.

No canto esquerdo de quem entra na igreja, na parte da frente há um grupo composto por várias pessoas ao microfone, também trajando branco, que são chamados de animadores, cantores e leitores. Esses se reúnem<sup>107</sup> uma vez por semana na igreja para se preparar e ensaiar para fazer suas apresentações, executarem suas tarefas de forma apropriada, durante a missa. No início da missa, o animador anuncia a missa festiva e cada momento litúrgico durante a missa. O leitor realiza as leituras do salmo, da primeira leitura, da segunda leitura e as demais que se fizerem necessário. Os cantores fazem conjuntamente a execução dos cantos litúrgicos que compõem a celebração festiva. Entre os cantores, também há aqueles que tocam instrumentos musicais ao vivo, fazendo uso de violões. Todo esse corpo de colaboradores da igreja trabalha de forma voluntária e são eles mesmos que se organizam para escolher quem será aquele/a que desenvolverá tal função. Isso é definido pelo próprio grupo.

Também há outro grupo de colaboradores da igreja que se coloca na entrada da mesma, pelos dois lados, trajando um colete específico. Esse grupo de pessoas é próprio do Santuário de Fátima. Esses são chamados de guardiões. Esse grupo foi criado e montado para evitar tumulto dentro da própria igreja, por qualquer motivo. São também moradores do bairro que auxiliam o bom andamento das celebrações no interior do santuário. Esse grupo pode auxiliar qualquer pessoa naquele recinto, dando informações ou fazendo abordagens amenas, caso haja alguém querendo tumultuar o andamento da celebração.

Durante a missa festiva, nota-se a presença de alguns objetos litúrgicos que compõem a sagrada liturgia. Esses objetos servem ao uso sagrado e ao culto divino que lá está sendo realizado. Eles devem ser manuseados com muito respeito, cuidado e atenção e de forma apropriada pelo pároco que preside a liturgia. Os objetos litúrgicos representam símbolos religiosos sagrados que são utilizados durante a celebração. Os símbolos religiosos mais tradicionais são o pão e o vinho. O pão segue em um prato pequeno e dourado<sup>108</sup> denominado patena e o vinho segue em um cálice dourado<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Informação obtida no campo de pesquisa.

<sup>108</sup> e <sup>109</sup> Esses objetos litúrgicos são feitos de materiais de valor nobre, utilizando-se do dourado para remeter à riqueza presente nos mistérios apresentados durante a celebração festiva.

Também tem o cibório que é o objeto no qual se coloca o alimento da comunhão, as partículas<sup>110</sup> sagradas, para que seja distribuído aos presentes. O sacerdote serve-se, primeiramente, da hóstia,<sup>111</sup> que é a parte maior do pão consagrado e, em seguida, os fiéis recebem as partículas, parte menor do pão consagrado.

Um outro objeto litúrgico muito tradicional presente nessa missa festiva é o Círio Pascal, que é uma vela em tamanho grande com a chama acesa, por representar a luz de Jesus Cristo. Para Bachelard (1989, p. 65), “a luz é, então, o motor verdadeiro que determina o ser ascensional da chama”. Além desse objeto há o corporal, tecido quadrado que é colocado sob o cálice, que contém o vinho e a patena, que contém o pão. Além disso, há a pala, objeto que é utilizado para cobrir a patena e o cálice. Todos muito bem confeccionados, denotando respeito para com o sagrado. Todos esses objetos litúrgicos compõem um quadro religioso representativo de uma simbologia cristã muito forte e marcante que tem em Jesus Cristo, o Salvador, a figura central.

Com relação às vestes litúrgicas do sacerdote, ele usa a alva<sup>112</sup>, que é uma túnica<sup>113</sup> longa e de cor branca com uma tarja da cor litúrgica e a estola<sup>114</sup>, sobre os seus ombros e caída sobre a sua túnica. Essas vestes são utilizadas por cima da roupa comum do sacerdote. No que se refere aos principais e mais simbólicos gestos sagrados realizados pelo sacerdote, ele faz o sinal da cruz de início, saúda o altar e os presentes, faz a apresentação litúrgica e ergue o braço para sustentar a hóstia e o cálice.

No concernente aos livros litúrgicos presentes na celebração festiva tem-se o Missal Romano<sup>115</sup>, que é aquele livro grande que se encontra aberto sobre o altar de frente para o sacerdote, porque tem as missas conforme o rito romano. O livro grande que os leitores leem é chamado de lecionário, que tem as leituras específicas para cada dia da semana. Como essa missa festiva acontece em tempo pascal, são realizados orações e cantos pascais, feitos em língua portuguesa, durante a celebração.

---

<sup>110</sup> As partículas, partes menores do pão consagrado, são popularmente chamadas de hóstias.

<sup>111</sup> Hóstia - Pão não fermentado que as Igrejas cristãs usam nas celebrações da Ceia Eucarística. A massa é preparada e assada em placas finas e depois recortada em forma de pequenos discos. Hóstia significa também “oblata” = oferecida. Do latim = sacrifício, animal do sacrifício, vítima, o abatido. Ver Schwikart, 2001.

<sup>112</sup> e <sup>113</sup> A alva ou túnica é popularmente chamadas de bata.

<sup>114</sup> Estola – Espécie de xale estreito usado pelo sacerdote católico ou ortodoxo. Colocada no pescoço, fica pendendo dos lados. Sinal do ministério sacerdotal. Do grego = veste comprida. Ver Schwikart, 2001.

<sup>115</sup> Tanto em Portugal, quanto no Brasil há uma só edição do Missal para que haja uma mesma linguagem. Porém, cada país tem o Missal traduzido para a sua língua oficial.



À esquerda de quem entra na igreja pela porta central, podem ser visualizados dez longos bancos confeccionados em madeira. Na parte central da igreja, há mais dez desses mesmos bancos. E à direita de quem entra na igreja, existem outros seis desses longos bancos. Com tamanhos maiores e menores, os bancos da igreja têm uma quantidade variada cada um deles e capacidade máxima de, aproximadamente, quatrocentos lugares para que as pessoas estejam sentadas, o que indica a presença de muitas pessoas na missa festiva em honra ao santo negro, já que a igreja fica totalmente tomada por devotos, promesseiros, moradores e fiéis.

Atrás do altar da igreja nota-se claramente em destaque uma imagem de Nossa Senhora de Fátima, por emprestar seu nome ao Santuário. Na parede, pelo lado direito da imagem de Nossa Senhora de Fátima, há figuras de anjos que seguram candelabros, mas trata-se de uma ornamentação e não de imagens sacralizadas. De um lado das paredes, nota-se ainda a presença do Sagrado Coração e do outro lado há um espaço para os santos, o santuário. No tempo de Santo Antônio, fica ali exposta a imagem de Santo Antônio e assim vai acontecendo com relação à época de cada santo.

Apesar de São Benedito não estar exposto no santuário da igreja, uma informante revela a importância fundamental da realização da missa festiva de São Benedito para ela e para a comunidade, nos seguintes termos:

No domingo, a igreja recebe o santo, abre as portas para a comunidade entrar com o cortejo do santo na igreja. Aí, é realizada a primeira missa na igreja em honra a São Benedito e a igreja fica diretamente voltada aos festejos. O padre que estiver na igreja, faz um breve comentário sobre a comunidade e a importância do santo. Uma pessoa da comunidade é escolhida para cantar o Hino de São Benedito lá na frente, no púlpito. Esse momento no domingo é especial para a recebida do santo, independente das outras missas que venham a ter durante o domingo. A primeira missa da tarde é para São Benedito. Terminada essa missa, eles fazem um agradecimento e saem (Ester<sup>116</sup> / Entrevista / 2017).

Rivière (1999, p. 59), chama a atenção para o fato de que o espaço, “não é somente de uma relação concreta, física, com ele, feita de práticas e de descolamentos, ou de uma fenomenologia do espaço vivido, mas de um imaginário no qual entram os estereótipos da civilização e os valores ligados à identidade e à diferenciação social”.

---

<sup>116</sup> Entrevista concedida em 14 de outubro de 2017, no período da tarde. A informante é natural de Manaus, no Amazonas. É viúva e comerciante autônoma.

Para os remanescentes de quilombolas esse momento de a igreja abrir as portas para o santo é o mesmo que abrir as portas para eles, dada a “invisibilidade social e simbólica do negro” no Brasil (OLIVEN, 1996, p. 25). Para Leite (1996, p. 41), “não é que o negro não seja visto, mas sim que ele é visto como não existente”. Cumpre destacar que essa rejeição e a condição de não ser visto remonta à época em que o negro foi submetido à condição de pessoa escravizada. Conforme Pereira (1996, p. 86), “em nome da rejeição [...], rejeitava-se a pessoa do escravo, isto é, do negro que trazia na pele o estigma daquilo que devia ser superado”.

Não obstante, Link e Phelan (2001, p. 377) sugerem que o “estigma existe quando elementos de rotulação, estereotipização, separação, perda de *status* e discriminação ocorrem simultaneamente em uma situação de poder que permite tais componentes acontecerem”. Ou seja, as pessoas continuam sendo estigmatizadas. Nesse diapasão, Link e Phelan (2001, p. 371), deixam claro que “as pessoas são estigmatizadas quando são rotuladas e ligadas a características indesejáveis, dando-lhes uma experiência de perda de *status* e discriminação”. Nesse sentido, Casaes (2007, p. 17), lembra que “para a revelação dos elementos do estigma, a dimensão do poder é essencial”. Para Becker e Arnold (1986, p. 40), “cada sociedade tem mecanismos de controle social para garantir que a maioria de seus membros conforme-se com essas normas. As pessoas que não se conformam com essas regras ou quebram os tabus sociais são excluídas socialmente”.

Nessa mesma direção, Lázaro sugere que “nós temos que aproveitar todas as oportunidades para fazer a inclusão, porque a tentação de exclusão é grande”. (Lázaro<sup>117</sup> / Entrevista / 2018). Cumpre salientar que esta, apesar de bem intencionada, não é uma prática comum em nossa sociedade, pois se assim o fosse a “ideia de democracia social somar-se-ia a da democracia racial” (OLIVEN, 1996, 20). Apesar disso, no cenário nacional de exclusão social essas ideias não andam de mãos dadas. Nesse panorama de tentação de exclusão, o negro “é invisibilizado, seja porque não intencionam revelar a efetiva contribuição destes, seja porque [...] vão se deter na sua ausência, na reafirmação de uma suposta inexpressividade” (LEITE, 1996, p. 40). Para Sposati et. al. (2000, p. 09), “as novas exclusões sociais dizem respeito à forma de distribuição de acessos (...). Neste sentido, exclusão é, [...] um processo de não inclusão, isto é, de apartação, e negação como decisão histórica e culturalmente humana de criar interdições”.

---

<sup>117</sup> Entrevista concedida em 23 de fevereiro de 2018, no período da tarde.

Após o encerramento da missa festiva muitas pessoas se aglomeram em torno do andor com a imagem de São Benedito para tocá-la e fazer pedidos e orações. As guardiães da imagem do santo já estão à postos para proteger a imagem e não permitir que nada seja danificado. Seguido a esse momento, os homens que carregavam o andor na entrada da igreja voltam para carregá-lo, colocando-o novamente sobre os ombros e deixando a igreja, que de acordo com Silva (2004, p. 116), cumpriu com o seu “papel pedagógico de transmitir a fé católica”. As pessoas que estavam presentes na missa saem com cuidado e respeito e se encaminham para fora da igreja para dar início à procissão mais longa dos festejos.

### **3.3 – A procissão como processo de afirmação da negritude nos festejos do santo**

No âmbito cultural, a negritude efetiva-se com a valorização de uma manifestação cultural de origem africana de povos negros. Já na seara política, a negritude suscita uma ação coletiva organizada. E, no âmbito ideológico, a negritude é alcançada quando ocorre uma compreensão da consciência racial do sujeito. Neste contexto, observa-se que o termo é plural e polissêmico. Ressalte-se que a afirmação da negritude é uma busca pela independência de uma dominação senhorial e pela conquista de um poder em repúdio ao racismo.

Em meio aos festejos de São Benedito, durante a procissão em romaria pelas ruas do bairro, acontece uma organização política e cultural da comunidade do Quilombo do Barranco por meio da caminhada ordenada dos comunitários e promesseiros do santo, numa busca em se apresentar aos demais moradores afirmando-se como uma população negra remanescente de quilombolas que cultua um santo negro há mais de um século, demonstrando com isso que se autorreconhecem negros e se concatenam à festa ancestral de seus antepassados. Nesse ínterim, o sino que soa e ecoa pelo bairro juntamente com a solta sucessiva de fogos de artifício que acompanham a procissão compõem a paisagem sonora característica dos festejos que marcam um território notadamente ocupado por descendentes de pessoas que, no passado, foram escravizadas.

Ao preservar os valores da cultura africana de seus antepassados mantendo a realização da procissão com elementos culturais que representam essa cultura, essa comunidade estabelece para si e para os moradores do bairro uma afirmação dessa negritude quilombola que intenciona ser notada, ser percebida e ser visibilizada, num esforço para vencer o desprezo a que fora submetida por anos. Com esses mecanismos, o negro “encontra o sentido de sua verdadeira humanidade” (FANON, 2008, p. 31). Ou seja, por meio da procissão, os negros descortinam e rasgam o véu da invisibilidade sob o qual estiveram encobertos por anos, trazendo à luz seus rostos e suas identidades negras.

É um discurso da negritude que percorre todas as ruas juntamente com os comunitários, apresentando e lembrando que naquele bairro vive uma população negra que continua seu culto a um santo negro, ainda que a população racista mantenha seu discurso colonizador no plano social tentando manter-se distante dessa realidade

cultural secular. Afinal, “a negritude nasce de um sentimento de frustração dos [...] negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Nesse sentido, é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro” (MUNANGA, 2009, p. 63). Com isso, de acordo com Nascimento (1968, p. 50), os negros expõem suas “raízes emergentes da própria condição de raça espoliada”.

A caminhada da procissão dos festejos ao santo surge nesse cenário como uma resposta da comunidade negra ao sentimento de frustração e de marginalização social que sempre experimentou em decorrência de sua raça. Por isso, “intencionam unir-se pela afirmação da cultura negra, para a conscientização do negro sobre sua própria condição” (SANTILLI, 1985, p. 174). Com isso, os remanescentes quilombolas assimilaram esse ritual de culto público ao santo negro como uma volta às origens e como uma afirmação racial frente a um menosprezo social do opressor. Ao demonstrar seu orgulho e honradez em desfilar pelas ruas venerando o santo negro, essa comunidade do Quilombo do Barranco revela sua condição subversiva. A negritude emerge como uma reação combativa dessa população negra fazendo oposição a uma sociedade racista por meio de uma procissão.

O termo procissão advém do vocábulo em latim *processione* que indica uma marcha para a frente, que caracteriza um ritual religioso em que um grupo de seguidores ou devotos caminham junto, recitando ou entoando diversas orações, levando à sua frente uma imagem de um santo ou de uma santa. A procissão exprime sentimentos religiosos de fé e de devoção, além de apresentar a possibilidade de demonstrar pompa nas solenidades realizadas. O ato de realizar procissões como atos públicos com o uso de pompa advém da Antiguidade. Em Atenas, os pagãos realizavam as panateneias, que eram procissões conduzidas pelo povo, em que escoltavam um manto bordado em honra à deusa Atenas, caminhando por uma via sagrada até o *Partenon*.

O primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, chegou à Terra de Santa Cruz no ano de 1549. Ao desembarcar no Brasil, o governador-geral desfilou em procissão para demonstrar pompa e poder. Com essa iniciativa, ele foi seguido por seus muitos homens militares que o amparavam em retaguarda. Tomé de Souza tinha o intuito de iniciar a fundação da sede onde pretendia instalar seu governo nestas paragens. A partir desse episódio, os jesuítas instituíram a prática de proceder a procissões de devoção, com o propósito de atrair os indígenas para que fossem catequisados.

Havia também outras procissões, como a de devoção. Também tiveram as procissões de penitência e de flagelação e as procissões das almas com o intuito de

diminuir a pena do pecador no purgatório. Nas procissões de penitência e de flagelação, os penitentes e flagelantes seguiam durante todo o percurso se auto flagelando, seja carregando cruzeiros de madeira, como Cristo a caminho de seu calvário, seja andando de joelhos pelas ruas, seja subindo grandes escadarias ajoelhados. Essas procissões eram mais comuns até o final do século XIX, mas ainda tem-se notícias na atualidade de flagelantes que se juntam a devotos em procissões de devoção para proceder a tais práticas. Há no Brasil, grandiosas procissões como a da Sexta-Feira Santa, a de Corpus Christi, a da Quaresma, a de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, a do Senhor do Bonfim, no Estado da Bahia, entre outras.

“A procissão pressupõe, [...], uma relação [...] a ser firmada com protetores divinos, e não cumprir o trato poderia acarretar graves sanções para os fiéis” (SOUZA, 2013, p. 52). Abandonar uma procissão no meio, por exemplo, pode ser encarado pelo santo como um ato sacrílego dos fiéis, que por tal feito podem ser castigados pelo santo com falta de chuva, de prosperidade, entre outros. Nas procissões, “cabe aos fiéis seguir o sagrado [...]. Nelas, é o sagrado que vai ao encontro do povo sacralizando ruas, casa e seus habitantes. [...] tudo fica sacralizado pelo sagrado que perambula” (VILHENA, 2003, p.21). De acordo com Abumanssur (2003, p. 53), “desde sempre, o ser humano desloca-se pela Terra em demanda do sagrado com vistas a adorá-lo, consultá-lo, festejá-lo ou conhecê-lo”.

Compreender a “dinâmica e os sentidos da procissão significa compreendê-las em termos sócio-políticos, e não apenas a partir de seus objetivos especificamente religiosos” (SOUZA, 2013, p. 53). No caso da procissão em honra a São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro não é apenas a fé no santo negro que move seus devotos da comunidade quilombola que leva o nome desse santo. O que os mantém nessa caminhada religiosa é também o fato de manter acesa a chama da luta e da resistência dos negros quilombolas em relação aos seus opositores, pessoas que demonstram “o preconceito racial nessa e em outras oportunidades” (SILVA, 2015, p. 93). Isto ainda se dá em virtude de que “há uma máscara que esconde uma das questões fundamentais do cenário nacional: o racismo” (SILVA, 2000, p. 102).

Para Carneiro (2003, p. 119), o “racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advêm da exploração e exclusão dos gêneros subalternos. Institui para os gêneros hegemônicos padrões que seriam inalcançáveis numa competição igualitária”. Conforme Carneiro (2003, p. 05), “alcançar a igualdade de

direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero”.

Baseados em estereótipos que oprimiam os afrodescendentes em virtude de sua cor escura, muitos desses opositores se negavam a reconhecer e respeitar o santo cultuado pelos negros, em razão do que estava associado a esse santo. Por ser negro, o santo de devoção dos quilombolas também não era bem visto pelos católicos considerados puros, que seguiam uma fé cristã ocidental branca, cultuando santos de tez clara.

O “conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação” (MUNANGA, 2003, p. 06). É o fato de esses remanescentes quilombolas não se calarem e de não se curvarem ao preconceito, seja ele velado ou explícito, não apenas para manter uma tradição secular, é que segue a procissão religiosa em honra a São Benedito, a qual continua a acontecer anualmente na Praça Quatorze de Janeiro, como é possível observar na descrição a seguir.

O caminhar é lento e compassado e todos do grupo seguem no mesmo passo ritmado e contínuo. Acompanhados por um carro de som com dois microfones em punho, são dois membros da comunidade, uma mulher e um homem, que puxam<sup>118</sup> a marcha. Esses dois puxadores são primos que participam de todas as fases dos festejos, do início ao final. Nessa fase dos festejos, ao sair da igreja, após a missa festiva para o santo, os puxadores<sup>119</sup> seguem à frente do grupo alternando-se em orações e ladainhas<sup>120</sup>.

A procissão que compõe os festejos de São Benedito acontece em dois momentos: o primeiro momento é aquele da saída do santo sobre o andor todo decorado com tecidos coloridos e flores. Por volta das dezessete horas, o andor com o santo sai da sala onde fica localizado o altar do santo, desce a escadaria branca, carregado por quatro homens, dois na parte da frente e dois na parte de trás do andor. Um pouco antes da saída do andor com o santo é feita uma rápida reunião com alguns membros da comunidade, devotos, visitantes e curiosos, em que se faz um agradecimento público

---

<sup>118</sup> e <sup>119</sup> Esse termo é utilizado pelos comunitários para designar aqueles membros da comunidade que seguem durante todo o percurso da procissão entoando cantos, orações e ladainhas, com microfones em punho, ladeados pelo carro de som.

<sup>120</sup> Ladainha - Oração alternada (em dois coros), formada por invocações, às quais se responde com o mesmo refrão. Por exemplo: Santa Maria, rogai por nós! Ver Schwikart, 2001.

por mais um ano de realização dos festejos. Nesse momento que antecede a procissão<sup>121</sup> mais uma vez percebe-se a presença marcante dos fogos de artifício para anunciar outra fase dos festejos.

Com o andor sobre os ombros e parados no meio da rua Japurá, os quatro homens, alguns descalços em sinal de fé e de agradecimento por alguma graça recebida no ano anterior e dois na parte de trás, devidamente calçados, começam a puxar a procissão em direção a rua Jonathas Pedrosa, virando na Avenida Tarumã, adentrando pela parte do estacionamento da Igreja Nossa Senhora de Fátima. Nesse momento, as pessoas presentes começam a se posicionar atrás do andor do santo ou seguem ladeando o andor, como se estivessem em vigília sobre ele e o seguem até adentrar a Igreja. No instante inicial da procissão, os devotos seguem cantando o hino de São Benedito até chegar lá na Igreja. Esse caminhar da rua Japurá até a entrada do Santuário de Fátima dura, em média, dez minutos.

FIGURA 41 – Andor em procissão



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

---

<sup>121</sup> No campo de pesquisa observamos que a procissão está dividida em dois percursos: um mais curto que é aquele que sai da rua Japurá seguindo até a Igreja Nossa Senhora de Fátima. E o segundo percurso, que é o mais longo, que é aquele que percorre as ruas do bairro.



Ao fundo da procissão segue junto ao grupo uma pequena banda de música constituída por seis músicos que tocam uma caixa de guerra<sup>122</sup>, um bumbo, uma tuba, um trombone e dois trompetes. Esses são os instrumentos musicais que acompanham a cerimônia da procissão. A caixa de guerra e o bumbo são instrumentos de percussão e a tuba, o trombone e o trompete são instrumentos de sopro. Essa banda de música é composta por dois membros moradores da comunidade, sendo os demais integrantes moradores de outros bairros adjacentes.

Essa banda é contratada pela organizadora dos festejos, a um valor mais módico que o de costume. A pequena banda anima os devotos ali presentes e os moradores das redondezas que acabam por se juntar ao grupo ao ouvir os fogos, a banda e o carro de som. A banda musical segue por trás do grupo que caminha rumo a Igreja Nossa Senhora de Fátima, mas ao chegar ao estacionamento do santuário a banda cessa seu toque sonoro que identifica o grupo devoto.

Na saída da Igreja, após a realização da missa festiva em honra ao santo, os quatro homens que iniciaram a condução do andor, retomam seus lugares para dar prosseguimento a procissão. Durante todo o percurso várias pessoas se alternam<sup>123</sup> para conduzir o andor do santo, momento que oscila para dar descanso ao ombro dos que o carregam e, também, para oportunizar a outros participantes da romaria demonstrar sua devoção ao santo, como sinal de sacrifício a ser reconhecido por São Benedito.

A procissão, acompanhada por crianças, homens, mulheres, idosos e cadeirantes, tem início na rua Jonathas Pedrosa, logo na saída da Igreja Nossa Senhora de Fátima, momento em que o carro de som, também previamente contratado pela comissão de comunicação dos festejos de São Benedito, passa a acompanhar os romeiros. Junto ao carro de som, seguem dois microfones com fio ligados ao carro, comandados pela irmã e por um primo da organizadora dos festejos. Durante o percurso para a comunidade é rezado o terço. Reza-se o terço desde a saída da igreja.

À altura da rua Jonathas Pedrosa, soltam-se fogos de artifício durante o itinerário da procissão. Um membro da comunidade acompanha a procissão soltando fogos, anunciando a procissão. Após alcançar o final da rua Jonathas Pedrosa, a procissão segue dobrando à direita com os fiéis de São Benedito pela rua Ramos Ferrei-

---

<sup>122</sup> Popularmente denominada de caixinha. É um tipo de tambor composto por um cilindro e duas peles fixadas de cada lado do corpo cilíndrico do instrumento musical.

<sup>123</sup> Durante as observações dos festejos, do ano de 2016 ao ano de 2018, notamos que apenas uma mulher, em momentos alternados, tem carregado o andor sobre os ombros durante a procissão.

ra, onde os romeiros continuam agrupados entoando orações a São Benedito, sendo o grupo sempre guiado nessas orações.

Ressalte-se que a organizadora dos festejos não comanda as orações da procissão, porque ela segue uma “semana inteira puxando<sup>124</sup> a ladainha do novenário, quando chega o domingo ela já está cansada, porque ela vai ter que puxar a novena final aqui no retorno. [...] Como eles têm a voz grave, eles vão aguentar mais tempo. E aqui nós vamos ser só o suporte dela” (Salomé<sup>125</sup> / 44 anos / Entrevista / 2017). Tal ato é claramente notado durante a procissão, porque “há um espaço quase vazio onde se situa o que é o ‘comando principal’ da procissão, que controla o deslocamento” (ALVES, 1980, p. 44) de todo o grupo de romeiros.

Nesse deslocamento é a fé que move os romeiros. É uma fé que se reconhece “nas massas que caminham por grandes avenidas” (AMARAL, 2001, p. 113). Essas massas continuam sua caminhada nessas procissões durante os festejos do santo, porque “as festas de santos, padroeiros ou não, representam a forma mais conspícua de culto a essas entidades” (MAUÉS, 2005, p. 269). De acordo com Maués (1995, p. 401), esses são os “santos padroeiros da comunidade”. Destaque-se que a organizadora dos festejos segue de perto todo o percurso da procissão de mãos dadas com a filha acompanhando todo o ritual, à frente do grupo, ora pelo lado direito, ora pelo lado esquerdo.

Após caminhar por cerca de 100 metros pela rua Ramos Ferreira, os fiéis adentram a rua Emílio Moreira, atravessando a Avenida Tarumã. Em todo momento em que os fiéis precisam atravessar alguma rua ou avenida, são alguns homens da comunidade que seguem à frente do grupo que se encarregam em fazer sinalizações para os carros indicando que ali passa um grupo de fiéis em procissão. Esse fato é tão bem organizado pelos membros da comunidade que não se tem notícia de nenhum acidente ocorrido durante a procissão, além do que as pessoas caminham com bastante atenção pelas ruas do bairro.

O carro de som munido de alto falante e os dois microfones segue acompanhando o grupo a uma velocidade bastante reduzida, a ponto de ser acompanhado a pé pelos presentes. Esse carro segue ladeando os compassos dos sujei-

---

<sup>124</sup> Esse termo é utilizado nesse contexto para indicar a pessoa que entoa rezas, ladainhas e cantos, de forma reiterada.

<sup>125</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

tos que entoam o terço. Eles realizam as orações durante todo o percurso. Os romeiros seguem acompanhando o santo rezando essas orações. Apesar de o percurso da procissão de São Benedito não ser muito extenso, ele não é tão curto assim. Não equivale ao percurso de nenhuma maratona, mas percorre-se uma boa parte de ruas do bairro<sup>126</sup>. Ao passar em frente das dependências da Escola de Samba Vitória Régia na rua Emílio Moreira, o grupo dobra à direita e segue rumo a rua Japurá, onde os romeiros vão caminhar até concluir o seu retorno em frente ao altar montado a céu aberto com um grande painel que identifica a comunidade quilombola de São Benedito, como é possível conferir na figura 42.

FIGURA 42– Altar a céu aberto



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Quando os romeiros estão retornando para a comunidade, é entoado o hino de São Benedito. Já na rua Jonathas Pedrosa, já tem início o Glorioso São Benedito acompanhado pela banda. O carro de som e a banda seguem o cortejo até o retorno do grupo ao local de origem do início da procissão. No momento da chegada, são proferidas algumas palavras de agradecimento por aqueles que faziam as orações durante o percurso da procissão. Após esse momento, a banda e o carro de som cessam seus acordes e ruídos para dar vez e voz à organizadora dos festejos que começará uma

<sup>126</sup> Destaque-se que esse segundo percurso da procissão ou o percurso maior dura, em média, quarenta e cinco minutos.

liturgia e um agradecimento a todas as pessoas que se fazem presentes no local onde está disposto o andor com o santo. Tem-se início uma novena final realizada pela atual organizadora dos festejos.

Note-se que ao lado do andor, existem algumas mulheres posicionadas em círculo, em volta do andor. Elas são incumbidas pela organizadora dos festejos de proteger a imagem do santo e, de, ao final da procissão, devolvê-la ao altar em que a imagem fica guardada ao longo do ano. Essas mulheres, guardiães da imagem do santo, estavam participando normalmente da procissão, se posicionando em meio ao grupo, mas todas trajando calça jeans e uma camisa branca de algodão com a estampa de uma imagem de São Benedito, o que faz com que elas sejam identificadas facilmente em meio ao corpo organizado de romeiros.

O fato de essas mulheres desempenharem o papel de guardiães da imagem do santo denota mais uma vez a primazia das mulheres nos festejos. Essa posição, em nenhum período histórico dos festejos foi reservada a um homem, foram sempre as mulheres que exerceram esse poder. Para Estés (1994, p. 122), “boa parte da literatura sobre o tema do poder das mulheres afirma que os homens têm medo desse poder”. Isto é, os homens reconhecem o poder de comando das mulheres, mas por medo, preferem deixá-lo silenciado.

Voltando o olhar para a indumentária utilizada pelos comunitários quilombolas nos festejos, tanto homens quanto mulheres, notamos tratar-se sempre de uma camisa que é anualmente pensada e escolhida pela comissão de arte, com a anuência da organizadora dos festejos. A confecção das camisas não recebe nenhum tipo de patrocínio. Cada membro da comunidade que tiver interesse em adquiri-la, solicita para a comissão de arte para que essa camisa seja confeccionada. Cada interessado paga por sua camisa. Note-se que a cor da camisa varia anualmente, mas geralmente assume a cor branca ou amarela, com fotos de pessoas da comunidade que já se foram, com a imagem de São Benedito ou com frases curtas sobre os festejos, como é possível conferir nas figuras 43 e 44.

No instante da liturgia final, a organizadora dos festejos executa algumas orações e ladainhas e entoia algumas canções em honra ao santo padroeiro do Quilombo de São Benedito. Ela se posiciona de frente para o andor com a imagem do santo, com as guardiães ao redor do andor e com os presentes por toda a parte, repetindo as orações e os cantos. A rua Japurá a essa altura já está completamente tomada por devotos, curiosos e moradores, mesmo os que não participaram da procissão, mas que se

avolumam entre os presentes para testemunhar o momento final dos festejos em honra ao santo negro.

FIGURA 43 – Frente da camisa<sup>127</sup>



FIGURA 44 – Costas da camisa



FONTE: Acervo Crioulas do Quilombo / 2018

Tendo sido finalizada a liturgia que encerra os festejos, é anunciada uma chamada para os interessados em subir no mastro. Aquele que alcançar a maior altitude no mastro leva o brinde que está colocado no topo do mesmo. Surgem entre os presentes alguns interessados que concorrem entre si para alcançar o prêmio que pode ser um vale compras, um *ticket* alimentação ou um valor simbólico em dinheiro. Após a entrega do prêmio é anunciada a derrubada do mastro. Nesse momento, a organizadora dos festejos volta à cena para dar uma machadada<sup>128</sup> simbólica na base do mastro para dar início à derrubada. Ela é seguida nesse movimento pelos que se mostrarem interessa

<sup>127</sup> Essa foi a camisa confeccionada para ser utilizada durante os festejos de São Benedito no ano de 2018.

<sup>128</sup> Termo utilizado para designar golpe dado fazendo uso de um machado.

dos.

Após vários golpes e desatadas as cordas azuis que sustentam o mastro, ele tomba no meio da rua Japurá, por volta das vinte e uma horas e trinta minutos, fazendo com que haja uma correria frenética e uma gritaria ensurdecadora dos presentes para amealhar a maior quantidade de frutas que conseguir retirar do mastro. Alguns carregam sacolas plásticas previamente trazidas de suas casas para armazenar uma maior quantidade de frutas que são distribuídas entre familiares de um mesmo grupo que estiver por perto, entre os vários presentes, lá mesmo no meio na rua, onde as pessoas negociam a céu aberto o interesse maior por frutas específicas.

Concluída essa fase de distribuição das frutas é anunciada uma vasta concessão de lanche organizado, comprado, preparado, recebido em doação e distribuído pelas Crioulas do Quilombo, que são incumbidas de organizar as comidas e bebidas a serem distribuídas aos presentes. Destaque-se que toda a alimentação e a bebida distribuída na fase final dos festejos em honra ao santo são adquiridas por meio de doações, venda de rifas, venda de feijoadas e complementada com algum dinheiro da comissão organizadora, como atesta uma informante, nos seguintes termos: “todos esses lanches são dados como doação pela comunidade e pelos devotos em agradecimento ao santo por uma graça alcançada, por isso todos trazem lanche para cooperar” (Salomé<sup>129</sup> / Entrevista / 2017).

FIGURA 45 – Derrubada do mastro



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

---

<sup>129</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

Para Ferreira (2006, p. 112), “um dos elementos mais significativos no processo de realização da festa é a transformação do indivíduo comum em protagonista daquele evento”. Nesses festejos, o indivíduo acaba por se tornar um dos protagonistas ao colaborar de alguma forma para que tudo aconteça. “Como toda festa é um ato coletivo, ela supõe não só a presença de um grupo, mas também, sua participação” (AMARAL, 2001, p. 18). E é essa participação por meio também de doações que se torna um ponto diferencial e determinante da festa. Nessa mesma direção, Nascimento (2007, p. 56), pontua que “a oferta está implícita nas comidas, na decoração, nos gastos”.

Saliente-se que “a partir de janeiro as feijoadas já são para o santo” (Madalena<sup>130</sup> / Entrevista / 2017). Anualmente para os festejos do santo, a organizadora e seus apoiadores sempre dão um jeito de providenciar que tudo aconteça da melhor forma possível. Tal procedimento reverbera o apontado por Da Matta (1986, p. 101), a presença de “todos os tipos de jeitinhos e arranjos”. Com esses jeitinhos e arranjos a comunidade procede a seu modo para que os festejos aconteçam. Entende-se o jeitinho aqui como “o estilo de uma determinada população lidar com certos problemas” (BARBOSA, 1992, p. 16).

O jeitinho pode também ser tomado por algumas atitudes ou até mesmo apelos voltados para o âmbito emocional fazendo com que um indivíduo consiga alcançar algo almejado se colocando no lugar do outro, o que acaba por reforçar o mito do homem cordial<sup>131</sup>. Esse jeitinho é um modo de sobrevivência, como aquele algumas vezes vivenciado nos festejos de São Benedito, levando-se em conta a maneira como as situações são apresentadas e o modo como elas são resolvidas.

Entre essas situações têm-se as comidas que são distribuídas gratuitamente aos presentes como um prêmio simbólico por terem cumprido todas as etapas ritualísticas dos nove dias de festejos, tais como: pipoca, cachorro quente, bolos com sabores variados, mingau de mungunzá, salgados diversos, refrigerantes, sucos, entre outros. E a mesa torna-se ricamente composta por alimentos variados como um sinal de agradecimento por mais um festejo.

---

<sup>130</sup> Entrevista concedida em 14 de outubro de 2017, no período da noite. A informante é natural de Manaus, no Amazonas.

<sup>131</sup> Essa expressão foi originalmente cunhada por Ribeiro do Couto e aprofundada em estudo realizado por Sergio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1995).

## CAPÍTULO 4 – TRAJETÓRIAS DE VIDA DE MULHERES NO QUILOMBO DE SÃO BENEDITO

Para viver de verdade, pensando e repensando a existência, para que ela valha a pena, é preciso ser amado; e amar; e amar-se.  
 Ter esperança; qualquer esperança.  
 Questionar o que nos é imposto, sem rebeldias insensatas, mas sem demasiada sensatez. Saborear o bom, mas aqui e ali enfrentar o ruim.  
 Suportar sem se submeter, aceitar sem se humilhar, entregar-se sem renunciar a si mesmo e à possível dignidade.  
 Sonhar, porque se desistimos disso apaga-se a última claridade e nada mais valerá à pena.  
 Escapar, na liberdade do pensamento, desse espírito de manada que trabalha obstinadamente para nos enquadrar, seja lá no que for.  
 E que o mínimo que a gente faça seja, a cada momento, o melhor que afinal se conseguiu fazer.  
 (Lya Luft)

### 4.1 – Safira, vida e organização dos festejos de São Benedito

No tempo contemporâneo a sociedade tem enfrentado uma grande mudança de valores e de transformações sociais, nas quais a mulher tem surgido como sujeito central, equilibrando-se para dar conta da economia doméstica, da casa e da família. São sujeitos protagônicos da história, do desenvolvimento e de suas práticas sociais, com trajetórias de vida e de trabalho significativas.

Faz tempo que a mulher saiu debaixo da sombra que a encobriu sob o manto da passividade e da estereotipia da Amélia, assentada em valores de cunho patriarcal e androcêntrico. Já estão investidas de direitos e de cidadania, galgando espaços antes somente ocupados pelos homens. . Elas passaram a ocupar a esfera pública, no mundo do trabalho e nas ruas, lutando pela desconstrução de um sistema de desigualdades que “excluiu as experiências e as marcas das diferenças de muitas mulheres, tornando periférico e deficiente o que é diferente” (CARDOSO, 2008, p. 01). Com isso, faz-se necessário “não só reconhecer as diferenças, como corrigir as desigualdades”



(CANCLINI, 2005, p. 16). Decerto que a igualdade entre os gêneros, em vários aspectos, ainda não está conquistada, embora muito já tenha sido galgado e alcançado.

Na Quatorze de Janeiro o cenário é coincidentemente indicador de que as mulheres estão assumindo cada vez mais o comando de suas casas e famílias, além de terem estado há mais de um século à frente dos festejos de São Benedito. O comando desses festejos, como apresentado ao longo de toda essa pesquisa, já está em sua quinta geração e tem sido realizado somente por mulheres. Tal fato por si só já enseja um olhar mais atento para essa realidade, demonstrando que há entre essas mulheres e suas famílias e comunidade uma estrutura matriarcal que as reveste de modo singular. Diante desse cenário, nota-se que “as mulheres negras tinham oportunidades de viver ensaios de autonomia e poder social, circunscrito, mas exemplar” (CARNEIRO, 2006, p. 31).

O cotidiano dessas mulheres negras quilombolas, por muitos anos, esteve antagonizado por dificuldades e adversidades constantes. Tal fato faz com que seja possível averiguar que, na atualidade, elas circulam por novos espaços e com novos significados. Nesse tocante, essas mulheres vão rompendo barreiras sociais paulatinamente, demonstrando sua força e seu destemor em momentos variados da vida em sociedade dentro de sua comunidade. É “a mulher como indivíduo autônomo, independente” (BETTO, 2001, p. 20). Essas Crioulas exteriorizam cada vez mais serem sujeitos independentes, enquanto sujeitos sociais, donas de seu próprio destino.

As mulheres da comunidade quilombola vêm ao longo de muitos anos de luta e resistência subvertendo e invertendo os valores presentes nas ideologias de dominação em que o homem é superior à mulher, por ser homem. Apresentamos aqui Safira<sup>132</sup>, com sua voz de comando à frente da comunidade e dos festejos de São Benedito. Na Quatorze de Janeiro, ela, como descendente da quinta geração de Severa Fonseca, comanda bravamente a organização e preparo da festa ao mesmo tempo em que vem dando maior visibilidade aos festejos de São Benedito desde o ano de 2010.

Tracejar as trajetórias de vida de mulheres protagônicas em sua comunidade como Safira, requer um esforço para tentar compreender como essas mulheres deixaram florescer suas lideranças e vozes de comando como um fio condutor de suas vidas, rompendo com o silêncio a que foram submetidas por longos anos e tornando-se referências como lideranças femininas conduzindo a vida dentro da comunidade do Barranco.

---

<sup>132</sup> O nome desta pessoa é fictício.

De menina tímida à mulher central no comando dos festejos de São Benedito da quinta geração, essa é Safira, que nasceu em Manaus, no Amazonas. É nascida e crescida no bairro da Praça Quatorze de Janeiro. Filha de Ana<sup>133</sup> e José<sup>134</sup>, ambos naturais da cidade de Manaus e descendentes de maranhenses. Ela vem de um grupo de seis irmãos, sendo ela a segunda desse grupo constituído por um irmão mais velho e quatro irmãos mais novos. O grupo de irmãos era constituído por quatro mulheres e dois homens.

Ela cursou todo o Ensino Fundamental na Escola Estadual Plácido Serrano e na Escola Estadual Farias Brito e o Ensino Médio foi cursado no Instituto Benjamim Constant<sup>135</sup>. Os irmãos estudaram na Escola Estadual Luizinha Nascimento, na Escola Estadual Plácido Serrano e na Escola Estadual Farias Brito. Safira começou a estudar aos quatro anos de idade, na Escola Estadual Princesa Isabel. No ano de 2004, ela logrou êxito no vestibular para a Universidade Federal do Amazonas e foi aprovada para o curso de Ciências Sociais, que cursou por um ano<sup>136</sup>. Viveu a sua infância em seu bairro, onde brincava livremente com seus primos e primas no meio da rua, que não era muito movimentada àquela época. Todos brincavam sem fazer nenhuma diferença entre meninas e meninos ou entre brincadeiras de meninos e de meninas. Logo na infância, Safira vivenciou dois momentos tristes que marcaram de forma negativa as suas lembranças. A primeira situação marcante da qual se recorda, é a que segue:

Foi um fato muito triste. Foi na década de 1980. Foi [...] lá no Centro. [...]. Eu entrei com a minha mãe nessa loja e fomos comprar uma sandália, porque a sandália que ela estava usando tinha quebrado. E aí, ela tirou a sandália quebrada, calçou outra da loja e quando nós já estávamos caminhando para ir para o caixa pagar a sandália, antes mesmo de chegar no caixa, dois seguranças pegaram a minha mãe e levaram a gente lá para trás achando que a minha mãe estava roubando a sandália. Isso eu jamais esqueci. Eu acho que eu tinha uns nove, dez anos. Fizeram ela abrir a bolsa dela, foi um constrangimento muito grande (Safira<sup>137</sup> / Entrevista / 2018).

---

<sup>133, 134</sup> Os nomes destas pessoas são fictícios em respeito ao anonimato.

<sup>135</sup> Escola pública estadual, com foco na educação de jovens e adultos. A escola fica localizada no Centro histórico da cidade de Manaus, no Amazonas.

<sup>136</sup> Safira não pôde dar continuidade aos estudos acadêmicos visto que precisava trabalhar para contribuir com o sustento familiar.

<sup>137</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

Em virtude de seu fenótipo, esses “sujeitos enfrentam as dificuldades mais frequentes decorrentes de discriminação racial” (BRITO, 2015, p. 07). Para o autor, essa discriminação racial é decorrente do preconceito que o negro enfrenta há longas datas. O comportamento cruel dos seguranças daquela loja é fruto de uma sociedade “hierarquizada, violenta e desigual” (SCHWARCZ, 1998, p. 42), na qual vivemos, que continua tratando o negro sob as agruras do racismo. De acordo com Silva (2015, p. 55), tal conduta representa o “reconhecimento da existência de práticas racistas presente na sociedade brasileira”. É um discurso colonial do colonizador agindo contra o colonizado tecendo um preconceito de raça que busca inferiorizar o outro. Conforme Munanga (2003, p. 04), raça é “um conceito carregado de ideologia, pois [...] esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e dominação”. Guimarães (2004, p. 18), considera que o preconceito racial é “a crença prévia (preconcebida) nas qualidades morais [...] de alguém, baseadas na ideia de raça”. Aquelas pessoas agiram de forma preconceituosa fechando os olhos para o respeito à dignidade humana. Essa crença preconcebida é uma ideia preceptora equivocada de um ideário branqueador que povoou o imaginário da sociedade por muitos anos, mas que nunca correspondeu realmente com a realidade brasileira.

O segundo fato marcante da infância de Safira que ainda está presente em sua memória, está associado à escola. Vejamos:

Na escola, acho que foi em 1987 ou 1988, a minha tia sempre comemorou meu aniversário na escola. Ela era aquela que fazia tudo para a festinha. Então, ela queria que a gente convidasse os nossos coleguinhas e tal. Fizemos a festa, aí, no dia seguinte eu levei docinhos para distribuir na escola. Criança adora doce, ainda mais brigadeiro. Um dia depois do meu aniversário, eu levei docinhos para distribuir. Foi quando duas amigas me contaram que uma menina não quis meus docinhos, porque disse que era coisa de preto, que ela não gostava de preto. Ela era branquinha e não suportava preto. Foi uma confusão naquele dia. Nós brigamos e fomos parar na Diretoria (Safira<sup>138</sup> / Entrevista / 2018).

A conduta racista daquela menina demonstra que o “racismo é, por um lado, um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação às pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como: cor da pele, tipo de cabelo” (GOMES, 2005, p. 52). Nesse contexto, há estereótipos que

---

<sup>138</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

marcam negativamente a vida da pessoa. Silva (2003, p. 17), assinala que os estereótipos são os “clichês, as imagens cristalizadas ou idealizadas de indivíduos ou grupo de indivíduos”, fazendo surgir a partir disso o preconceito e a discriminação social. Para Santos (2009, p. 01), “ser mulher e ser negra no Brasil significa estar inserida num ciclo de marginalização e discriminação social. Isso é resultado de todo um contexto histórico, que precisa ser analisado na busca de soluções para antigos estigmas e dogmas”.

Em Goffman (1988, p. 13), o estigma é “usado em referência a um atributo profundamente depreciativo”, como assinalado pela menina. O comportamento hostil daquela menina não é um caso isolado. Os negros têm sofrido com estigmas desde o desumano período da escravatura no Brasil colonial. Nesse comportamento discriminatório, de acordo com Souza (1997, p. 06), há “concepções vistas como naturalizadas”. Isso se dá, pois desde o período da escravatura as pessoas escravizadas não eram tidas como seres humanos, mas como propriedades.

Safira tem uma única filha que sempre a acompanha em todas as fases dos festejos de São Benedito, desde a retirada do mastro na mata até a procissão de encerramento dos festejos. A menina sempre está presente acompanhando tudo e todos os movimentos da mãe. Sobre a presença constante da menina nos festejos, Safira destaca que sua filha acompanha os festejos desde que estava em seu ventre e, atualmente, a menina pede para participar dos festejos. Às vezes, a menina está brincando sozinha e fica cantando o hino de São Benedito. Nesses momentos, Safira observa sua filha de forma embevecida e segura de que está cumprindo com o seu dever de mãe para a manutenção de sua tradição religiosa.

Nossa informante começou a trabalhar aos vinte e dois anos de idade, numa empresa de linhas aéreas, em 1998, com Carteira assinada, como agente de cargas sênior. Lá as pessoas trabalhavam por turno. Cada turno contabilizava seis horas de trabalho. Ela trabalhava no turno de seis da tarde até a meia noite. Naquela época, havia um transporte da empresa<sup>139</sup> que ia buscar e deixar os funcionários em pontos estratégicos da cidade, no segundo turno. Para chegar ao trabalho, ela se utilizava de transporte público. Safira permaneceu no emprego por dez anos, até 2008. Em 2009 sua filha nasceu. Em 2010, passou a trabalhar como recenseadora. Ela era supervisora dos

---

<sup>139</sup> Esse tipo de transporte coletivo é popularmente chamado de rota. A empresa só disponibilizava o transporte aos funcionários para o segundo turno, das seis da tarde até a meia noite, para aqueles/as que entravam ou saíam naquele turno.

recenseadores que iam para as ruas. Era um trabalho temporário. Em 2011 ela foi para o segundo emprego com Carteira assinada. Foi em uma Agência que trabalha com importação e exportação de carga internacional.

Nesse último emprego Safira permaneceu até o ano de 2017. Ela foi dispensada do trabalho por ter pedido demissão para acompanhar o pai e a tia que estavam muito doentes. Ela não conseguiu conciliar o trabalho com pensamentos que faziam-na lembrar do estado físico debilitado de seus parentes de primeiro grau. Naquela empresa multinacional, ela atendia aos clientes e fazia importação e exportação de carga. Ela executava todo o processo de entrada e saída de carga, na função de analista de comércio exterior.

No terreno onde Safira mora na Quatorze de Janeiro há três casas onde residem diversos parentes. Ela reside com a tia, uma prima e uma de suas irmãs em uma dessas casas. Ela é filha biológica de Ana, mas foi criada por Miriam<sup>140</sup>, irmã de seu pai. Safira conta que na casa onde reside hoje moravam a sua tia, a sua avó paterna, a mãe de sua avó e um tio. Quando pequena, ela chorava muito. Note-se que como aquela era a casa das avós, seu pai a levou para tomar um chá para melhorar do choro constante.

Cumprido aditar que ela não mais retornou para morar na casa de seus pais, que fica localizada no mesmo terreno. Pediram permissão para que a menina fosse criada por aquelas três mulheres. Sua mãe a acompanhou de perto, mas na casa ao lado. Em respeito aos mais velhos, Safira permaneceu na casa com as avós e a tia. Sua tia tornou-se sua madrinha e o tio que lá morava, seu padrinho. Como a tia nunca teve filhos biológicos, Safira é considerada filha dessa tia.

Um exemplo da grande afeição que une Safira e sua tia diz respeito à graça alcançada atribuída a São Benedito pelo pronto restabelecimento da saúde dessa tia. Miriam passou seis meses em cadeira de rodas. Ela estava muito doente com poucos movimentos dos membros superiores e inferiores. Não andava mais, chegou a ficar internada num hospital em razão dessa enfermidade. Miriam é uma senhora de setenta e quatro anos de idade. Safira e suas primas intercederam pela tia no altar do santo pedindo pela cura dela. Pediam inclusive durante as novenas dos festejos do santo do ano anterior. Mesmo debilitada, a tia de Safira continuava rezando ao santo negro também pedindo por sua cura. Hoje, Miriam está totalmente recuperada, andando e falando, com todos os movimentos do corpo retomados. Estamos diante de uma mulher

---

<sup>140</sup> O nome desta pessoa é fictício em respeito ao anonimato.

de fé, o que reforça o seu comando à frente dos festejos de São Benedito, que organiza desde 2010.

Na casa onde Safira reside todos os moradores sabem cozinhar, seguindo uma longa tradição familiar. Para as refeições não é necessário apontar ou escalar alguém para essa tarefa. É algo tão prazeroso para eles, que todos, em alternância, fazem com satisfação. É algo que já vem de dentro. A avó de Safira era cozinheira e trabalhava em casa de portugueses. A avó fazia muitas guloseimas até hoje presentes na memória de Safira. Aquela habilidade com a culinária foi passando de geração a geração. Safira aponta como suas referências na culinária a avó e a tia Cimar, ambas já mortas. No âmbito da culinária, a entrevistada revela que em sua casa o alimento sempre foi farto. A isso ela atribui a devoção a São Benedito, ao revelar que “a minha mãe tem uma imagem de São Benedito na cozinha dela e na mesa de tomar café. E sempre que faz café, diz: o primeiro café é para o meu pretinho. Aí, ela bota lá uma xícara de café na frente da imagem de São Benedito. É dele” (Safira<sup>141</sup> / Entrevista / 2018).

Para Oliveira (1985, p. 122), “uma coletividade presta o culto (individual ou coletivo) aos seus santos, estando revestido de uma obrigação moral”. Conforme Maués (2005, p. 268), “aos santos se presta culto particular, nas residências, onde sempre existe ao menos uma estampa de santo. Em algumas casas, [...] existem oratórios com várias imagens de santos. Diante dessas imagens, as pessoas fazem suas orações”. Ao fazer suas orações, os devotos pedem graça<sup>142</sup>. Há nesse ato um “sacrifício implícito em uma promessa que será paga” (AMARAL, 2001, p. 86). Cumpre observar que São Benedito foi “o mais popular dos santos negros” (QUINTÃO, 2007, p. 17). Junte-se a isto o fato de que “a devoção tem como característica a fidelidade, o pacto entre o santo e o devoto. Se uma das partes falha, esse vínculo se rompe, perde-se a credibilidade, dificultando a dimensão relacional (devoto e divindade) existente na devoção” (PEREIRA, 2003, p.69).

Rememorando o seu passado acadêmico, Safira hoje se dá conta de que só adentrou a Universidade Federal do Amazonas para cursar Ciências Sociais para conhecer um pouco mais sobre a sua própria história e se preparar melhor para estar à

---

<sup>141</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

<sup>142</sup> Entende-se graça como um pedido de uma bênção específica ao santo.

frente dos festejos do santo negro, como destaca a seguir: “eu digo que eu só entrei lá para estudar a história da família e da festa de São Benedito. Eu não concluí, porque o curso era matutino e eu tinha que trabalhar. [...]. Eu digo que São Benedito me botou lá só para eu estudar a história da família”. (Safira<sup>143</sup> / Entrevista / 2018). A partir de 2004, ela passou a acompanhar mais detidamente a tia Cimar na organização dos festejos. A partir daquele ano, Safira observava todo o processo com muito mais atenção a todos os detalhes, em todas as suas fases.

Ao estudar a história de sua família, Safira acabou sendo compelida a ler sobre as africanidades brasileiras. Para Silva (2005, p. 12), “estudar africanidades brasileiras significa estudar um jeito de ver a vida, o mundo, o trabalho, de conviver e lutar por sua dignidade, próprio dos descendentes de africanos”. Nesse diapasão, Adichie (2008, p. 07), salienta que “é muito importante que as pessoas contem suas próprias histórias” e conheçam mais sobre suas próprias raízes. Nessa busca por conhecer mais suas raízes, Safira buscava encontrar a si mesma, por meio das marcas deixadas por sua cultura. Veja que “a cultura afro-brasileira tem uma riqueza gigantesca” (TAVARES, 1996, p. 14). Para Chauí (1994, p. 05), “a principal característica humana é a cultura; cada cultura elabora a sua maneira de viver e conceber o mundo”. De acordo com Munanga & Gomes (2004, p.139), é “por meio da resistência política, da religião, da arte, da música, da dança e da sensibilidade para com a ecologia que o negro produz, participa e vivencia a cultura afro-brasileira”.

No final do ano, Safira se organiza em torno da comunidade, convocando os interessados para uma reunião e começa o comando dos festejos. Ela desenvolveu a ideia de produzir feijoada para comercializar e com o valor arrecadado ajudar nos custos da festa. Foi Safira quem introduziu em suas irmãs e primas o interesse para participar dos festejos. Anos mais tarde, em 2014, tornou-se também vice-presidente da Associação das Crioulas do Quilombo do Barranco. A organização dos festejos sob seu comando tornou mais evidente a participação das mulheres da comunidade. As mulheres foram tomando cada vez mais força e proeminência, aspecto atribuído àquela que a antecedeu na organização dos festejos. No início do ano de 2009, sua tia Cimar adoeceu muito e logo a chamou para conversar. Em seu leito de morte, pediu para Safira continuar os festejos ficando no comando da organização da tradição familiar, já que ela

---

<sup>143</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

conhecia muito bem todas as fases deste processo. A preocupação da tia era conscientizar Safira de que ela não deveria deixar essa tradição ancestral acabar. Naquele momento de dor profunda, Safira reuniu forças para dar sua palavra à sua tia garantindo que iria continuar os festejos pela tradição da família.

No ano de 2010, assim que assumiu o comando da organização dos festejos, Safira enfrentou um problema sério. Na casa onde estava assentada a imagem de São Benedito, antiga casa de tia Lourdinha, o neto (um dos herdeiros daquela propriedade) não queria mais que ali fosse o altar do santo. Foi quando esse primo de Safira a chamou para conversar e comunicar que ele não queria mais que aquela residência funcionasse como altar do santo, porque iria fazer um quarto para o filho dele. Um irmão (o outro herdeiro de Lourdinha) desse primo que residia na casa também queria o espaço para outra finalidade. Isso era setembro de 2010.

Jonas<sup>144</sup>, o conselheiro e parente de Safira sugeriu a ela que retirasse a imagem de São Benedito de lá, pois o seu altar seria erguido em outro cômodo da casa. A casa que hoje é laranjada e cinza era de um cômodo. Ali funcionava o pátio da antiga casa onde estava o altar do santo. Com a confusão, o altar do santo foi transferido para a casa ao lado. Então, o tio de Safira que era umbandista, retirou o santo do antigo altar e fez o assentamento<sup>145</sup> do santo no novo local, onde ele permanece até os dias atuais. Depois de um mês que o santo havia sido retirado de seu altar inicial, os dois herdeiros que disputavam os cômodos da casa onde ficava o altar do santo, brigaram e dividiram a casa ao meio. Para Safira, isso “é o castigo. São Benedito não dorme, não. São Benedito é muito malino. Ele atua onde tem que atuar” (Safira<sup>146</sup> / Entrevista / 2018).

Na narrativa trazida por Safira, percebe-se que a atitude de seu primo “ofendera ao santo que desse modo o castigara” (GALVÃO, 1955, p. 45-46). Para Wagley (1988, p. 224), “São Benedito ficara contrariado e punira o homem”. A esse respeito, Maués (2005, p. 260), deixa claro que “São Benedito é outro santo considerado muito milagroso e também muito ‘perigoso’, com quem não se pode brincar”. Nota-se com isso que “as histórias de São Benedito estão relacionadas aos acontecimentos que se dão” na vida cotidiana de seus devotos (SANT’ANNA, 2016, p. 163). Nas palavras

---

<sup>144</sup> O nome desta pessoa é fictício em respeito ao anonimato.

<sup>145</sup> É o local onde é colocado o santo e alguns elementos simbólicos com o intuito de se ter um ponto que sirva de proteção. É o ato de assentar uma entidade.

<sup>146</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.



de Bastide (1985, p. 476), “disse Deus a São Benedito que ele ia ser santo. São Benedito respondeu que não queria, porque era negro. Então Deus declarou que quem zombasse dele seria castigado”. Para o autor, não se deve brincar com o santo para que o incauto não incorra em maiores problemas. Caso persista no erro, será punido pelo santo negro.

A tradição espelha uma força demonstrando que ela não é estática, que se refaz constantemente por meio de seus atores. Tanto o campo religioso, quanto o campo cultural e o campo da culinária no Quilombo do Barranco engendram elementos da tradição com elementos novos que vão se apresentando, se incorporando e se resignificando. A tradição afirma e reafirma uma identidade. Diferentes autores refletem de maneira crítica sobre o conceito de tradição. Deve-se considerar que há uma reinvenção das tradições, ou uma invenção da tradição, termo cunhado por Hobsbawm, inicialmente em 1984. Por tradição, devemos considerar “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita e abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição” (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 09).

A tradição precisa estabelecer um elo de ligação com o passado para que haja uma continuidade da própria tradição. No entanto, como esse passado encontra-se distante dos sujeitos presentes é pertinente que seja apresentado a eles para que esses sujeitos sigam a tradição. Nessa esteira, Bauman (2000, p. 37), salienta que “toda tradição, pelo menos toda tradição em nosso tipo de sociedade, tem que ser inventada e não pode ser senão inventada”. Para o autor, essa invenção é uma recolocação dos mesmos elementos em novas posições, resignificando-os. Embora o termo invenção contenha uma recorrência ao passado, a premissa está localizada no presente e acontece no tempo presente.

Ao trabalhar com a ideia de tradição percebemos no Barranco a superação de uma visão unilateral ou homogênea. Os sujeitos do Barranco de São Benedito buscam mesclar o conceito de invenção ao de tradição para fazer ecoar múltiplas interpretações e novas representações sobre a sua dada realidade da Quatorze de Janeiro. A experiência e a prática são elementos que potencializam a vivência da tradição e que são transmitidos de geração à geração, permitindo a continuidade da tradição como cultura ancestral.

Safira acredita ter sido escolhida por tia Cimar para ser sua sucessora no comando da organização dos festejos por sempre ter acompanhado, desde pequena, todos os preparativos, também por sua proximidade com a tia, mas principalmente, por

conhecer todos os processos e fases da organização dos festejos. No ano de 2010, quando Safira assumiu o comando, a procissão do santo saiu com cerca de dez pessoas. Naquele ano, Safira também carregou o andor do santo por falta de outros ombros dispostos. Apesar da profunda tristeza que sentiu, aquela dor emocional a fez continuar e prosseguir tentando e fazendo, com poucas ou muitas pessoas, os festejos acontecerem ano a ano desde lá.

Safira e poucos parentes procuraram àquela época, o pároco do Santuário de Fátima para pedir conselhos e tentar compreender o motivo da pouca adesão de membros da própria família. O pároco pediu que eles resolvessem entre suas famílias na comunidade já que se tratava de um problema familiar. Safira continuou com seus aliados que pouco a pouco iam aumentando em quantidade. No ano de 2014, após a certificação do quilombo pela Fundação Cultural Palmares, o Barranco passou a ter reconhecimento e mais notoriedade. Saiu do anonimato e da escuridão da invisibilidade para ganhar destaque nas mídias sociais, em jornais e programas de televisão.

Note-se que foi instituído em 12 de março de 2004 o Programa Brasil Quilombola tendo por objetivo implementar uma conexão entre o Governo Federal e as demais entidades federativas com o intuito de promover políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas. Este programa estava pautado em ações em diferentes áreas. Algumas ações promovidas pelo Estado voltadas para as comunidades quilombolas estão direcionadas, principalmente, para políticas públicas e ao desenvolvimento de ações afirmativas. Para Gomes (2010, p. 40), essas ações constituem um “conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional”.

O Programa Brasil Quilombola visa garantir que as populações quilombolas tenham de fato acesso aos seus direitos. Um desses direitos têm se deparado frente a alguns obstáculos para a posse definitiva das terras quilombolas: é o modo como é feita a distribuição de terras no cenário nacional. Atualmente, a regularização fundiária no Brasil está sendo realizada pelo INCRA. Destaque-se que no processo de “regularização fundiária há uma série de etapas administrativas [...]. Todo esse processo é atravessado por normas legais referentes a prazos para interposição de recursos judiciais, publicações de editais, bem como procedimentos de desapropriação” (RODRIGUES, 2010, p. 272).

Nesse cenário, tem-se a Fundação Cultural Palmares, uma instituição pública federal, fundada em 22 de agosto de 1988, encarregada de certificar as comunidades quilombolas existentes no país. É por meio dessa certificação que as comunidades quilombolas têm acesso aos direitos e programas sociais instituídos pelo Governo Federal. Daí a grande importância para que as comunidades quilombolas espalhadas ao longo do território nacional tenham a sua certificação expedida por essa fundação.

Mesmo diante das dificuldades que enfrentou no início de seu comando, Safira não esmoreceu e deu prosseguimento no cumprimento de sua função e de sua palavra dada à tia no leito de morte. Todo início de ano, nos meses que antecedem os festejos, o dinheiro arrecadado com a comercialização de feijoadas no Pagode do Quilombo é destinado aos festejos. As mulheres, por intermédio das Crioulas, também idealizaram e criaram o festival do peixe frito, momento em que elas preparam, cozinham e vendem o peixe e acompanhamentos para ajudar no patrocínio dos festejos. Além disso, são realizadas várias rifas com o mesmo intuito. Os brindes das rifas são provenientes de doações de amigos e simpatizantes.

Após as reuniões iniciais para definir quem vai confirmar participação, Safira divide os grupos em comissões para que cada um tome as devidas providências sob sua incumbência para que os festejos aconteçam. Durante as reuniões é destacado entre os presentes se algum deles quer colaborar doando lanche para algum dia das novenas. Mas quem decide que tipo de lanche será doado é a pessoa doadora. Essa pessoa doadora ou é devota, ou é moradora da comunidade, ou é uma pessoa das próprias comissões. Essa pessoa solicita a reserva de algum dia do novenário para fazer a sua doação e se encarrega de estar presente no dia para servir o lanche doado para uma quantidade mínima de vinte pessoas. Geralmente, são oito colaboradores que participam doando lanches.

Há casos de pessoas e famílias no bairro que acabam por se tornar colaboradores por ter alcançado alguma graça junto a São Benedito. Tem-se o exemplo de um *chef*<sup>147</sup> e sua mãe que mantém anualmente seu comprometimento com o santo fazendo doações de enormes bolos lindamente decorados para os festejos. Trata-se de

---

<sup>147</sup> Esse termo é de origem francesa e significa chefe em língua portuguesa. O *chef* é aquele que elabora pratos para cardápios variados e comanda um grupo de pessoas para o preparo dessas diferentes iguarias em uma cozinha de uma residência, de um hotel ou de um restaurante.

dois devotos fervorosos do santo. Há o exemplo de pessoas que são costureiras e costureiros que fazem doação de cortinas para decorar a sala onde está o altar do santo. Têm-se outros exemplos de devotos que fazem doação de mantos para o santo. São vários devotos e várias contribuições. São todas contribuições muito bem vindas já que os festejos não contam com nenhum tipo de patrocínio para a sua realização.

Como dissemos anteriormente, antes dos preparativos finais é encaminhado para a Secretaria Paroquial do Santuário de Fátima uma carta convite ou um ofício comunicando sobre a proximidade dos festejos com o intuito de lembrar ao pároco e sua equipe paroquial sobre a festa do santo. Habitualmente, essa carta convite ou ofício é entregue no mês de realização dos festejos. Destaque-se que o pároco da igreja reserva um dia da semana para estar presente no novenário e, assim, observar e participar das rezas em homenagem ao santo. Na verdade, esses festejos já fazem parte das celebrações da igreja desde a década de 1980. Usualmente, no dia da procissão de São Benedito todos os que estão presentes ao cortejo e que são membros da comunidade quilombola adentram a igreja cantando o hino de São Benedito.

Fazer parte da organização e participar da retirada do mastro, da missa festiva, da procissão, das novenas dos festejos e da derrubada do mastro é uma grande alegria e satisfação para Safira. Ela se sente realizada por ter sido a escolhida da quinta geração. Vejamos: “eu jamais imaginei que eu fosse hoje estar à frente da organização dos festejos de São Benedito. Jamais. [...]. Ele prepara a pessoa para que ela esteja à frente de seus festejos. Não é simplesmente qualquer pessoa. A pessoa tem que conhecer” (Safira<sup>148</sup> / Entrevista / 2018).

No contorno de sua fala nota-se um processo de valorização de sua identidade como uma “articulação entre diferença e igualdade” (CIAMPA, 1990, p.138). Conforme Rocha (2004, p. 67), ela demonstra “orgulho ao pertencimento étnico-racial de seus antepassados”. Ou seja, isto é um desdobramento de sua ascendência, de seus parentes ancestrais. Nos dizeres de Vogel; Mello; Barros (1993, p. 175), “ancestral é quem logra inscrever-se de maneira durável na memória dos vivos. É o morto ilustre recordado pelas gerações em que se desdobra sua descendência. A ancestralidade é uma espécie de eternidade”. Na mesma direção, Merleau-Ponty (1999, p. 557), assinala que “quando evoco um passado distante, eu reabro o tempo”, buscando na memória algo que já se foi, mas que ainda está ali, estabelecendo um elo de ligação

---

<sup>148</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

entre a memória individual e a memória coletiva que advém dos antepassados. Para Halbwachs (1990, p.25), se nossa “impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias”.

Como é possível inferir de sua fala sobre o fato de ter sido indicada para comandar os festejos do seu santo de devoção, Safira acredita que foi escolhida pelo santo que determina quem será a mulher designada para assumir o próximo comando dos festejos. Para Safira foi o santo quem a preparou inicialmente desde pequena quando acompanhava os rituais levada por sua mãe e sua tia. Em sua preparação continuada, o santo a encaminhou para a Universidade, onde faria pesquisas e conheceria mais sobre a história de sua família e dos festejos. Assim como tia Cimar foi a escolhida para suceder a tia Lourdinha quando na época de sua morte, assim também se deu com relação a Safira que estava sempre próxima a tia Cimar nos momentos de seus afazeres religiosos ligados ao santo. Safira a acompanhava em todos os processos e rituais dos festejos. Ela foi designada pela própria tia para sucedê-la.

Ressalte-se que Safira nunca havia imaginado que seria um dia a sucessora de sua tia no comando dos festejos. Jamais imaginou que ela seria a mulher destaque, a organizadora da quinta geração da família. No entanto, assim que tomou fôlego e caiu em si, tomando ciência sobre sua grande responsabilidade, decidiu que mesmo embarçada e confusa inicialmente com a nova situação, levaria sua palavra à frente. Após assumir esse grande compromisso, como é uma mulher decidida, superou todas as dificuldades que têm enfrentado desde que assumiu a organização dos festejos.

As mulheres da comunidade participam da festa para o santo em todas as suas etapas, de formas diferentes. Por meio de doação de lanche para as novenas, doando fogos de artifício, fazendo-se presentes nos dias de realização da retirada do mastro, nas novenas e na procissão do santo. Participar do novenário em honra ao santo requer energia física e espiritual para repetir por cerca de quarenta minutos diferentes orações, cantos e ladainhas. As mulheres da comunidade colaboram também na distribuição do lanche coletivo no dia do encerramento dos festejos. Esse é um esforço hercúleo, já que elas têm que distribuir cerca de quinhentos lanches para os presentes. Elas têm que organizar e coordenar a grande fila que se forma com esses presentes para receber os lanches variados.

As mulheres estão presentes em tudo, em todos os rituais, em todos os momentos dos festejos. Sempre como apoiadoras de Safira, mas também como figuras protagonistas. É notória e massiva a presença feminina nos festejos. Não que os homens não participem ou não estejam presentes. Eles participam, mas sua participação é basicamente para carregar o andor durante a procissão entre outras atividades que necessitam de força física durante os festejos. É muito maior a presença de mulheres da comunidade nos festejos. Isso se deve ao fato de que a mulher está à frente dos festejos personificada na figura de Safira. Pelo fato de uma mulher estar à frente dos festejos, as demais mulheres sentem mais confiança e segurança em participar.

Na comunidade do Barranco, em virtude de sua ancestralidade africana, as mulheres quilombolas se revelam como mulheres fortes, com um protagonismo feminino acentuado. Elas cultuam o santo de sua devoção dominando o espaço religioso e sua vida familiar. Nesse princípio feminino de comando e atuação junto aos demais membros da comunidade quilombola percebe-se uma veia matriarcal, uma estrutura matriarcal que pulsa fortemente no Barranco, revelando que essas mulheres comandam e controlam. A liderança na Quatorze de Janeiro deita seu manto na estrutura do matriarcado. Trata-se de liderança feminina. Ou seja, são as mulheres que detêm o princípio ordenador dentro de sua comunidade.

Para Rosaldo (1979, p. 53), “iniciamos a apreciação dos papéis femininos como protagonistas em vários sistemas sociais”. O princípio feminino presente nessas mulheres dialoga no campo físico, no ato de comandar a organização dos festejos do santo, no ato de aparecerem como figuras centrais em seus núcleos familiares; e, no campo religioso, cujos saberes ancestrais lhes possibilita falar com o santo. É nesse cenário que esse *ethos* se descortina para nós. É essa estrutura organizativa que denominamos de matriarcado neste estudo.

Por ser a representante feminina do Quilombo da Quatorze e por estar à frente dos festejos do santo, em dezembro de 2017, Safira foi convidada pela produção musical do Boi Bumbá Caprichoso para fazer parte da gravação do CD e do DVD do boi para ser lançado em 2018. Eles queriam seis vozes negras de raiz, já que o tema era ancestralidade, para compor um coro. O que a atual produção do Caprichoso não imaginava é que a gênese desse Boi Bumbá vem da Praça Quatorze de Janeiro, com o mestre Raimundo Fonseca, como retratamos anteriormente.

Na Praça Quatorze de Janeiro, ainda no final do século XIX e metade do século XX, havia um Boi Bumbá no bairro com a mesma denominação do hoje touro

negro. Naquela época no bairro, o boi era marrom ou malhado, como alguns preferem salientar. Quem comandava o boi àquela época era Raimundo Fonseca. Os mais antigos da comunidade dão conta que o boi foi vendido para Parintins. Mas, mesmo assim, os moradores do Quilombo do Barranco mantiveram sua paixão pelo Boi Caprichoso ainda que na atualidade o boi esteja em outras terras. As cinco pessoas que Safira convidou para acompanhá-la nessa gravação foram dois irmãos, dois primos e uma mulher antiga da comunidade. São pessoas que conhecem bem a história da família.

No estúdio, as seis vozes quilombolas gravaram seu trecho musical, conversaram e contaram um pouco da história do Boi Caprichoso que nasceu e é oriundo do bairro da Quatorze de Janeiro. Foi inevitável falar de seu boi. O boi de seus ancestrais. No estúdio, foi solicitado que eles repetissem para gravar e aparecer na toada quatro frases que são saudações na umbanda. Todos os membros do grupo quilombola que estava no estúdio foram batizados em terreiros e conhecem bem essa linguagem. Safira percebeu que as frases estavam sendo ensinadas e repetidas de maneira inapropriada pelos produtores.

Então, ela salientou alguns pontos, como destaca a seguir: “eu tive que chamar atenção para a pronúncia e para a entonação corretas de cada saudação para os deuses africanos. Mas, principalmente, lembrar os produtores dizendo que antes de eles fazerem aquela saudação, eles precisariam pedir permissão” (Safira<sup>149</sup> / Entrevista / 2018). E conclui: “não poderia ser feito de qualquer maneira, porque as saudações para os santos devem ser cantadas, são reverenciadas. Nada acontece por acaso. Dentro da umbanda, isso é sagrado” (Safira<sup>150</sup> / Entrevista / 2018). Na mesma direção, outra entrevistada destaca que: “tem que pedir permissão, fazer reverência, não pode falar de qualquer jeito” (Raquel<sup>151</sup> / Entrevista / 2018). Ou seja, tudo deve ser levado muito a sério e sempre com muito respeito. Destaque-se que a comunidade do Quilombo do Barranco de São Benedito recebeu da diretoria do Boi Caprichoso de Parintins uma comenda de reconhecimento por sua contribuição musical no DVD denominado ‘sabedoria popular: uma revolução ancestral’, lançado no ano de 2018.

No mesmo ano, além dessa homenagem, o Quilombo do Barranco de São

---

<sup>149</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

<sup>150</sup> Idem.

<sup>151</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da tarde. A informante vive em união estável, tem 55 anos de idade e possui ensino fundamental completo.

Benedito também recebeu deferência de uma escola de samba do grupo de acesso<sup>152</sup>, da cidade de Manaus: o Grêmio Recreativo Escola de Samba Cidade Alta. O convite partiu da diretoria da escola de samba que dirigiu-se até o bairro onde foram recebidos por Safira, como representante do Quilombo. Ela aceitou prontamente, mesmo em se tratando de uma escola de acesso, pois a escola propôs fazer uma homenagem ao Quilombo do Barranco e contar a sua história. Safira comunicou e conversou com as Crioulas e estendeu o convite aos comunitários, em uma reunião convocada para conversar sobre o chamado da escola de samba. Ela fez o convite pessoalmente a cada membro da comunidade, apresentando o ofício que havia recebido da diretoria da escola de samba.

A diretoria da escola de samba fez o convite a toda a comunidade quilombola. Safira acredita não ser possível recusar ou desprezar um pedido como esse. Trata-se não apenas de uma chamada, mas de um reconhecimento do Quilombo do Barranco. As Crioulas acompanharam também a escolha do samba enredo da escola. Os ensaios começaram no início do mês de janeiro. Safira e as Crioulas participaram de todos os ensaios. Ela e as Crioulas também conseguiram divulgar as fantasias das alas da escola de samba e comercializar as fantasias de duas alas completas para os frequentadores do Pagode do Quilombo. No dia vinte e sete de janeiro de 2017 ocorreu um ensaio show da escola de samba no Pagode do Quilombo. No carnaval de 2018, as Crioulas desfilaram no chão da avenida e os mais antigos seguiram o desfile em um carro alegórico. A escola não sagrou-se campeã, mas a homenagem permanece viva na memória dos comunitários do Quilombo do Barranco.

Na letra do samba que presta homenagem ao Quilombo, a religiosidade é representada por meio da alusão ao santo negro de devoção da comunidade remanescente quilombola que chegou a cidade trazida por vovó Severa. Há uma mescla da baiana que desfila na escola de samba da Quatorze de Janeiro, com as famosas quituteiras do bairro. Nestor Nascimento é lembrado como o pensador representante da comunidade negra. Há uma alusão à vertente trazida do Maranhão para o bairro do bumba meu boi que logo transformou-se em boi bumbá. Um dos símbolos presentes do início ao fim dos festejos de São Benedito, o sino, também recebe seu destaque, para logo ceder lugar ao mastro e aos romeiros na homenagem. Por fim, foi feita a lembrança

---

<sup>152</sup> O grupo de acesso é constituído por várias escolas de samba que desfilam no sambódromo. Nesse grupo, as melhores escolas de samba que se apresentaram e receberam as maiores notas dos jurados sobem, no ano seguinte, para o Grupo Especial.



e a reverência às griôs<sup>153</sup> da comunidade que já partiram. Elas são sempre lembradas nas falas da vizinhança, nas conversas dos comunitários, nas camisas confeccionadas para os festejos do santo.

---

<sup>153</sup> *Griô* é um termo de origem africana, que designa aquela que carrega a história e a memória de seu grupo ou de seu povo. Esse termo é utilizado pelos remanescentes quilombolas do Barranco para se referir às mulheres mais antigas da comunidade.

## 4.2 – Salomé, vida e voz de liderança

De menina brejeira à mulher destaque como referência de liderança feminina na comunidade do Barranco, essa é Salomé<sup>154</sup>. Salomé é a idealizadora e a presidente da Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito. Ela nasceu na Maternidade Balbina Mestrinho, situada na Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, no Amazonas. É literalmente uma filha do bairro. Filha de Maria<sup>155</sup> e João<sup>156</sup>, ambos naturais de Manaus, no Amazonas. Ela vem de um grupo de quatro irmãos, sendo ela a terceira desse grupo constituído por dois irmãos mais velhos e uma irmã mais nova.

O Ensino Fundamental e Médio ela cursou na Escola Estadual Plácido Serrano<sup>157</sup>, na Escola Estadual Primeiro de Maio<sup>158</sup> e na Escola Estadual Farias Britto<sup>159</sup>. Todas localizadas nas proximidades de onde nossa entrevistada reside. Seus irmãos também estudaram nas mesmas escolas. Nunca foram alunos com fracasso escolar. Nenhum filho ficou retido em nenhum ano escolar. Hoje Salomé encontra-se cursando Gestão Pública, numa faculdade particular da cidade. Decidiu cursar o ensino superior

---

<sup>154</sup>, <sup>155</sup> e <sup>156</sup> Todos estes nomes são fictícios.

<sup>157</sup> A Escola Estadual Plácido Serrano é uma instituição da rede pública de ensino, que é mantida pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC). Na data de 13 de maio de 1973, foi inaugurado o prédio do Grupo Escolar Plácido Serrano, situado em outras ruas do bairro da Praça Quatorze. Seu ato de criação deu-se por meio do Decreto Governamental nº. 5.521, de 27 de fevereiro de 1981, quando passou a ser denominada Escola Estadual Plácido Serrano. A escola atende ao Ensino Fundamental I e funciona nos turnos matutino e vespertino. No turno matutino, há seis turmas. No turno vespertino, também há seis turmas. No ano de 2015, a Escola contava com 274 alunos distribuídos nos dois turnos, mas desde 2009, a Escola só trabalha com o Fundamental I. Funciona em um prédio próprio, com dois pavimentos, de dois andares cada um. A Escola conta com água da rede pública, com energia elétrica da rede pública, com rede de esgoto e com coleta de lixo periódica (Acervo da Escola Estadual Plácido Serrano).

<sup>158</sup> A Escola Estadual Primeiro de Maio é uma instituição da rede pública de ensino, que é mantida pela Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino (SEDUC). Essa escola funciona desde 1953, é regularizada por meio do Decreto Governamental nº. 5.521, de 27 de fevereiro de 1981, com efeito retroativo ao início de suas atividades escolares. Está situada na Rua Duque de Caxias, n. 1.856, esquina com a Rua Barcelos, Praça Quatorze, atende ao Ensino Fundamental II e ao Ensino Médio e funciona nos turnos matutino e vespertino. No turno matutino atende ao Ensino Fundamental II. No turno vespertino atende ao Ensino Médio. No ano de 2015, contava com 365 alunos distribuídos nos dois níveis de ensino. Funciona em um prédio próprio, com dois andares. A Escola não conta com água da rede pública, pois tem poço artesiano, conta com energia elétrica da rede pública, conta com rede de esgoto, e conta com coleta de lixo periódica (Acervo da Escola Estadual Primeiro de Maio).

<sup>159</sup> A Escola Estadual Farias Britto é uma instituição da rede pública de ensino, que é mantida pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC). A escola surgiu por meio do ato de criação interventorial nº 2.962, de 17 de janeiro de 1934, em homenagem a Raimundo Farias Britto, com a denominação de Grupo Escolar Farias Britto. Por meio do Decreto de 14 de março de 1975, a escola passou a ser denominada de

depois de perceber a grande importância que uma formação de nível superior teria em sua vida e também para que pudesse contribuir mais com as pessoas de sua comunidade.

Nossa entrevistada teve uma infância singular em seu bairro junto a seus irmãos e primas, envolvidos em brincadeiras realizadas, geralmente, na rua ou nas casas de seus familiares que sempre moraram muito próximos, sempre misturados entre meninas e meninos. Todos brincavam juntos, sem distinção. Contrariamente a esse estado de alegria, Salomé experimentou uma situação adversa em sua infância que ela destaca nos seguintes termos:

Teve uma vez quando eu tinha uns sete ou oito anos, eu me lembro que a tia Lourdinha teve um festejo de São Benedito que ela quebrou o pé. Ela se machucou, quebrou o pé e ficou engessado. Ela teve um acidente doméstico. Naquele ano ela estava com o pé engessado e foi um ano de muita luta, porque a tia Lourdinha sempre fez os festejos sozinha, sem ajuda financeira de ninguém. Ela sempre trabalhou sozinha para montar a festa do santo, com o dinheiro da banca dela. Ela e o meu pai conseguiram terminar a festa do santo daquele ano, depois de muita luta. O meu pai subiu a escada dela, depois de ter derrubado o mastro e a abraçou fortemente. Ela era tia e madrinha dele. Ele gostava muito dela. Todos gostavam. (Entrevista<sup>160</sup>/ 2018).

De acordo com Bachelard (1988, p. 94), “a nossa infância está por ser reimaginada. Ao reimaginá-la, temos a possibilidade de reencontrá-la na própria vida dos nossos devaneios de criança”. Pode-se considerar que esses elementos são “confirmações psicológicas reveladoras da intimidade e da solidez de seus símbolos” (BACHELARD, 1996, p. 50). Fonseca (2014, p. 48), salienta que isso pode acontecer sem jamais esquecer dos “sentimentos ligados à filiação e ao pertencimento familiar”. Nossa informante demonstra uma percepção em que o ser humano “observa os fenômenos que o circundam, concentrando a sua atenção em outra coisa, prescindindo

---

Escola de 1º Grau Farias Britto. Com o Decreto 4.870, de 24 de março de 1980, passou a ser denominada de Escola de 1º e 2º Graus Farias Britto. Mais tarde, passou a ser denominada de Escola Estadual Farias Britto. A escola atende ao Ensino Fundamental II, no turno matutino e ao Ensino Médio, no turno vespertino. Conta com nove turmas, em cada turno de ensino. Conta ainda com 19 dependências, sendo 09 salas de aula. No ano de 2015, em relação ao Ensino Fundamental II, a Escola apresentava um índice de aprovação em torno de 87,73% e um índice de reprovação em torno de 9,33%, revelando entre este total um índice de 2,93% de alunos que deixaram de frequentar a Escola por motivos diversos. No mesmo ano, em relação ao Ensino Médio, apresentava um índice de aprovação em torno de 78,59% e um índice de reprovação em torno de 6,48%, revelando entre este total um índice de 14,93% de alunos que deixaram de frequentar a Escola por motivos diversos (Acervo da Escola Estadual Farias Britto).

<sup>160</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

das outras, e um aspecto prescindindo de outros aspectos” (SELVAGGI, 1988, p. 38).

A tia Lourdinha citada por nossa entrevistada foi uma das organizadoras dos festejos de São Benedito, durante os anos de 1953 a 2003, como vimos ao longo deste estudo, época em que a comunicação entre as pessoas não era tão facilitada quanto nos tempos atuais, em que se tem acesso às plataformas comunicacionais e redes sociais diversas, permitindo uma intensa comunicação e interação entre as pessoas.

Salomé tem quarenta e quatro anos de idade, vive em união estável<sup>161</sup> há vinte anos e tem uma única filha, com dezesseis anos de idade. Ela casou-se com vinte e um anos de idade. Conheceu seu marido quando estava indo para os festejos de Santa Bárbara, no Seringal Mirim. Ele não era frequentador daqueles festejos, apenas passava na frente como caminho para a Escola, quando ele ainda estudava na Escola Estadual Solon de Lucena, onde cursava contabilidade.

O fato de ela estar casada e só engravidar depois de oito anos de matrimônio é um fato marcante e inusitado em seu trajeto de vida, pois não é comum para uma mulher que não faz controle de natalidade, só engravidar depois de oito anos. Quando Salomé já estava em seu período gestacional, ela só constatou tal fato no quinto mês de gestação. Até a confirmação dessa gestação, seus familiares e amigos sensibilizados pelo fato de ela não conseguir engravidar, tentavam resolver essa questão da seguinte maneira: “o pessoal chegava e dizia: pega essa criança para você criar. Eu dizia que só ia criar um filho que tenha saído da minha barriga. Se não sair de mim eu não vou criar ninguém. Eu disse isso inclusive para São Benedito. Foi como um desabafo e uma promessa”. (Salomé<sup>162</sup> / Entrevista / 2018).

---

<sup>161</sup> Na Constituição Federal de 1988 a família era aquela constituída pelo casamento civil. Deste modo, surgiram duas denominações para o termo família: uma legítima, estabelecida com o casamento e, outra, ilegítima, instituída a partir de uma união livre. A família legítima era amparada e protegida legalmente pelo Estado, o que não se dava em relação à família ilegítima. No entanto, com o passar dos anos e o avançar das leis, a tipificação da união estável sofreu alterações consideráveis, tornando-a uma instituição reconhecida como entidade familiar. Conforme o artigo 226 da Constituição Federal, no concernente a união estável, no parágrafo 3º, tem-se que: “é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher, como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”, e no artigo 1723, do novo Código Civil tem-se estabelecido que “é reconhecida como entidade familiar a união estável entre homem e mulher, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento, configurada pela convivência pública, contínua e duradoura estabelecida com o objetivo de constituição de família”. Nesse dispositivo há uma omissão do legislador no concernente à união homoafetiva. No entanto, essa omissão foi minorada pela ADIN nº 4.277 e pela ADPF, de nº 132, pelo STF. Para que seja caracterizada a união estável não é imperativa a coabitação. No entanto, a convivência conjunta é um dos modos de provar o relacionamento. Outrossim, caso não haja a coabitação não restará desqualificada a configuração da união estável.

<sup>162</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

Os sentimentos que envolvem o tornar-se mãe são carregados de muito significado, simbolismo e de muita expectativa social. Para muitas mulheres, a possibilidade de poder gerar um filho em seu ventre tende a fortalecer seus laços psíquicos como sujeito feminino. Essas mulheres percebem essa oportunidade não apenas como um direito da mulher, mas, em alguns casos, como um dever feminino. Para muitas delas, é a confirmação do ser mulher gerando um novo indivíduo. É no momento de conceber no seu ventre para contribuir com a perpetuação da espécie humana e dos genes de sua família que nota-se que essa atitude alcança “grandes contingentes de mulheres” (SAFFIOTI, 1987, p. 62). Ou seja, essas mulheres sentem-se realizadas com a satisfação pessoal de cumprir o desejo materno.

A possibilidade de poder gerar uma nova vida acaba por confirmar uma nova condição social, psíquica e relacional da mulher fazendo com que ela se perceba mais ativa em sociedade, revelando que ela não está desvencilhada dos ideais de um “mundo da partilha e da entrega (amor)” (MURARO, 1993, p. 47). O período gestacional configura-se numa etapa de real constituição da maternidade, cujo ápice é o nascimento de um bebê. É o fato de saber que uma nova vida saiu de suas entranhas, como salientado reiteradamente por Salomé.

A fala dessa entrevistada se direciona para “um ponto de interseção entre a [...] sociedade e a [...] fé” (CERTEAU, 1982, p. 152). A sociedade que postula uma nova possibilidade de Salomé vir a ser mãe num arranjo social, dando-lhe uma criança de outro ventre e, Salomé pleiteando essa condição feminina junto ao santo. Por ter vivenciado essa situação por vários anos sem êxito, ela acreditava estar diante de um abismo imaginário. Para Bachelard (1994, p. 06), “algumas vezes, do fundo do abismo sobe uma bolha singular”. Ou seja, é no refúgio da espera de um porvir que muitas bolhas vão surgindo.

Se para alguns moradores da comunidade a adoção de um filho poderia resolver o problema de Salomé, demonstrando com essa atitude “laços de comunhão ou de comunidade” (BASTIDE, 1971, p. 414), para ela soava como uma possível afronta. Isso devido ao fato de ela ser uma mulher e, como “mulher sempre quis seduzir” (DEL PRIORE, 2011, p. 21), com o intuito de poder gerar um filho. Mesmo indo contra todas as expectativas, nossa entrevistada esperava poder gestar uma vida: fosse naturalmente, fosse por intermédio do santo utilizando-se de seu sincretismo religioso. Acerca do sincretismo religioso presente na vida dos comunitários do Quilombo do Barranco, Salomé revela o seguinte:

Eu sou devota de São Benedito. Somos devotos de São Benedito, tanto que toda casa tem uma imagem do santo. Toda casa na comunidade. Nós temos a crença de ter ele em casa, porque como ele era cozinheiro, os mais velhos contam que quem tem a imagem de São Benedito na sua casa, nunca falta a comida, nunca falta a fartura, porque ele era cozinheiro. Ele cozinhava. Então, ele é um símbolo de fartura nas casas (Entrevista<sup>163</sup>/2018).

Em quase todas as casas da comunidade do Barranco há uma imagem do Santo sinalizando para a crença da presença do alimento sobre a mesa daquele que o venera. São crenças e modos de agir de comunitários que “tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo” (MUNANGA, 1999, p. 14). Trata-se de uma identidade negra que vem sendo construída há mais de um século na Praça Quatorze de Janeiro, “marcando a presença do negro brasileiro” (NASCIMENTO, 1982, p. 14). Uma presença que conta com vinte e cinco famílias no bairro que compactuam da mesma prática e crença no santo que faz parte dos “diferentes valores culturais trazidos pelos povos africanos que para cá vieram” (GONZALEZ, 1982, p. 18). Para Ribeiro (1995, p. 446), “as mulheres negras participantes desses” costumes fazem com que essas crenças sejam transmitidas. Conforme Assis (2008, p. 99), “transmitidas de geração a geração em uma rede informal favorecida pela afetividade”.

Para Pollak (1989, p. 08), essas crenças são “zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais”. As mulheres se empenham para que tal prática permaneça em plena atividade em suas casas e na comunidade. Essa prática religiosa desvela o “papel multidimensional das mulheres negras dentro da família e dentro da comunidade” (DAVIS, 2013, p. 10). As mulheres dessa comunidade estão sempre no comando de suas famílias em várias dimensões, seja no âmbito religioso, seja no âmbito da gastronomia, seja no âmbito das relações sociais ou da organização e manutenção da própria comunidade. A figura 46 revela a crença de Salomé no poder do santo propagado pelos membros mais velhos da comunidade, dando destaque a ele em seu santuário constituído também por outras imagens religiosas.

Veja que, apesar de São Benedito não ser considerado um santo casamenteiro pela igreja católica, para os membros da comunidade do Quilombo do Barranco ele também serve a esse propósito com maestria, como revela nossa entrevistada ao relatar uma das graças alcançadas e encomendadas ao santo negro. Vejamos: “muitas pessoas pedem graça, como saúde, pelos filhos e também pela graça

---

<sup>163</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

de não faltar alimento. Mas têm muitas mulheres que conseguiram casamento fazendo pedido para São Benedito. Só que as meninas que conseguiram, contam que ele só deu negão” (Entrevista<sup>164</sup> / 2018). E, conclui dizendo que: “Só veio negão. Foi Benedito que

FIGURA 46 – Santuário na casa de Salomé



FONTE: Pesquisa de campo / 2017

mandou. Então, só veio negão” (Entrevista<sup>165</sup> / 2018). Salomé faz uma alusão à raça do santo comparando-a com a cor escura da pele dos homens enviados para casar com suas devotas.

Para além desse fato singular, Salomé aponta para outra direção ao revelar os primórdios de sua vida laboral. O trabalho para a nossa entrevistada começou muito cedo, aos quinze anos, quando ela passou a trabalhar fora de casa, numa loja de Auto Peças, como auxiliar de escritório. Lá ela fazia serviços bancários, ajudava na limpeza do escritório e recebia títulos de alguns fornecedores, em período integral. Depois desse emprego, ela trabalhou num Centro Ortopédico como recepcionista, lá permanecendo por cinco anos. Depois de lá, ela se empregou no comércio de Manaus. Trabalhou em algumas lojas de departamento, trabalhou em loja de conveniência e, também, trabalhou no Distrito Industrial, onde permaneceu por cinco anos.

<sup>164</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

<sup>165</sup> Idem.

Para Rocha (2000, p. 17), “após os anos 70 decorreu uma mudança no perfil da População Economicamente Ativa (PEA) feminina [...]. O fato sugere que as responsabilidades familiares já não estariam mais sendo um fator impeditivo ao trabalho feminino no mercado”. Note-se as mulheres já inseridas no mercado de trabalho. Observe-se que essa nova forma de ser do trabalho agrega tanto o “núcleo central do proletariado industrial, os trabalhadores produtivos que participam diretamente do processo de criação de mais-valia [...] e abrange também os trabalhadores improdutivos [...], uma vez que são utilizados como serviço” (ANTUNES e ALVES, 2004, p. 07).

As mulheres negras sempre trabalharam fora de casa. Não foi só a necessidade de complementação de renda familiar, mas foi também o fato de a mulher querer ter o seu espaço no mercado de trabalho, ganhar o seu próprio dinheiro e se emancipar<sup>166</sup> como pessoa em vários aspectos. Impressionante perceber que “o enorme espaço que o trabalho ocupou na vida das mulheres negras, segue hoje um modelo estabelecido desde o início da escravatura” (DAVIS, 2016, p. 10).

Em relação ao trabalho que exerce na atualidade, nossa entrevistada revela que “já estou há seis anos no comércio de Manaus, em uma oficina, na qual eu faço serviço de uma determinada marca. Eu sou responsável pelas máquinas dessa marca, de garantia e pronta entrega. Em relação aos meus empregos, eu sempre tive Carteira assinada” (Salomé<sup>167</sup>/ Entrevista / 2017). E, complementa: “eu trabalho numa loja onde eu sou a única negra. Eu faço a parte organizacional de seis homens, sou a única mulher e sou negra. Isso para mim é orgulho. É bater no peito e falar assim: a neguinha aqui está podendo” (Salomé<sup>168</sup> / Entrevista / 2017).

Deve-se perceber que “raça é, na realidade um misto de construções sociais, políticas e culturais nas relações sociais e de poder ao longo do processo histórico. Não significa, de forma alguma, um dado da natureza” (GOMES, 2005, p. 49). Ser mulher e ser negra não é uma realidade nada fácil no Brasil. Para Scott (1991, p. 02), “estes dois termos sugerem uma paridade que na realidade não existe, de certa forma se encontram, no contexto do discurso político sobre igualdade, desigualdade e diferenças” (Scott, 1991, p. 02). Nessas condições, trabalhar dentro da formalidade torna-se mais complica-

---

<sup>166</sup> Para o Código Civil Brasileiro / 2002 a emancipação pode se dar de três formas: com a emancipação voluntária; com a emancipação legal ou com a emancipação judicial.

<sup>167</sup> Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017, no período da tarde.

<sup>168</sup> Idem.



do.

Embora o trabalho seja um fator de grande importância e necessidade para as famílias, especialmente para Salomé, a representação trazida por ela em sua fala remonta ao fato de que “na segunda metade do século XX, [...], a mulher negra continuava vivendo uma situação marcada pela dupla discriminação: ser mulher em uma sociedade machista, e ser negra numa sociedade racista” (MUNANGA, 2005, p. 133). Essa situação perdura na atualidade o que nos faz perceber que a identidade “constitui-se num processo histórico-cultural que resulta do esforço do ser social em formar a sua autoimagem numa relação entre o eu e o mundo, isto é, busca formar percepções sobre quem ele é, em relação a si mesmo, aos outros e à sociedade” (TORRES, 2005, p. 101).

Lançando um olhar mais profundo para o tempo em que começou a trabalhar fora de casa, percebe-se que Salomé teve apenas dois períodos de pausa entre um emprego e outro: um na época em que o seu pai foi a óbito e, outro, dois anos após dar à luz a sua filha. Com isso, ela teve um intervalo de, mais ou menos, dois anos sem trabalhar. Foi na época em que a sua filha estava muito pequena, quando não dava para conciliar trabalho com a amamentação. Ela parou de trabalhar, provisoriamente, em razão da morte do pai e de sua única gravidez.

Atualmente, Salomé encontra-se à frente da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito como presidente da associação, criada em 27 de setembro de 2014, cujo nome foi escolhido em homenagem ao santo negro. A associação foi pensada por Salomé em conversa com sua prima Safira, que logo após a certificação pela Fundação Palmares, pensaram em criar algo que pudesse contribuir com a comunidade de alguma forma, mas principalmente, gerar renda. De início, com a colaboração de outra prima, pensaram em confeccionar e comercializar o artesanato das bonecas *Abayomis*. No entanto, essa ideia logo se alastrou e gerou outras, fazendo com que surgissem outros tipos de artesanato, mas todos eles relacionados à cultura negra de origem africana. O projeto inicial intencionava trazer de volta para conhecimento do público externo alguns dos trabalhos artesanais feitos por mulheres negras com ascendência africana.

Para potencializar o projeto inicial, Salomé e suas primas decidiram convidar outras mulheres da comunidade, parentes entre si, que soubessem costurar, bordar, pintar, desenhar, enfim, com diversas habilidades manuais para juntas confeccionar os artesanatos pensados por elas. Começaram juntando suas forças e

conhecimentos em campos variados do artesanato para dar prosseguimento ao projeto. Com isso, foram surgindo as roupas das bonecas, os chaveiros, as bonecas feitas com material reciclável. O material reciclável foi pensado e utilizado não apenas por uma questão de conscientização ambiental dessas mulheres, mas também pelos poucos recursos que possuíam para dar início aos objetos de artesanato.

Desde o seu início, a associação foi pensada e constituída por oito mulheres que compõem a sua diretoria executiva. Todas com algum grau de parentesco entre si e todas integrantes da comunidade. Além dessas mulheres que compõem a diretoria executiva, há outras vinte pessoas chamadas de crioulas associadas em alusão à função que exercem na organização dos festejos de São Benedito. Ressalte-se que entre as crioulas também existem aquelas que são evangélicas, espíritas, candomblecistas e católicas. Não há preconceito ou distinção entre as Crioulas em razão de sua raça, gênero, religião ou crença.

Para além do trabalho com artesanato, pensado inicialmente como única modalidade de trabalho manual, as Crioulas realizam anualmente comemorações em alusão às datas comemorativas celebradas no calendário brasileiro, como Dia das Mães, Dia das Crianças, Dia de Cosme e Damião, Dia da Consciência Negra. Para realizar essas celebrações festivas dentro da comunidade elas contam com um apoio financeiro simbólico e mensal de seus associados, que funciona como uma espécie de fundo de caixa. Pelo fato de os membros da associação não serem vinculados a nenhum partido político, não recebem apoio financeiro de nenhum partido. A decisão de ser apartidárias partiu delas mesmas para não ficarem vinculadas a nenhum partido político específico, sem poder ouvir ou ter apoio de membros de outros partidos. Como um ato de cidadania, o voto eleitoral de cada uma das crioulas não está vinculado a nenhum apoio político.

A cidadania é um exercício que requer a efetividade de vários direitos e deveres assegurados em lei ao cidadão, não sendo esse um conceito estático já que é ressignificado conforme a realidade histórica. Conforme os processos históricos, novos valores vão sendo incorporados a ele. Para Torres (2007, p. 161), “a questão da cidadania constitui-se no horizonte basilar de emancipação do ser social, é o *status* de respeito e de reconhecimento do ser humano enquanto sujeito de direitos e deveres”.

A vida em sociedade requer um solo fértil pautado em relações humanas, sociais, morais e jurídicas bem calcados em valores robustos. Em sua gênese, o significado clássico do termo cidadania estava ancorado a uma participação política,

cujo adjetivo faz alusão ao termo *polis*. Para Chauí (1997), “*polis* é a cidade, entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos (no grego *politikos*), isto é, pelos homens nascidos no solo da cidade, livres e iguais”.

Como cidadãs livres, as Crioulas do Barranco, escolheram voluntariamente não apoiar nenhum partido político em específico para não perderem o apoio de outros possíveis partidos interessados. Nota-se nesse cenário feminino uma iniciativa eivada de um pensamento visionário e prática política reveladora de suas matrizes ancestrais de ousadia, coragem e destemor em sua comunidade politicamente organizada, revelando um poder “fundado em relações pessoais” (BOBBIO, 2004, p. 63). Um poder feminino que desvela o protagonismo das Crioulas do Quilombo, pautado em sua organização política. De acordo com Gohn (2005, p. 17), essa organização social e política das mulheres na Quatorze de Janeiro “trata-se de uma cultura política gerada por processos onde os diferentes interesses são reconhecidos, representados e negociados, via mediações sociopolíticas e culturais”. O que ancora esse protagonismo feminino é a liderança e a cidadania que elas exercem junto à comunidade.

Sobre a ocorrência das reuniões da Associação, uma entrevistada revela o que segue: “as reuniões da Associação acontecem mensalmente e contam sempre com a participação das Crioulas que fazem parte da diretoria executiva, os demais membros associados não têm a obrigação de se fazer presentes nas reuniões” (Rebeca<sup>169</sup>/ Entrevista / 2018). Caso queiram participar, sempre são bem recebidos pelas Crioulas. Elas realizam um encontro mensal. A respeito das pautas presentes nas reuniões outra entrevistada delinea o seguinte quadro: “nesses encontros são discutidos temas como o preconceito, a discriminação, a religiosidade, o genocídio, o assédio sexual, os conflitos em família, a questão do abandono do idoso, a criança de rua, problemas sociais que afetam a comunidade” (Salomé<sup>170</sup> / Entrevista / 2018). Isto, no entanto, sem descuidar do foco maior que é a cultura negra de seus ancestrais preservando a história e fazendo acontecer os festejos de São Benedito. De acordo com Bobbio (2004, p. 61), “a resistência culmina essencialmente num ato prático, numa ação ainda que apenas demonstrativa”. É resistindo que a comunidade quilombola “se conserva graças ao consenso de todos seus membros em determinados valores comuns” (BOBBIO;

---

<sup>169</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da tarde. A informante é natural de Manaus, no Amazonas.

<sup>170</sup> Entrevista concedida em 14 de janeiro de 2018, no período da manhã.

MATTEUCCI e PASQUINO, 1998, p. 227). Valores esses voltados para a manutenção da tradição religiosa secular, num ato consciente de resistência. Destaque-se que de acordo com Bobbio; Matteucci e Pasquino (1998, p. 1115), a “resistência nasce [...] como um fenômeno espontâneo, de um ato voluntário ou da conscientização de indivíduos e pequenos grupos”. É assim que as Crioulas procuram manter viva para a comunidade e para a sociedade amazonense a festa do santo negro.

De modo geral, além dos temas destacados para discussão e debate, outros assuntos que estão presentes nas pautas das reuniões voltam-se para a melhoria das condições de vida e de trabalho dos moradores da comunidade. Nesse quesito, Salomé, a presidente das Crioulas, sempre se empenha em buscar parcerias voluntárias e não governamentais para contribuir com o processo socioeducativo dos membros de sua comunidade. Essas parcerias são estabelecidas com profissionais liberais ou instituições que se comprometem em prestar algum tipo de serviço isento de taxas ou custos para a comunidade. Um exemplo dessa prestação de serviços gratuita é o caso de Saul<sup>171</sup> que ensina arte, desenho, pintura e teatro para as crianças da comunidade, uma vez por semana. Outros colaboradores fazem doações de livros para as crianças. Com esses livros, Salomé já organizou e promoveu exposições no *stand* das Crioulas, com grupos de leitura e de empréstimo de livros para as crianças da comunidade.

Em setembro de 2017 ocorreu uma parceria firmada entre Salomé, que representa as Crioulas e um departamento de odontologia de uma instituição particular de ensino superior que conseguiu um veículo grande de transporte particular para conduzir crianças, jovens e adultos da comunidade a serem atendidos pelos dentistas daquele departamento da instituição. Além dessas parcerias, também são realizadas dentro da comunidade oficinas mensais para saber sobre as necessidades mais prementes da comunidade. Também são realizadas oficinas de *Abayomis*<sup>172</sup>, que faz parte da cultura tradicional da África, oficina de panos, entre outras.

Em datas comemorativas, aquela pessoa que não puder contribuir com algum valor monetário, contribui com o que tiver e o que puder, como por exemplo, com a doação de um bolo, de um refrigerante, de algo para complementar a mesa que será servida para os presentes nessas comemorações. Para Souza (1996, p. 81), “a participação é linguagem comum nas diversas camadas da população”. A participação é

---

<sup>171</sup> O nome desta pessoa é fictício em respeito ao anonimato.

<sup>172</sup> Bonecas de orixás africanos.

um modo de cooperação comunitária.

A cooperação comunitária para o desenvolvimento de atividade comunitária num grupo social pode ser caracterizada por diversos modelos de ação e de gestão, objetivando a busca pela eficiência em resultados que alcancem parcial ou totalmente os interesses da comunidade. Góis (2005, p. 89), considera que a atividade comunitária é a “atividade prática e coletiva realizada por meio da cooperação e do diálogo em uma comunidade, sendo orientada por ela mesma e pelo significado [...] e sentido [...] que a própria atividade e a vida comunitária têm para os moradores da comunidade”.

Mesmo sem ter ainda uma formação acadêmica<sup>173</sup> que a habilite e a respalde a planejar, gerir e organizar essas ações comunitárias, Salomé demonstra sua veia de liderança e de mulher forte, revelando sua força de comando por meio das muitas buscas de parcerias sociais que possam atender minimamente as necessidades da comunidade. Mesmo ela desconhecendo técnicas gerenciais, seu modelo de gestão tem apresentado uma boa efetividade, mediante os resultados alcançados, demonstrando mais uma vez sua força e maestria feminina, contrariando o modelo da “mulher ideal [...] dócil e frágil” (ROCHA, 2009, p. 17). Modelo idealizado pelo sistema patriarcal.

Ela não permite que atores contestadores dentro da comunidade atrasem ou impossibilitem que as ações sociais aconteçam. Muitas das vezes esses agentes opositores funcionam como uma mola propulsora para que ela acelere a concretização das ações. Salomé tem um olhar mais crítico sobre a realidade que a cerca fazendo-a tomar posse dessa realidade de modo a desvelar suas mazelas sociais buscando saná-las por meio de uma rede de interações apontada para a autonomia da comunidade.

Quando as Crioulas, na pessoa de sua presidente, promovem algum curso dentro da comunidade, este acontece com a participação e a colaboração de apoiadores, que doam o material a ser utilizado no curso. As Crioulas entram nesse cenário ensinando o que sabem fazer com maestria, como artesanato e culinária. Elas ensinam o que aprendem para que esse conhecimento se propague entre os membros da comunidade. A cada dois meses é realizado um curso dentro da comunidade com o intuito maior de gerar renda para os comunitários que o desenvolverem. Com toda a sua ação e atuação junto aos membros de sua comunidade, o comportamento de Salomé frente aos seus pares, nos faz lembrar da mulher escravizada que “mesmo que ela sofresse debaixo da opressão única como mulher, ela impulsionava o centro da comuni-

---

<sup>173</sup> Informação atualizada junto a essa informante até o ano de 2017.

dade escrava. Ela era, por isso, essencial à sobrevivência da comunidade” (DAVIS, 2016, p. 20).

Se de início, o foco principal da Associação das Crioulas era produzir artesanatos que pudessem gerar alguma renda para as mulheres e suas famílias da comunidade, preservando assim alguns aspectos da cultura negra, com o passar do tempo essa ideia foi se aprimorando e ampliando em demasia. Salomé e as demais Crioulas sabem que o foco maior é manter em evidência a cultura negra e proporcionar, de alguma forma, uma melhor qualidade de vida, possibilitando novas oportunidades e novas formas de geração de renda que não venha apenas da culinária, um dos pontos de destaque nessa comunidade.

### 4.3 – Judith, vida e culinária

Das brincadeiras com panelinhas na infância à mulher quituteira na fase adulta, daquelas com grandes habilidades culinárias, essa é Judith<sup>174</sup>, que nasceu em Manaus, no Amazonas. Ela nasceu e foi criada no bairro da Praça Quatorze de Janeiro. Filha de Ester<sup>175</sup> e Simão<sup>176</sup>, ambos naturais da cidade do Maranhão, de onde vieram (não ainda como casal) no final do século XIX para se estabelecer na cidade de Manaus, no Amazonas. Ela vem de um grupo de três irmãos, sendo ela a segunda desse grupo constituído por um irmão mais velho e uma irmã mais nova, além de uma meia irmã. Os pais e os irmãos já estão mortos.

Começou a estudar aos sete anos de idade, no antigo Grupo Escolar São Luís de Gonzaga<sup>177</sup>, no período da manhã e da tarde. Seus sapatos e a maleta que levava para ir para a Escola eram confeccionados pelo próprio pai. Ele tirava as medidas e os confeccionava, já que àquela época as pessoas socialmente empobrecidas não tinham condições financeiras para comprar esse tipo de material que eram peças de custo elevado e a vida em sociedade não era tão desenvolvida como se verifica na atualidade.

De lá, passou a estudar na Escola Santa Terezinha<sup>178</sup>, no turno noturno para poder ter tempo para trabalhar durante o dia. Certa noite, Judith resolveu não assistir aula, embora tivesse saído de casa com esse intuito. No meio do caminho foi descoberta por seu pai que ameaçou dar-lhe uma surra pelo mal feito. Foi salva da surra pela intercessão de sua mãe que convenceu o marido a não espancar a filha. Em virtude desse episódio, a mãe de Judith decidiu tirá-la da escola acreditando que lá ela não queria mais ficar. Ela parou de estudar e passou a trabalhar em casa de família como doméstica. Em sua casa moravam cinco pessoas: o pai, a mãe, ela e dois irmãos.

O pai era um homem calmo e calado, não gostava de falar muito. Era, na verdade, muito calado. Um homem rígido, mas nunca espancou seus filhos. A mãe era calma e caseira, gostava de falar em aconselhamento com seus filhos, especialmente com as filhas mulheres como revela essa informante: “a minha mãe dava muitos conselhos. Ela tinha medo que eu perdesse a minha honra e ficasse batendo cabeça por

---

<sup>174, 175 e 176</sup> Esses nomes são todos fictícios em respeito ao anonimato de suas identidades.

<sup>177</sup> De acordo com essa informante, esse grupo escolar ficava localizado naquela que hoje é denominada de Avenida Joaquim Nabuco, no Centro da cidade.

<sup>178</sup> Escola Estadual localizada em zona urbana.

aí. Todo dia ela falava para mim: minha filha, tenha cuidado com a tua honra. Se tu perderes essa tua honra<sup>179</sup>, tu vais trabalhar para criar o teu filho”. E, conclui: “mas, eu me casei na Igreja Católica e depois me casei no civil” (Judith<sup>180</sup> / Entrevista / 2016).

Para Soihet (1989, p. 303), “a honra da mulher está vinculada à defesa da virgindade”. Conforme Caulfield (2000, p. 26), no passado, essa “honra sexual era a base da família, e esta, a base da nação. Sem a força moralizadora da honestidade sexual das mulheres, a modernização [...] causaria a dissolução da família, um aumento brutal da criminalidade e o caos social”. De acordo com Soihet (1997, p. 362), sobre as mulheres “recaía uma forte carga de pressões acerca do comportamento pessoal e familiar desejado”. Soihet (1997, p. 381), elucida também que o “homem [...] tinha plena liberdade de exercer sua sexualidade”. Para Nader (2008, p. 125), “as normas sociais e naturais dos sexos revelavam valores morais que deviam refletir-se no comportamento feminino de forma a garantir sua honra e sua imagem de moça de família”. De acordo com Nader (2001, p. 75), a “honra feminina era muito importante e dependia das impressões que a mulher causava aos outros”. A garantia da formação familiar era uma preocupação constante para as famílias brasileiras, fato esse que decorria de um ideal republicano propagado pelo país, que estava pautado na boa conduta e reputação da mulher se mantendo virgem, não sendo deflorada<sup>181</sup>, para que alcançasse o matrimônio.

Apesar de a mãe de Judith ter sido uma mulher calma, a entrevistada revela que já levou uma surra de sua mãe devido a um namorado do passado. Certa vez, num momento em que ela estava conversando com um rapaz na frente do portão de sua casa, uma música alardeava em volume alto pela vizinhança. Naquele instante, num ímpeto juvenil, os dois começaram a dançar. As pessoas que estavam próximas e presenciaram a cena contaram para a mãe dela tal demonstração de ousadia<sup>182</sup> para com os costumes locais da época. A mãe de Judith ao tomar ciência do fato narrado por moradores adjacentes pôs um chinelo na mão. No momento em que Judith adentrou sua residência,

---

<sup>179</sup> Perder a honra era uma expressão popular antiga utilizada para indicar a perda da virgindade por parte da moça ou da menina.

<sup>180</sup> Entrevista concedida em 23 de janeiro de 2016, no período da tarde.

<sup>181</sup> O termo defloramento era um termo presente no Código Civil /16 e significava início da vida sexual, penetração vaginal e perda do hímen.

<sup>182</sup> Ousadia no sentido de que àquela época não era costumeiro, tampouco conveniente, à uma moça solteira, dançar colada a um rapaz.



foi recepcionada por sua mãe com várias chineladas pelo corpo, tudo isso por ter dançado com um jovem conhecido na frente de sua residência, já que tal atitude para a mãe dela representava uma grande falta de respeito para uma mulher, especialmente, uma mulher solteira.

Na formação da identidade feminina, as moças aprendem desde cedo o modo como devem se comportar no espaço público e no privado, de modo a escolher como devem brincar, como devem falar, como se vestir, como interagir. É, pois, na construção social do sujeito que se moldam os diferentes comportamentos e modos de agir em sociedade. Às moças é ensinado que devem ser dóceis, gentis, frágeis, devem exprimir emoções, sentimentos, crenças e valores próprios ao seu gênero. Aos rapazes de modo contrário espera-se que demonstrem virilidade, coragem, ousadia e força, que sejam impetuosos e que não demonstrem fragilidade. Para Perrot (2008, p. 19), trata-se de uma “dimensão sexuada dos comportamentos” dos sujeitos. São construções sociais e noções ambivalentes em relação à formação de meninas e meninos, em que a menina deve agir de forma moderada e o menino pode agir do modo como quiser.

Para Chodorow (1979, p. 66), “a educação da criança, reforçada pelo treino do papel feminino e masculino, produz essas diferenças que são repetidas e reproduzidas na sociedade”. A autora deixa claro que é por meio do comportamento adquirido e reproduzido ao longo da vida que um sujeito vai construindo sua identidade social, no feminino ou no masculino. Telles (2002, p. 402), considera que “ao descreverem modos de socialização, papéis sociais e até mesmo sentimentos esperados em determinadas situações”, a instituição familiar impôs aos gêneros trajetórias distintas, desiguais e dolorosas.

Na década de 1940, época da mocidade de Judith, a sociedade não aceitava comportamentos destoantes daqueles moralmente postos. À moça solteira de boa fama<sup>183</sup> não era permitido socialmente conversar ou dançar publicamente com um rapaz, especialmente se estivessem sozinhos. Os casais de namorados e noivos deveriam se encontrar sempre na residência e na presença dos pais da moça. O comportamento feminino era regulado inclusive pelo Código Civil Brasileiro vigente àquela época, o qual preconizava que na família, a mulher deveria seguir as normas morais. A família era sempre identificada pelo nome social do varão. A mulher era um ser invisibilizado

---

<sup>183</sup> Esse termo ‘boa fama’ era direcionado especificamente ao comportamento moral da mulher. Tal termo estava previsto no art. 219, I, do Código Civil Brasileiro / 16.

que deveria estar subordinado ao homem.

Na casa de seus pais, logo pela manhã, Judith era sempre acordada por sua mãe para levantar, se arrumar e sair para comprar leite na vizinhança. Ela sempre chegava para comprar leite no momento em que o casal que o vendia ainda estava ordenhando a vaca. Lá mesmo ela consumia um pouco do leite tirado na hora e levava o restante para casa. Sua mãe fervia o leite, cortava o pão e dava para Judith e seus irmãos comerem como café da manhã. Pelo fato de seus pais criarem animais como galinha<sup>184</sup>, peru e picote<sup>185</sup>, sempre tinham ovos frescos para comer no café da manhã e para levar para o lanche da escola: um ovo dentro de um pão.

Sobre o modo como foi criada por seus pais, a informante revela que “eu nasci num tempo em que os filhos não perguntavam nada nem para a mãe e nem para o pai. A mamãe não gostava que ninguém ficasse por perto quando ela conversava com as colegas” (Judith<sup>186</sup> / Entrevista / 2016). E, conclui: “ela me olhava daquele jeito que me dava medo, me dando ordem em silêncio (com o olhar) e eu já me recolhia, saía de perto. Durante a vida da minha mãe, que eu me lembre, eu nunca respondi para a minha mãe”. (Judith<sup>187</sup> / Entrevista / 2016). Para Teixeira (2009, p. 28), “muitos fenômenos contribuíram para uma nova arquitetura familiar no final do século XX, tais como a quebra da ideologia patriarcal”. Conforme Nascimento (1997, p. 83), com essa nova arquitetura familiar surgiu uma “redefinição do papel da mulher” na família. De acordo com Duveen (2003, p. 266), pode-se dizer que, “representações de gênero fornecem uma referência importante através da qual a criança adquire uma identidade que lhe permite situar-se no mundo social”.

Nossa entrevistada teve uma infância feliz em seu bairro. Em sua época de meninice, no bairro não havia água encanada e nem luz elétrica. As mulheres lavavam as roupas em um igarapé que cortava o bairro e engomavam as roupas com o ferro de passar, literalmente feito de ferro, material perigoso e pesado que era aquecido com carvão em brasa. As ruas não eram asfaltadas e havia muito matagal por todos os lados e lá as casas eram construídas em morro, em barrancos<sup>188</sup>, no caminho que as pessoas iam abrindo com enxadas e terçados. Ela costumava brincar com bonecas feitas de pano

---

<sup>184</sup> Essa prática de criar animais é trazida do campo para a cidade.

<sup>185</sup> Também conhecido como galinha da Angola.

<sup>186</sup> Entrevista concedida em 23 de janeiro de 2016, no período da tarde.

<sup>187</sup> Idem.

<sup>188</sup> Aglomerado alto de terra, terreno íngreme, que acabou dando nome a essa comunidade quilombola na Praça Quatorze de Janeiro.

e com panelinhas feitas de pequenas latas reutilizadas para este fim. Também gostava muito de brincar de pastora, porque nessa brincadeira se dança e se canta muito, atitudes que Judith ainda procura resguardar em sua vivência até os dias atuais. Ela sempre foi animada e sempre gostou de festas e de dançar.

Judith completará noventa anos de idade em outubro do ano de 2018. Está numa idade de colheita e satisfação pelo que já vivenciou e alcançou ao longo de sua vida. Foi casada uma única vez e teve três filhos biológicos, duas mulheres e um homem, mas acabou criando muitos afilhados, pelos quais tem muito amor como a seus filhos biológicos. Ela tem quinze netos e dezoito bisnetos. A vida tem sido um longo caminhar para ela, com alguns percalços, mas todos enfrentados com muita alegria, disposição e entusiasmo pela vida. Seus filhos biológicos têm atualmente sessenta e nove anos a mais velha, sessenta e sete anos<sup>189</sup> a filha intermediária e sessenta e cinco anos teria o mais novo, pois já é morto. Os filhos, entre os biológicos e os de criação, estão residindo com a mãe na mesma vila. Judith mora sozinha numa casa com dois quartos, uma sala de estar, um banheiro e duas cozinhas, uma comum e outra com ares de cozinha industrial, pois há um fogão industrial onde é preparada a comida que será comercializada no Centro da cidade, além de um quarto extra, lugar onde guarda objetos variados. As pessoas encarregadas de fazer a comercialização das guloseimas no Centro da cidade são suas filhas e netas.

A despeito do rigor com o qual criou seus filhos, a entrevistada revela a sua estrutura matriarcal, da seguinte maneira:

Uma filha minha uma vez, lá na cozinha, eu não sei o que eu estava falando que ela se meteu no meio da conversa. Ela estava desfazendo o que eu estava dizendo. Eu disse: filha, tu estás se metendo na minha conversa? Filho meu não se mete em conversa de pai e mãe, porque eu fui criada assim, pois você vai ficar ajoelhada aqui, tá. E ela ajoelhou. E olha que ela está com 60 e poucos anos. Eu disse: fique aí de castigo para você aprender a me respeitar. Depois de um tempo, eu disse: levanta e ela se levantou. E, disse: toma a benção. Ela tomou. A mãe tem que ter autoridade. Filha minha não importa a idade, eu corrijo. Essa já ficou de joelho, naquela idade. A outra já apanhou, mesmo depois dos cinquenta, porque queria responder pra mim. Na época, eu saí correndo atrás dela e dei-lhe umas lambadas. Dei e dou, porque saiu de mim, das minhas entranhas, tem que me respeitar, não importa a idade. (Judith<sup>190</sup> / Entrevista / 2016).

---

<sup>189</sup> No ano de 2018.

<sup>190</sup> Entrevista concedida em 23 de janeiro de 2016, no período da tarde.

As históricas desigualdades de gênero “ignoram [...] a crescente existência de mulheres chefes de família” (TEIXEIRA, 1994, p. 33). Judith é uma dessas muitas mulheres que chefia sua família, tendo se forjado no campo da batalha cotidiana pela sua sobrevivência e de sua família alcançando o seu lugar de destaque. Para Sardenberg (2006, p. 02), “o empoderamento das mulheres implica, [...], na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal”. De acordo com Morgan (1996, p. 217), essa é uma situação em que “o patriarcado opera como um tipo de prisão conceitual, produzindo e reproduzindo estruturas organizacionais em que predominam o sexo e os valores masculinos”. Conforme Machado (2000, p. 03), “a autoridade familiar e doméstica é que funda o patriarcado”. Nota-se no caso em tela que ocorre um patriarcado às avessas, situação em que o comando da comunidade familiar é exercida pela matriarca Judith. Isto é, ela traz consigo uma veia matriarcal latente que demonstra que “a autoridade não é um atributo biológico. É um comportamento aprendido, um privilégio, uma recompensa, uma conquista” (MACEDO e MACEDO, 2004, p. 64).

No terreno onde Judith estabeleceu residência foi construído uma pequena vila com casas geminadas<sup>191</sup>. São casas pequenas, nos moldes de quitinetes<sup>192</sup>, em que Judith reside em uma dessas casas, duas casas revertem-lhe renda com o aluguel e as demais são todas ocupadas por membros da família, entre filhas, netos, bisnetos, entre outros. É uma vila inteira, com um longo e estreito corredor central, sem área de quintal, ocupada por familiares. Essa é uma tradição familiar que remonta à época de seus antepassados que quando chegaram ao bairro no final do século XIX, foram se aglomerando em terrenos onde faziam outras construções, tantas quantas fossem possíveis para abrigar a vinda de mais parentes e amigos da família para se estabelecer na cidade.

Apesar de a entrevistada não dispor de um quintal em sua casa, ainda assim ela mantém a prática de cultivo de algumas plantas específicas em vasos como a cidreira e o hortelã, que utiliza como remédios naturais para a família, prática aprendida com

---

<sup>191</sup> É um modelo de construção civil em que se têm casas simetricamente construídas uma ao lado da outra compartilhando da mesma estrutura, erguidas sobre o mesmo lote.

<sup>192</sup> Esse termo deriva da junção de dois vocábulos em inglês: *kitchen*, que significa cozinha e *dinnete*, que significa uma pequena sala de jantar, originando a palavra em inglês *kitchenette*, que de forma popular no Brasil tornou-se conhecida e utilizada como *kitnet* ou *kitinete*, ambas não muito bem recepcionadas pela ortografia da Língua Portuguesa que faz uso do termo quitinete para designar uma pequena casa ou apartamento, com cômodo único e partilhado por subdivisões.

seus pais. Com a cidreira ela faz chá para acalmar e fazer dormir a pessoa mais agitada. O hortelã é utilizado para fazer remédio natural e caseiro contra a tosse. Ela mistura as folhas dessa planta com mel de abelha e água e faz um lambedor<sup>193</sup>, como ela revela: “eu sempre faço lambedor quando estão com tosse aqui em casa. Eu já ganhei muito dinheiro com lambedor aqui” (Judith<sup>194</sup>/ Entrevista / 2016).

“O uso das plantas medicinais vem desde os primórdios da civilização, abrangendo conhecimentos adquiridos através dos tempos e que foram transmitidos de geração em geração” (SILVA, 2012, p. 1364). Para Peres; Rozemberg; Lucca (2005 p. 1837), tal uso responde “de acordo com suas crenças, experiências, imagens e informações construídas ao longo de sua trajetória de vida”. De acordo com Witkowski (2007, p. 12), extrair “essa biodiversidade de plantas implica (re) conhecer o conhecimento herdado e produzir um renovado conhecimento”. Para Zieger (2004, p. 54), “os saberes populares são parte importante desse processo, e os seus ditos constituem-se em riqueza de verdades”. O uso de plantas medicinais é associado a “uma medicina criada como resposta às necessidades concretas de doenças e sofrimentos” (OLIVEIRA, 1985, p. 59). O saber local sobre o tratamento de diferentes males que perturbam / afetam o ser humano é geralmente evidenciado em conversas com as pessoas mais idosas [...] que carregam consigo essas preciosas informações, recebidas dos ancestrais (GUARIM NETO, 2006, p.72).

Judith foi a pessoa responsável por criar seus filhos quando eles ainda eram pequenos, já que seu marido, no início do casamento, trabalhava fora de casa como pintor, tendo trabalhado no Hospital Beneficente Portuguesa<sup>195</sup>. Ela nunca deixou nenhum filho em casa de parente, nem com a mãe. Quando ela se arrumava para tentar sair para passear para algum lugar ela sempre perguntava para a mãe se ela poderia tomar conta das crianças (dos filhos de Judith) para ela sair. A mãe respondia que não, pois ‘quem pariu Mateus que o embale’<sup>196</sup>. E, não ficava com as crianças de modo algum. Foi assim que ela deixou de sair por algum tempo, pois não tinha com quem deixar seus filhos.

---

<sup>193</sup> Lambedor é um termo popular antigo bastante utilizado por pessoas idosas e muito comum entre as pessoas interioranas.. O termo designa um xarope caseiro.

<sup>194</sup> Entrevista concedida em 23 de janeiro de 2016, no período da tarde.

<sup>195</sup> Hospital localizado no Centro da cidade de Manaus, tendo sido inaugurado em 1893 por Eduardo Gonçalves Ribeiro, governador do Amazonas à época.

<sup>196</sup> Provérbio popular sempre utilizado pela mãe de Judith nessas situações.

Um pouco antes de contrair matrimônio, o marido de Judith construiu uma pequena casa coberta de palha, localizada no mesmo terreno onde moravam seus pais. O marido dela comprava as palhas e quem as preparava era ela. Naquela época tudo no bairro ainda era barranco. Cada um de seus filhos realizava alguma tarefa doméstica. Seus filhos estudaram na Escola Estadual Luizinha Nascimento e na Escola Estadual Primeiro de Maio, ambas localizadas no bairro. Para alimentar a família, Judith e o marido deslocavam-se ao Mercado Municipal Adolpho Lisboa<sup>197</sup> para fazer as compras para a casa. Eles deixaram de frequentar o Mercado Maximino Corrêa, localizado no bairro onde moravam, porque nesse mercado os produtos eram menos variados e de valor menos acessível.

O Mercado Municipal Maximino Corrêa é um mercado tradicional no bairro da Quatorze de Janeiro. Ele está situado na rua Emílio Moreira, s/n. Esse mercado foi construído e inaugurado na data de 26 de novembro de 1966, na administração do prefeito Paulo Pinto Nery<sup>198</sup>. Trata-se de um mercado atacadista para restaurantes e, também, para atender as necessidades dos moradores do bairro com a comercialização de frutas, verduras, carne, peixe, estivas em geral, a parte de bazar e, também, comercializa refeição. No caso, lanche e almoço. Não servem jantar, porque o mercado fecha no horário das quatorze horas.<sup>199</sup>

O mercado é um órgão municipal que funciona todos os dias de domingo a domingo, das sete às quatorze horas. Possui quarenta e dois boxes<sup>200</sup> internos e externos, funcionando com homens e mulheres trabalhando, como proprietários de boxes. Em todo o espaço do mercado há cerca de sessenta trabalhadores. Os boxes que têm mais

---

<sup>197</sup> Popularmente conhecido como Mercado Grande por oferecer maiores opções de produtos e serviços para os seus frequentadores. Esse mercado está localizado no Centro da cidade de Manaus.

<sup>198</sup> Em 1964 elegeu-se vereador em Manaus e, em novembro de 1965, foi nomeado chefe de polícia e prefeito da capital amazonense pelo governador Artur César Ferreira Reis (1964-1967), cargo em que foi mantido pelo governador Danilo Matos Areosa (1967-1971). Em 1974 foi um dos nomes cogitados no interior da Aliança Renovadora Nacional (Arena), partido de sustentação ao regime militar instalado no país em março de 1964, para substituir João Válder de Andrade no governo amazonense. A escolha, no entanto, recaiu sobre Enoc da Silva Reis, eleito depois pela Assembléia Legislativa do estado. Em setembro de 1978 foi eleito pela Assembléia Legislativa do Amazonas vice-governador do estado, na chapa encabeçada por José Lindoso. Com o afastamento deste último para concorrer ao Senado no pleito previsto para novembro de 1982, assumiu o governo em maio desse ano. Em março de 1983 transmitiu o cargo ao governador eleito Gilberto Mestrinho. Posteriormente, assumiu a superintendência do Museu do Homem do Norte, com sede em Manaus, cargo que ocuparia até sua morte. (Ver a esse respeito o sítio <http://www.fgv.br/cpdoc>. Acesso em 15/09/2016).

<sup>199</sup> Informações recebidas no campo de pesquisa.

<sup>200</sup> Espaço destinado para utilização comercial.

peças trabalhando são os de lanches. Nos outros boxes, eles contam com um ou dois trabalhadores, cada um. Os permissionários pagam uma taxa de conservação para a Prefeitura para comercializarem seus produtos. Essa é uma taxa de valor recolhido para manter a conservação com a limpeza e com a vigilância. Com relação à conta de energia elétrica, cada permissionário efetua o pagamento da sua.

Figura 47 – Parte frontal do Mercado



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Figura 48 – Parte interna do Mercado



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Com efeito, para Meirelles (1997, p. 171), a permissão é um ato administrativo “negocial, discricionário e precário, pelo qual o Poder Público faculta ao particular a execução de serviços de interesse coletivo, ou o uso especial de bens públicos, a título gratuito ou remunerado, nas condições estabelecidas pela Administração”. Nesse sentido, a permissão para a execução de um serviço público consubstancia-se em um ato administrativo. [...]. O ato, seja da espécie que for, tem sua configuração ou regime jurídico tracejado pelo Direito Positivo, independentemente de qualquer construção doutrinária ou orientação fundada em outros sistemas normativos ou, ainda, do nome que se lhe atribua (GASPARINI, 2006, p. 404). Insta observar ainda

o preceituado no artigo 175, da Constituição Federal Brasileira/88, que dispõe que “incumbe ao Poder Público, na forma da lei, diretamente ou sob regime de concessão ou permissão, sempre através de licitação, a prestação de serviço público” (PINTO, WINDT & CÉSPEDES, CF/88, 2008, p. 58).

O administrador do mercado, que tem quarenta e sete anos de serviços prestados para a Prefeitura de Manaus, nem sempre atuou no bairro da Praça Quatorze. Ele já trabalhou em vários setores da prefeitura e está há quatro anos na administração do Mercado Maximino Corrêa, embora já tenha ido e vindo quatro vezes na administração dentro do bairro, desde a inauguração do mercado. Além de moradores do bairro, há pessoas de outras localidades e proximidades do bairro que frequentam esse mercado municipal, que apresenta algumas particularidades como referência para a cultura amazonense, que é a sopa e o peixe há longos anos comercializados no mercado. Neste, há opções como a sopa de carne, a sopa de mocotó, a canja de galinha. Isso é uma tradição desse mercado. Também como o mercado abre suas portas muito cedo, por volta de cinco, cinco e meia da manhã, já tem funcionários no mercado com café da manhã pronto para atender a comunidade<sup>201</sup>.

Fato observado nas visitas exploratórias a esse estabelecimento é que a presença predominante é de moradores do bairro. No entanto, encontramos uma moradora do bairro Boulevard Álvaro Maia, bairro vizinho, que frequenta o mercado há alguns anos. Assim como essa moradora de um bairro da vizinhança, há muitos outros que o frequentam por serem pessoas conhecidas de longas datas dos comerciantes que lá trabalham.

Falando em pessoas conhecidas, Judith conheceu seu marido em uma festa que se realizava na rua Marechal Deodoro. Ela sempre ia dançar naquela festa acompanhada de sua irmã e de alguns colegas do bairro. Toda vez que ela aparecia na festa ele a tirava para dançar. Como ele dançava muito bem, Judith aceitava, ainda que de maneira um tanto acanhada. Foi dessa forma que se deu o encontro entre os dois que resultou em namoro e, posteriormente, em casamento. De acordo com ela, ele nunca a maltratou, apesar de ter havido alguma discussão. Com ele, Judith saía muito para

---

<sup>201</sup> Parte dessas informações foram prestadas pelo administrador do mercado à época, no ano de 2016. Outras informações foram observadas nas visitas exploratórias ao campo.



dançar em festas, especialmente nos Gazeteiros <sup>202</sup>. Ela sempre gostou muito de festa. Hoje, Judith é viúva, mas ainda frequenta algumas festas do bairro.

Do tempo de casada, a informante relembra que sua moradia sempre foi muito habitada por parentes e agregados, seus ou de seu marido. Sempre havia um fluxo intenso de pessoas, daí advém o fato de Judith ter criado muitos afilhados, filhos de pessoas conhecidas ou de parentes que não tinham muitas condições financeiras, alojando-os em sua casa confiando a ela as crianças. Certa vez, em razão da morte de um pai de um membro da família no interior da cidade, foram encaminhados para residir na casa de Judith quatro órfãos. Outra vez, em virtude da morte da esposa de outro conhecido em São Paulo de Olivença<sup>203</sup>, foram também encaminhadas mais algumas pessoas para coabitar com Judith. Eram muitas pessoas morando sob o mesmo teto e muitos para partilhar o alimento. Mas eles faziam o que era possível para que todos se alimentassem todos os dias, ainda que fosse partilhado apenas um pedaço de peixe para cada um, já que eram muitas pessoas para consumir e pouco alimento a ser partilhado.

Em razão da grande quantidade de pessoas que levava para morar em sua casa, o marido de Judith construiu uma longa mesa de madeira para pôr em sua cozinha. Fazia questão de realizar todas as refeições do dia junto com os demais presentes. Judith criou muitos afilhados, mais de quinze parentes. Ela e seu marido sempre acreditaram que na família deve haver e prevalecer a harmonia e a ajuda mútua, por isso faziam questão de colocar a mesa e conversar na cozinha. Aquele era um modo de saber o que se passava com todos os moradores da casa e se alguém estava com algum problema para resolver.

Com o passar do tempo e com os filhos mais crescidos, Judith passou a trabalhar fora de casa em fábrica de castanha, lavando e passando roupa, vendendo remédio caseiro, trabalhou como empregada doméstica, trabalhou em restaurante, onde lavava as toalhas das mesas e engomava<sup>204</sup> o paletó do proprietário, comercializava guloseimas em bancas pela cidade. Mas de todos esses ofícios o que ela sempre gostou

---

<sup>202</sup> Gazeteiros era uma festa de carnaval que acontecia na rua Major Gabriel, denominada de a festa dos gazeteiros. Esse termo também era utilizado popularmente para designar as pessoas que gostavam de diversão e, que, para tanto, fugiam de suas obrigações.

<sup>203</sup> Município brasileiro localizado no interior do Amazonas.

<sup>204</sup> O termo engomar designa a atividade de passar a roupa. Esse termo é antigo e era utilizado e praticado pelas mucamas que espalhavam goma na roupa e a esticavam com o ferro de passar para que a roupa ficasse bem apresentável.

e se firmou foi na culinária. Sempre acompanhava o fervilhar do bairro ou da cidade. Onde tinha algum movimento maior de pessoas, lá ia Judith montar sua banca de guloseimas que aprendera a fazer com sua mãe, que a seu tempo, montava banca para também comercializar guloseimas. Já trabalhou muito, mas nunca com carteira assinada. Ficou conhecida em seu bairro por ser uma das mais antigas tacacazeiras da cidade. Para Araújo (2003, p. 392), “um dos tipos populares que enquadra a tipologia alimentar da Amazônia é a mulher do tacacá”.

Ela comercializava suas guloseimas no Arraial da Vila, na Vila Municipal, no Festival Folclórico, no bairro, no Centro da cidade, em pontos diversos, na Igreja do Educandos, onde aparecia oportunidade de auferir algum lucro lá seguia Judith, sempre com a ajuda do marido para montar a banca. Depois de montada a banca, o marido retornava à casa para tomar conta dos filhos, já que Judith estava sempre a trabalhar fora de casa. Foi nessa época que seu marido passou a cuidar da organização e da limpeza da casa, enquanto Judith estava trabalhando fora para ganhar o sustento da extensa família. Depois de certo tempo, ela já seguia sozinha para os seus pontos de venda levando todo o seu material e comidas em sua carroça, que conduzia com maestria. Sim, naquela época, não havia muitos carros pela cidade.

Numa perspectiva sócio-histórica nota-se que o sistema familiar vem passando por transformações com o passar dos anos. Em tempos pretéritos, era incumbido à mulher zelar por sua família, dedicando-se ao lar e aos cuidados com os seus descendentes e marido, deixando o espaço público no esquecimento. Já o homem recebia a incumbência de trabalhar fora para prover o sustento familiar. Era o feminino no espaço privado *versus* o masculino no espaço público, “apesar de ser evidente que em muitos casos a mulher trazia o sustento principal da casa” (FONSECA, 1995, p. 517). Na contemporaneidade é possível perceber que essa instituição tem experimentado uma inversão de seus papéis. Não há mais uma rigidez nos papéis familiares, o que permitiu que muitos desses papéis se invertessem.

Para Almeida (1997, p. 95), “os papéis sexuais são construídos socialmente”. Os papéis femininos e masculinos podem alimentar tipos diferenciados de comportamentos sociais, a depender da época, do lugar, da cultura. Na maioria das sociedades a divisão do trabalho está mais associada a condições culturais do que a condições sexuais. A condição da mulher na sociedade sempre esteve mais atrelada a uma construção social patriarcal, a uma visão distorcida e embaçada sobre o papel

feminino, em que prevalece a esfera produtiva para o masculino e a esfera reprodutiva para o feminino.

Notadamente, no passado de Judith, ela ocupou o espaço tradicionalmente masculino preenchido por seu marido para com o sustento da família, fazendo com que ele passasse a ocupar o espaço feminino no zelo com o lar, com os afazeres domésticos e no cuidado com os filhos. Houve uma inversão familiar dos papéis de gênero, rompendo fronteiras na divisão sexual do trabalho. Com essa assertiva, Judith revelou sua veia matriarcal fazendo irromper um modelo patriarcal às avessas, invertendo os papéis considerados ao masculino e ao feminino.

Atualmente, Judith ainda mantém uma banca de guloseimas na Praça da Matriz<sup>205</sup>, mas quem organiza e está encarregada pela banca é uma de suas filhas, junto com alguns de seus netos. Ela dispõe de um carro que seus colaboradores, como a filha e os netos, utilizam para levar todo o material e comida para a banca de vendas no Centro da cidade. O carro foi adquirido por Judith, mas é de propriedade de sua filha. Ela também auferes certos valores com alugueis. Na vila onde reside, Judith aluga duas quitinetes, de onde vem parte de sua renda. É ela mesma quem administra o dinheiro que arrecada. Sempre que faz aniversário, ela faz questão de comemorar e de preparar uma mesa farta para os convidados com muitas opções para comer e beber. É sempre um deleite.

Esporadicamente, com o auxílio de suas ajudantes, prepara as guloseimas para que a filha e os netos possam comercializar, mas ela não pode mais consumir tudo o que gostaria e que ainda prepara. Por conta da idade, sua comida é especial. Ela não se alimenta mais com comida gordurosa, seu leite é desnatado, só usa azeite de oliva puro em sua alimentação. Reconhece gastar mais do que gostaria com a sua própria alimentação, mas é para ter uma boa saúde e viver um pouco mais. Sempre vai ao médico para verificar se está tudo certo com sua saúde, arcando com as despesas da consulta médica. Faz exercício físico e no ano de 2015, voltou a estudar. Era o que ela chama de estudo das pessoas de mais idade. Na verdade, trata-se de um curso específico para pessoas idosas que não tiveram acesso aos estudos ou que não completaram seus estudos.

Judith identifica o carnaval como uma grande paixão em sua vida, presente desde que era mais jovem até os dias atuais. Ela participava dos desfiles da Escola de

---

<sup>205</sup> Praça pública localizada no Centro da cidade de Manaus, no Amazonas.

Samba Vitória Régia quando a escola desfilava pelo bairro. Tem paixão pelo samba e por sambar. Adora sambar. É o que ela mais gosta do carnaval. A primeira vez que ela desfilou pela Escola do bairro já saiu de destaque, mas também já desfilou na Velha Guarda<sup>206</sup>. No entanto, nunca gostou de desfilar na ala das baianas<sup>207</sup>. Não desfila mais, porque hoje já é cansativo. Para ela, o carnaval é uma brincadeira deixada na Terra com a permissão divina.

Para Da Matta (1986, p. 73), “o carnaval é definido como liberdade e como possibilidade de viver uma ausência fantasiosa e utópica de miséria, trabalho, obrigações, pecados e deveres. Numa palavra, trata-se de um momento onde se pode deixar de viver a vida como fardo e castigo”. Judith ama o carnaval que ela entende como seu momento de alcançar a liberdade plena, mas sem esquecer de seu lado religioso. Ela é muito religiosa, uma católica fervorosa e está sempre com a sua bíblia em mãos. Sempre comenta alguma passagem bíblica. Sempre fala de Deus. Ela se diz uma serva do Senhor<sup>208</sup>.

Na ampla, arejada e muito asseada cozinha de Judith construída especialmente para preparar os quitutes diários que são comercializados no Centro da cidade de Manaus há mais de sessenta anos, os serviços começam muito cedo. Às cinco e meia da manhã a primeira ajudante chega para dar início à organização do local e separação dos itens das comidas. A cozinha já está limpa e higienizada, as panelas e demais utensílios também limpos e cuidadosamente armazenados, em prateleiras utilizadas somente para este fim. No entanto, mesmo apesar de a cozinha já estar higienizada, essa primeira a chegar varre a cozinha e limpa os balcões novamente. Judith gosta de limpeza e não aceita ver nada sujo ou fora do lugar. Costuma dizer que sabe que uma panela está limpa se puder se enxergar no fundo desta. As panelas dispostas pela cozinha são grandes e muito areadas. Há muitas fôrmas de alumínio, travessas de vidro e de plástico, panelas de pressão, frigideiras, liquidificador, moedor de carne e muitos panos de prato.

---

<sup>206</sup> Numa Escola de Samba, a ala da velha guarda é constituída pelos membros mais antigos. Geralmente, esses membros são os sambistas mais idosos da comunidade.

<sup>207</sup> Numa Escola de Samba, a ala das baianas é constituída por senhoras vestidas como baianas em alusão às tias baianas do século XX. Essas mulheres eram também chamadas de tias do samba.

<sup>208</sup> Essa expressão é geralmente utilizada por pessoas muito religiosas.

A primeira ajudante que chega começa a descascar, cortar e cozinhar as primeiras verduras. Ela chega para adiantar o serviço que tem sequência com a chegada das demais ajudantes. Ao todo, são cinco mulheres que trabalham conjuntamente na cozinha: uma filha biológica, uma filha de criação, uma neta e duas colaboradoras de Judith. A última chega às seis horas da manhã. Todas prendem seus cabelos, colocam suas toucas e vestem seus aventais. Uma mulher se encarrega de lavar a louça ao longo da manhã. Toda a louça que vai sendo utilizada no processo de fazimento das diferentes comidas é imediatamente lavada, enxugada e guardada na prateleira. Isso acontece até que a última peça que foi utilizada tenha sido guardada. Três se encarregam de cozinhar e uma de arrumar a comida que sai das panelas e acondicioná-las em travessas de vidro ou de plástico e cobri-las com papel filme.

Há três largos balcões de cerâmica espalhados em lugares estratégicos pela cozinha: um dos balcões é utilizado para colocar os diversos temperos e utensílios utilizados ao longo do preparo das comidas, como sal, cominho, pimenta do reino, azeite de oliva, vinagre, óleo de soja, molho de tomate, leite de côco, azeite de dendê, entre muitos outros, além de muitas colheres, garfos, conchas, escumadeiras, espátulas, suporte de talheres e tábuas. O segundo balcão é o espaço utilizado para cortar e temperar as verduras em um ritmo frenético e incessante. O terceiro balcão é o local onde é colocada toda a comida que está pronta e arrumada em grandes travessas de vidro ou de plástico, em grande quantidade. Percebe-se nessa cozinha um ritmo e uma produção culinária que faz lembrar uma linha de produção de uma fábrica, em que várias pessoas trabalham em um mesmo setor produzindo algo em larga escala.

Todo o processo de fazimento das comidas é regado a muita conversa e risadas. Contam-se segredos também confidenciais ao pé do ouvido entre elas. Judith comanda por voz o tempo de cozimento e de preparo de cada prato, o tempo de cada item na fritura, o tempo certo do alimento na panela de pressão e nas outras panelas, o tempo certo do alimento no forno, sem olhar para o relógio, mas fazendo um cálculo mental que somente quem conhece muito bem todo o processo sabe fazer. Ela observa aquela que está gastando mais material do que deveria, a que não está tão rápida como ela gostaria, a que deixou algum utensílio mal posicionado na prateleira, a que deixou algum utensílio úmido. Caso perceba algo de errado em relação a disposição do material e utensílio, Judith logo chama a atenção para que a falha seja sanada.

Esse longo processo de fazimento da comida do dia dura até às dez e meia da manhã. Do lado de fora da cozinha há outro grande balcão construído para receber

todo o material que será levado para ser comercializado no Centro da cidade. Toda a comida é cuidadosamente arrumada em grandes cestos azuis de plástico<sup>209</sup>, todos hermeticamente embalados. Também são disponibilizados no balcão o material acessório, como copos, pratos, talheres e guardanapos descartáveis, além de utensílios usados para manusear os alimentos no local de destino. Na hora exata chegam dois homens em um carro vermelho encarregados de recolher todo esse material e acondicioná-los no carro para fazer o transporte até o local. Enquanto três mulheres correm para tomar um banho rápido e trocar de roupa para seguir junto com a comida, outras duas permanecem na cozinha que é novamente varrida, passa-se o pano molhado no chão e nos balcões. Elas só se retiram depois de deixar a cozinha impecavelmente limpa. Judith permanece observando toda a limpeza.

FIGURA 49 – Cozinha 1



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

FIGURA 50 – Cozinha 2



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

Lá no local de comercialização das guloseimas há dois homens que chegam previamente contratados para este fim, para montar a banca e arrumar o local para aguardar a chegada da comida. Ao chegar ao local, a comida e todo o material empacotado é distribuído ao longo da mesa. Depois de distribuída toda a comida entre arroz branco, vatapá, farofa, maionese, salgados diversos, tacacá, carne assada, bolos, pudim, entre outras variações, as mulheres e os dois homens que conduziram o material

<sup>209</sup> Esses cestos são utilizados para acondicionar todos os pratos embalados em louças de vidro, cobertas com papel filme para que a comida não se espalhe ou não se contamine.

de carro permanecem comercializando toda a comida até a hora de voltar. Essa hora é estabelecida de acordo com o esvaziar dos pratos que pode durar até o anoitecer. Caso sobre algum prato, o que é raro acontecer, essa comida é consumida pelos próprios vendedores ou gentilmente distribuída para algum faminto das proximidades. No final do longo expediente, os dois homens retornam para desmontar a banca e levá-la de volta. No carro, é acomodado todo o material enviado para auxiliar na venda das guloseimas. Judith não participa mais desse processo de comercialização dos produtos em virtude de sua idade avançada e por não ter mais preparo físico para aguentar tal prática, mas ela permanece acordada aguardando o seu pessoal voltar para saber como foi o longo dia de trabalho. Só sossega quando tem notícia de que tudo transcorreu bem com o seu pessoal e com a comercialização das guloseimas.

FIGURA 51 – Culinária 1



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

FIGURA 52 – Culinária 2



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

Cumpramos aditar a linha tênue que separa a culinária de Judith da gastronomia apresentada em alguns restaurantes. O termo gastronomia vem da Grécia Antiga e foi originalmente criado por Arkhestratus. Esse vocábulo foi cunhado em torno de 350 a. C. De acordo com Tomimatsu (2011, p. 37), a gastronomia “inclui a atividade reflexiva e operacional sobre o ato de comer e beber, a análise de aspectos culturais e históricos, o gerenciamento dos processos de produção, a consideração das questões relacionadas à dieta alimentar e aos aspectos nutricionais e de saúde”. Gastronomia é uma área do conhecimento, é a ciência. Ou seja, é tudo aquilo que está relacionado à utilização dos

alimentos, de acordo com suas origens e propriedades verificados na práxis culinária. Observa-se por meio da práxis culinária que há “vestígios das trocas culturais entre os povos. As cozinhas são produtos de miscigenação cultural” (FRANCO, 2001, p. 249). Como produto dessas trocas culturais verifica-se um prato típico: arroz (como herança dos brancos), feijão (como herança dos negros) e farinha de mandioca (como herança ameríndia). Na culinária demonstra-se a forma, a arte da práxis artística de como se prepara o alimento.

A culinária sempre esteve fortemente marcada e presente na vida das mulheres negras desde o período da escravidão no Brasil. Naquela época, as mulheres eram compelidas a cozinhar nas senzalas e nas cozinhas das casas grandes para grandes quantidades de pessoas. Seu tempero deveria agradar aos patrões e mantinha vivos os seus pares, nos momentos em que as mulheres se utilizavam das vísceras de animais que eram caçados pelos arredores das fazendas e os utilizavam para preparar, por exemplo, a conhecida feijoada. Nas grandes panelas, as vísceras de animais eram salgadas, adicionadas e misturadas aos grãos de feijão preto que os brancos não apreciavam. Essa mistura passava horas fervendo na panela e quando os escravizados voltavam das lavouras nos campos das fazendas, eles comiam esse prato que os fortalecia para o dia seguinte. Tal prato era um deleite, já que recebiam apenas um punhado de ração para se manter alimentados por dia. Para Davis (2016, p. 20), “enquanto as mulheres cozinhavam e costuravam, por exemplo, os homens jardinavam e caçavam. (inhame, milho e outros vegetais, bem como animais selvagens como coelhos e sarigueias, eram sempre uma deliciosa adição à monótona ração diária)’.

Lembrar do fato de que as mulheres negras sempre estiveram ligadas à cozinha, aos temperos e à culinária, suscitou em nós uma curiosidade em desvelar o que é mais comumente consumido e preparado para o consumo em suas residências e para a venda nas bancas de guloseimas na Quatorze de Janeiro, pois é no espaço público das ruas, em meio a carros e transeuntes, que as guloseimas do Quilombo são comercializadas diariamente. Alguns fazem suas vendas em lanches, pequenas barracas cobertas por lonas ou espécies de quitinetes móveis. Há uns poucos que mantêm bancas de guloseimas no Centro da cidade, na Praça da Matriz, mas a maioria comercializa suas guloseimas em bancas pelas ruas do bairro, em frente às casas e comércio.

Para Lévi-Strauss (2006), a cozinha é “uma linguagem na qual cada sociedade codifica as mensagens que lhe permitem significar ao menos uma parte do que essa sociedade é”. A cozinha não é apenas um espaço dentro de uma residência. Ela



é o lugar onde acontece uma combinação e uma variação de cores, sabores, rituais e técnicas que acontecem como num processo de alquimia, com a utilização de diferentes produtos naturais que são transformados em algo consumível que denota a identidade alimentar da pessoa ou da comunidade que o prepara genuinamente e de forma repetitiva. Na casa de Judith, a refeição principal é o café da manhã, pois é o momento em que a maior parte da família se encontra durante o dia. Destarte, o foco está sempre voltado para o que vão preparar para comercializar na banca.

Revelam-se a seguir nas figuras 53 a 57 alguns pratos comuns entre os moradores da comunidade: vatapá, bolo de macaxeira, pirarucu de casaca, coxa de viúva<sup>210</sup> e bolo podre<sup>211</sup>. Esses pratos são consumidos e comercializados diariamente pelas ruas do bairro. Eles são bastante conhecidos e apreciados no bairro, já que são receitas passadas de geração a geração entre os membros da família da entrevistada.

Observe-se que a comida sempre esteve relacionada a processos naturais de oposições binárias tais como: quente / frio, sólido / líquido, cru / cozido, forte / fraco, fresco / podre, doce / salgado, ralo / encorpado, seco / molhado, vinculadas aos cinco sentidos de alguma forma e sempre presentes em observações etnográficas da alimentação de culturas variadas. Curioso notar que “equacionamos simbolicamente a mulher com a comida e o doce com o feminino, deixando o salgado e o indigesto para estarem associados a tudo o que nos cheira a coisas duras e cruéis” (DA MATTA, 1986, p. 51).

O elo que liga a comida ao corpo permite estabelecer um paralelo entre corpo e alma no que se refere às sensações de satisfação e de saciedade, como possibilidades simbólicas frente a um prato. Faz-se possível ainda estabelecer um elo entre os processos naturais e as muitas metáforas e provérbios populares<sup>212</sup> que fazem referência à comida, como: “por fora, bela viola, por dentro, pão bolorento”, referindo-se a algo ou alguém de boa aparência, mas de essência ruim. Ou: “pimenta no olho do outro é frescor”, referindo-se a problema alheio que para o outro é bobagem. Ainda: “quem comeu a carne, que roa os ossos”, referindo-se a algo ou a alguém que desfrutou da parte boa da comida, que faça uso também de seus restos. Também: “acabou-se o que era doce, quem comeu, arregalou-se”, referindo-se a alguém ter aproveitado de uma

---

<sup>210</sup> Doce feito à base de côco.

<sup>211</sup> Esse bolo segue uma receita preparada com farinha de tapioca o que ocasiona a sua cor branca depois de pronto.

<sup>212</sup> Expressões ou frases que visam transmitir conhecimentos comuns sobre situações do cotidiano.

FIGURA 53 – Vatapá



FONTE: Keilah da Silva Fonseca / 2018

FIGURA 54 – Bolo de Macaxeira



FONTE: Keilah da Silva Fonseca / 2018

FIGURA 55 – Pirarucu de Casaca



FONTE: Keilah da Silva Fonseca / 2018

FIGURA 56 – Coxa de Viúva



FONTE: Keilah da Silva Fonseca / 2018

FIGURA 57 – Bolo Podre



FONTE: Keilah da Silva Fonseca / 2018

situação que lhe era favorável, no tempo que lhe era possível. Ou: “saco vazio não pára em pé”, referindo-se a uma pessoa que não tem como se sustentar se não estiver alimentada, entre muitos outros.

Os pratos típicos que fazem parte do cotidiano de sua família há muitos anos e da comunidade do Barranco, são pratos que são comuns não apenas nas bancas de comercialização de comidas pelo bairro, mas também no dia a dia das famílias quilombolas. Nossa entrevistada revela com isso a realidade das comidas comuns presentes em sua comunidade quilombola, já que “a cozinha e o comer e beber constituem a expressão mais rica das identidades” (PINTO, 2012, p. 87).

Para Ramos (2008, p. 100), “a identidade de [...] um grupo, em larga medida, pode ser observada pelas suas características gastronômicas, [...] e em uma série de outras características que envolvem a temática”. Essa identidade culinária quilombola de forte influência africana fica cada vez mais evidente em sua contribuição para a culinária local quando se percebe ainda que “a sua contribuição para a culinária brasileira foi importantíssima, a tal ponto que muitos dos pratos que temos como caracteristicamente nossos são de origem africana: o vatapá, o caruru<sup>213</sup>, o mugunzá, [...] e muito mais” (SILVA, 2008, p.155).

Os pratos apresentados revelam seus hábitos alimentares sendo três salgados e dois doces, um pastoso e quatro sólidos. Todos os pratos devem ser servidos frescos e consumidos ainda quentes para que o sabor seja apurado. Nos pratos percebe-se em seus ingredientes a presença pronunciada do leite de côco, do azeite de dendê, da pimenta, da banana e do inhame<sup>214</sup>. “Os inhames foram alimentos em toda a África Ocidental e Equatorial. Citados como vulgares no século XV, vinham da Gâmbia a Angola, favoritos para os nagôs<sup>215</sup> da Nigéria, acentuadamente da Costa do Marfim ao Gabão” (CASCUDO, 2004, p.172). Vindos da África, esses alimentos eram cultivados e apreciados em sua culinária, antes mesmo de serem introduzidos na culinária brasileira.

De acordo com Santos (2005, p. 12), “o alimento constitui uma categoria histórica, pois os padrões de permanência e mudanças dos hábitos e práticas alimentares têm referências na própria dinâmica social”. Ao utilizar esses alimentos, Judith e sua comunidade de quilombolas confirmam a influência africana em sua culinária e em sua

---

<sup>213</sup> Prato salgado que consiste num cozido de quiabos. Tal prato apresenta origem africana.

<sup>214</sup> Tubérculo proveniente de continentes como África e Ásia.

<sup>215</sup> Nomenclatura utilizada para se referir às pessoas escravizadas que falavam o ioruba.

dinâmica social. Nessa dinâmica social, “a comida e a bebida são, em geral, atos sociais em que a família ou os amigos se reúnem ao redor da mesa em algum lugar, porque a comensalidade deve ser vista a partir dos lugares onde se produz essa interação social (SCHLÜTER, 2003, p. 38). A alimentação faz parte da cultura de um povo e por meio dela é possível conhecer um pouco mais sobre esse povo, algo como suas preferências, seus gostos, o tipo de alimento consumido, seus modos e costumes, entre outros. Além de ser a gastronomia um elemento atrativo para o turismo de determinado lugar.

Os negros escravizados sempre dominaram a cozinha e seus temperos desde o período colonial, além de enriquecer a culinária brasileira com seus muitos sabores. Cumpre observar que a sua contribuição na gastronomia brasileira deu-se também pelo “maior uso da banana; pela grande variedade na maneira de preparar a galinha e o peixe. Várias comidas portuguesas ou indígenas foram no Brasil modificadas pela condimentação ou pela técnica culinária do negro” (FREYRE, 2004, p. 542).

Destaque-se que na casa de Judith as comidas apresentadas se fazem presentes como forma não apenas de ganhar o sustento da família, mas também como um modo de manter a tradição familiar na memória dos moradores da comunidade e do bairro, como uma arte ancestral dominada inicialmente pelos negros escravizados e, na atualidade, pelos negros do Quilombo do Barranco de São Benedito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Nosso cotidiano vive sempre em busca do sentido. Mas o sentido não é originário, não provém da exterioridade de nossos seres. Emerge da participação, da fraternização, do amor.

(Edgar Morin)

Seguir os rastros das pegadas de um santo negro na Amazônia é um desafio assumido por nós nesta pesquisa, calcado numa busca por uma realização profissional, mas majoritariamente pessoal. Essa foi uma longa e exaustiva jornada rumo a uma trilha cercaneada por muitos percalços, muita renúncia, muitas noites insones, muita dedicação, resiliência, paciência e comprometimento. O processo de doutoramento é uma árdua etapa de aprimoramento pessoal e acadêmico que vai nos moldando, dando-nos novos contornos num exercício constante que exige muita disciplina. Nessa jornada, há que se ter plena consciência de que o caminho é longo, sinuoso, escorregadio, e, em alguns momentos, espinhoso, mas que nos permite atravessar o que outrora supúnhamos intransponível.

Os anos vivenciados no curso de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia possibilitaram-me enveredar pelas cercanias do mundo de um povo remanescente quilombola, uma população negra que reside há mais de um século em área urbana na cidade de Manaus. O encontro com esse novo campo se descortinou à minha frente em meados de 2015. Eu não tinha nenhum elo que pudesse me favorecer ou facilitar a entrada naquele novo mundo, mas tal embaraço não impediu o meu ingresso no citado cenário, emaranhado de muitas descobertas. O encontro com todas aquelas pessoas da comunidade quilombola possibilitou-me conhecer novas e fascinantes histórias de vida, suas crenças, seus costumes e suas práticas sociais, mas, principalmente, descobrir suas histórias de luta e de resistência.

Esta pesquisa foi realizada no Quilombo do Barranco de São Benedito, comunidade localizada no bairro da Praça Quatorze de Janeiro, em Manaus, no Amazonas. O Quilombo do Barranco de São Benedito é o único quilombo situado em zona urbana de que se tem notícia dentro do perímetro urbano da cidade de Manaus, no Amazonas. Há outros quilombos no interior do estado do Amazonas, mas são todos localizados em zonas rurais. Nesse quilombo urbano é realizada anualmente uma festa ancestral em homenagem ao santo negro que deu nome ao quilombo.

Os festejos de São Benedito, como é conhecida essa festa de santo, acontecem no início do ano, seguindo o calendário da Igreja católica. É uma celebração que perdura por uma semana, de um domingo a outro, estruturada em diferentes fases e etapas durante esses festejos. O dado curioso e diferente recai sobre o fato de que esses festejos são comandados e organizados há mais de um século por mulheres. No ano de 2018 a festa completou sua 128ª edição.

A Praça Quatorze de Janeiro é um bairro colonizado por migrantes maranhenses descendentes de pessoas escravizadas que chegaram ao bairro no final do século XIX. Ali se instalaram e se firmaram como povo de um lugar de resistência e de luta contra todo tipo de preconceito e de violência. Na data de 17 de setembro de 2014, essa comunidade negra, por meio da autodefinição, foi reconhecida e certificada como remanescente de quilombo, sendo este denominado de Quilombo do Barranco de São Benedito.

No percurso da tese detivemo-nos em construir a etnografia dos festejos de São Benedito realizados anualmente na Quatorze de Janeiro, destacando todas as suas fases e meandros, revelando em pormenores seus símbolos e significados. Mantivemos olhos e ouvidos atentos a cada gesto, cada fala, cada movimento e cada acontecimento. Tudo o que estava envolto nessa atmosfera foi devidamente registrado, anotado e fotografado de modo reiterado.

Desde a nossa permissão para a entrada no campo, participamos acompanhando durante dias e noites, durante três anos seguidos, o desenrolar das fases que compõem os festejos, desde as mais simples, como o café da manhã coletivo para animar as pessoas que acompanham a retirada do mastro na mata. Destaque-se que esse lugar de retirada do mastro assume variação ano a ano a depender das condições climáticas, geográficas e de boa vizinhança entre os comunitários e a pessoa que permite a entrada em seu terreno para que se faça a extração do mastro.

Verificamos que uma identidade é sempre acompanhada por um mito de origem. No caso de uma identidade local, especialmente no Quilombo de São Benedito, esse mito de origem está personificado na figura de uma mulher que chegou ao bairro há mais de um século, dando início a constituição do quilombo urbano e ao povoamento do bairro. Essa foi Maria Severa Nascimento Fonseca, a grande matriarca dessa comunidade quilombola. Há grupos humanos que pedem reparação e reconhecimento pelo seu ocultamento e vilipêndio ao longo da história. Os negros e os indígenas são os povos que pedem uma reparação ao Estado brasileiro pelas agruras sofridas. Negros, indígenas e mulheres são os grandes segmentos sociais que historicamente sofreram vilipêndio, preconceito e violência de todas as espécies.

Embora o Quilombo do Barranco na Quatorze de Janeiro tenha sido palco de diversos embates ideológicos e políticos entre o grupo opressor e o grupo oprimido, os festejos de São Benedito têm sido realizados mesmo assim, sendo, pois, uma ação de resistência. Maria Severa Nascimento Fonseca foi a primeira mulher a estar no comando dos festejos (primeira organizadora), seguida por Paula Fonseca (segunda organizadora), esposa do filho mais novo de Severa. Paula estava na segunda geração da família. Na terceira geração de comando feminino dos festejos estavam Bárbara Nascimento Fonseca (terceira organizadora) e Maria de Lourdes Fonseca Martins (quarta organizadora), popularmente chamada de tia Lourdinha, que ficou no comando dos festejos por cinquenta anos. Na sequência e figurando na quarta geração, foi Jacimar Souza da Silva (quinta organizadora) quem assumiu, para que desde 2010, a atual e sexta organizadora, que figura na quinta geração, continuasse na direção dessa cultura de resistência.

Seguindo essa trilha geracional nos deparamos com a grande questão de nosso estudo que ousou revelar a raiz feminina dessa população remanescente de quilombolas que conta com mulheres que sempre exerceram o domínio em suas famílias e comunidade fazendo emergir as práticas matriarcais de proeminência das mulheres negras no Quilombo de São Benedito, assinalando-as como fragmentos de matriarcado. Uma festa de santo organizada e comandada por mulheres não é costumeira no contexto da Amazônia. Geralmente, são os homens que organizam e comandam os festejos. Têm sido eles os sujeitos centrais das festas de santo na Amazônia, os personagens de relevo. As mulheres têm sido as coadjuvantes e suas ajudantes. Nos festejos em honra ao santo negro isso é diferente.

Este estudo revelou também que as mulheres de ancestralidade africana têm uma cultura de resistência muito forte, o que faz delas sujeitos de si, destemidas, corajosas e grandes lideranças em seu grupo familiar e comunidade. Em muitas famílias afrodescendentes é a mulher a ordenadora da economia doméstica, é a figura central na organização do trabalho do núcleo familiar, é o sujeito fundamental na organização das festas e da sociabilidade de suas comunidades. É essa estrutura organizativa que denominamos de matriarcado neste estudo, pautada não em uma matrilinearidade, mas em sua matrifocalidade.

Essa mulher exerce uma dominação sobre o marido e sobre os filhos e acaba por aparecer como uma grande matriarca, mas isso não é visto como um matriarcado ou dominação feminina. Isto porque é difícil a sociedade aceitar o comando de mulher, o governo da casa, da família sob o domínio feminino. Esta realidade lembra “o mito das Amazonas que coloca em relevo as virtudes femininas de combatividade e destemor. [...] O núcleo central do poder dessas mulheres é representado pela coragem e a intimidação que elas impõem” (TORRES, 2005, p. 209). Para essa autora, as mulheres utilizam a si próprias como arma contra a dominação masculina.

A forma pela qual acontece o protagonismo dessas mulheres que fazem os festejos do santo, consubstanciado nas tradições da Praça Quatorze de Janeiro, seus costumes, valores, crenças, afazeres e práticas sociais revela-nos a sua estrutura matriarcal. O seu *ethos* familiar e cultural foi se descortinando à nossa frente desnudados por meio de seus vestígios, por meio de seus atos e trajetórias de vida. Percebe-se que pela maneira como elas se apropriam do lugar onde vivem e do espaço por onde circulam, onde as diferentes relações sociais acontecem e se apresentam no cotidiano das dinâmicas urbanas é que essa estrutura matriarcal se apresenta.

Foi possível constatar também neste estudo que a presença de uma estrutura matriarcal nas famílias quilombolas apresentou-se como um traço distintivo das culturas afrodescendentes brasileiras. Mulheres fortes, valentes e aguerridas, as mulheres negras assumem o protagonismo na luta política e dentro de suas famílias com muita determinação. Essa situação de proeminência das mulheres na família contribui para que elas assumam liderança na organização dos festejos de São Benedito, fato esse que vem acontecendo reiteradamente há mais de um século, com destaque para as tradições.

Constatamos desta forma a existência de uma estrutura social matriarcal no Quilombo do Barranco de São Benedito, uma expressão feminina de domínio bem delineada na esfera que circunda a organização social familiar e de cunho religioso, com



a organização dos festejos do santo. Ao cultuar o santo negro há mais de um século essas mulheres demonstram sua estrutura matriarcal e sua veia de comando no espaço religioso da festa de São Benedito. São elas que controlam o princípio ordenador da comunidade.

Saio deste estudo mais fortalecida e enriquecida, depois de um longo caminhar seguindo as pegadas de um santo negro e daquelas mulheres que, ao longo de décadas, o cultuam e possibilitam que os seus festejos aconteçam anualmente, passando de uma geração a outra, sendo elas o fio condutor e revelador de suas práticas matriarcais dentro da comunidade quilombola de pertencimento, revelando um grande nicho cultural, não apenas religioso, mas também relacional.

Ao fim desta jornada, esperamos que esta pesquisa possa encontrar eco junto à Academia para que essa comunidade remanescente de quilombolas, que realiza os festejos de São Benedito, organizados e comandados por mulheres, possam receber a visibilidade que a história lhes negou ao longo dos anos e que esse protagonismo feminino possa rasgar o véu da invisibilidade, do silenciamento e do ocultamento a que foram submetidas pela sociedade patriarcal.

## REFERÊNCIAS

---

ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e turismo: Notas sobre as deambulações religiosas. In: ABUMANSSUR, Edin Sued (org). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas/SP: Papyrus, 2003.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. In: **Salto para o futuro**. Documentário: africanidades brasileiras e educação. Ano XVIII. Boletim 20. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A cartografia social se consolida como instrumento de defesa de direitos**. In: Ceará: UFC, 2014.

ALMEIDA, Maria Emília Sousa. **Pelo avesso da cultura: representações psíquicas do feminino**. 1ª ed. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 1997.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Gabriela: um ícone denso e tenso na política da raça, gênero e classe em Ilhéus, Bahia**. In: BUESCU, Helena; DUARTE, João F. (orgs). *Narrativas da modernidade: a construção do outro*. Lisboa: Colibri, 2001, p. 33-60.

ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição: a religiosidade no final da Idade Média. As Beguinhas e Margarida Porete**. São Paulo: Hagnos, 2011.

ALVES, Isidoro Maria da Silva. **O carnaval devoto. Um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém**. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, Raimundo Nonato Brabo. **Características da agricultura indígena e sua influência na produção familiar da Amazônia**. Belém: Ernbrapa Amazônia Oriental, 2001.

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”**. São Paulo: EbooksBrasil.com, 2001.

\_\_\_\_\_. **Festa à brasileira: sentidos do festejar, no país que “não é sério”**. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

AMMANN, Stefan. **Etnobotânica de árvores e palmeiras em três comunidades ribeirinhas do rio Jauaperi, na divisa entre Roraima e Amazonas.** Dissertação de Mestrado, INPA: Manaus, 2014.

ANDRIGUETO, Sergio Antônio. **Gênero e diversidade sexual, violência contra as mulheres e homofobia na educação escolar.** In: BUENO, André da Silva; ESTACHESKI, Dulceli Tonet; CREMA, Everton Carlos. *Gênero, educação e sexualidades: reconhecendo diferenças para superar [pré]conceitos.* Uberlândia: Ed. dos Autores, 2016.

ANTUNES, Ricardo e ALVES, Giovanni. **As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital.** Educ. Soc., Campinas, vol. 25, n. 87, p. 335-351, maio/ago. 2004.

ARAÚJO, André Vidal de. **Introdução à sociologia da Amazônia.** 2ª ed. Manaus: Valer / Governo do Estado do Amazonas / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

ASSIS, Maria Isabel de. **Mulheres negras: lembranças do vivido e sentido.** In: *Mulheres e desigualdades de gênero.* CARVALHO, Marília Pinto de. e PINTO, Regina Pahim. (Organizadoras). São Paulo: Contexto, 2008. (Série Justiça e Desenvolvimento / IFP-FCC).

ATKINSON, Sam et. al. **O livro da Filosofia.** São Paulo: Globo, 2011.

AZERÊDO, Sandra. **Preconceito contra a mulher: diferença, poemas e corpos.** 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BACHELARD, Gaston. **A chama de uma vela.** Tradução de Gloria de Carvalho Lins. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 1989.

\_\_\_\_\_. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento.** Tradução de Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

\_\_\_\_\_. **A poética do devaneio.** Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. **A poética do devaneio.** Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento.** Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **O direito de sonhar.** Tradução de José Américo, Motta Pessanha, Jacqueline Raas, Maria Lúcia de Carvalho Monteiro e Maria Isabel Raposo. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1994.

BACCHIOCCHI, Samuele. **Do sábado para o domingo: uma Investigação do surgimento da observância do domingo no Cristianismo Primitivo.** The Pontifical Gregorian University Press, Roma, 1977.

BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais.** São Paulo: Hucitec/UnB, 1999.

\_\_\_\_\_. **Problemas da poética de Dostoiévski.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal.** Tradução feita a partir do francês por Maria Ermantina Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BAMBERGER, Joan. O mito do matriarcado: porque os homens dominavam as sociedades primitivas? In: **A mulher, a cultura e a sociedade.** Tradução de Cila Anker e Rachel Gorenstein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

BARBOSA, Livia. **O jeitinho brasileiro – a arte de ser mais igual que os outros.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olfvia Kra.Henbühl. Vol. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

\_\_\_\_\_. **As religiões africanas no Brasil: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BATISTA, Djalma. **Amazônia – cultura e sociedade**. Organização de Tenório Telles. Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas / Editora da Universidade do Amazonas, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Tradição e autonomia no mundo pós-moderno**. In: Em busca da política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 136-146.

BEAUVOIR, Simone de. (1949). **O segundo sexo. Fatos e Mitos**. 4ª ed. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Vol. I. 1970.

\_\_\_\_\_. (1949). **O segundo sexo. A experiência vivida**. 3ª ed. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo/Rio de Janeiro: Difusão Europeia do Livro, Vol. II, 1975.

BECKER, G. & ARNOLD, R. **Stigma as a social and culture construct**. In: AINLAY, S. C.; BECKER, G.; COLMAN, L. M. (Ed), The Dilemma of Difference. p. 39-76. New York: Plenum, 1986.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2007.

BETTO, Frei. **A marca do batom: como o movimento feminista evoluiu no Brasil e no mundo**. ALAI, América Latina em Movimento, 2001.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de Carmen C. Varriale et al. Vol. I. 11ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BONNEMAISON, Joël. **La Géographie culturelle**. Paris: Éditions du CTHS, 2000.

BORGES, Fernanda Carlos. **A filosofia do jeito: um modo brasileiro de pensar o corpo**. São Paulo: Summus, 2006.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. EduSp/Zouk: São Paulo / Porto Alegre, 2007.

\_\_\_\_\_. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. **Festas religiosas e populares na Amazônia**. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. A questão social no novo milênio. Coimbra, Portugal: 2004.

BRITO, Angela Ernestina Cardoso de **Entre negro e branco – socialização de filhos mestiços por famílias inter-raciais**. In: Identidade negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil. OLIVEIRA, Iolanda de e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e (Organizadoras). Rio de Janeiro: ANPED, 2015.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa: 1500 – 1800**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Schwarcz, 1978.

BUTTNER, Anne. **Aprendendo o dinamismo do mundo vivido**. In: CHRISTOFOLLETTI, Antônio (Org.). Perspectivas da Geografia, São Paulo: Difel, 1982. p. 165-193.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. Vol. II. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARDOSO, Claudia Pons. **História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões**. Fazendo Gênero 8. Corpo, violência e poder. Florianópolis, 2008.

CARNEIRO, Fernanda. **Nossos passos vêm de longe**. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. (Orgs). O livro de saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: Racismos contemporâneos. Organização, Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano Ed, 2003. (Coleção valores e atitudes. Série Valores; nº 1. Não discriminação).

\_\_\_\_\_. **Mulheres em movimento**. Estudos avançados. Vol. 17, nº 49. São Paulo. Set/Dez. 2003.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **A reemergência das solidariedades microterritoriais na formação da política social contemporânea**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v.11, n.4, out./dez, 1997.

CARVALHO, Samanta V. C. B. Rocha. **Manifestações culturais**. In: GADINI, Sérgio Luiz, WOLTOWICZ, Karina Janz (Orgs.). Noções Básicas de Folkcomunicação. Ponta Grossa (PR): UEPG, 2007.

CASAES, Nilton Raimundo Rêgo. **Suporte social e vivência de estigma: um estudo entre pessoas com HIV/AIDS**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

CASCUDO. Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da alimentação no Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2006.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra. Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2000.

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **“Fugido, ainda que sem motivo”**: **escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial (1850-1888)**. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açáí; CNPq, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.

CHODORROW, Nancy. **Estrutura familiar e personalidade feminina**. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura e a sociedade* (Coords.). Tradução de Cila Ankier e Rachel Gorenstein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

COELHO, Karla Nunes de Barros. **XII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo**. Porto Alegre. RS-Brasil, 2012.

COSTA, Antonieta. **O Culto do Espírito Santo / The Cult of the Holy Spirit**. Lisboa: Ésquilo, 2008.

COSTA, Emília Maria Viotti. **Da senzala à colônia**. 3ª ed. Brasiliense. São Paulo, 1989.

COSTA, Heloísa Lara Campos da. **As mulheres e o poder na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2005.

COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso: estudos sobre o homoerostimo II**. São Paulo: Escuta, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.



CROCHICK, José Leon. **Preconceito, indivíduo e cultura**. São Paulo: Rode Editorial, 1997.

CYNTRÃO, Sylvia. **Como ler o texto poético**. Brasília: Ed. Plano, 2014.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Plataforma Gueto, 2013.

\_\_\_\_\_. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. 1ª ed. 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Histórias e conversas de mulher**. 1ª ed. São Paulo: Planeta, 2013.

\_\_\_\_\_. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

\_\_\_\_\_. **O castelo de papel: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Éu**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

DUARTE, Durango Martins. **343 - Manaus**. Tradução de Klinger do Areal Souto. 1ª ed. Manaus: Mídia Ponto Comm Ltda, 2012.

\_\_\_\_\_. **Manaus entre o passado e o presente**. 1ª ed. Vol. 1. Manaus: Editora Mídia Ponto Comm, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUVEEN, G. **Crianças enquanto atores sociais: as representações sociais em desenvolvimento.** In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHEKOVITCH, Sandra (Orgs.). Textos em representações sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 261-293.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** Tradução de Sonia Cristina Tamer. Martins Fontes, São Paulo: 2002.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Symbolism, the sacred, and the arts.** New York: The Continuum Publishing Company, 1985.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões.** 3ª ed. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. Martins Fontes: São Paulo: 2008.

EMMONS, Robert. **Obrigado! Como a gratidão pode torná-lo mais feliz!** Alfragide: Estrela Polar, 2009. (Trabalho original em inglês publicado em 2003).

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem.** Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Rocco, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem.** Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, António Teixeira. **Émile Durkheim, 1858-1917: o homem e a obra.** Porto: Estratégias Criativas. 2008a.

FERREIRA, Maria Nazareth. **Comunicação, Resistência e Cidadania: As Festas Populares. Comunicação e Informação.** V. 09, n° 1. Goiânia. Jan/Jun. 2006.

FERREIRA, Simone Batista. **Donos do lugar. Territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES.** Tese de Doutorado em Geografia, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004).** 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FONSECA, Claudia. **Amor e família: vacas sagradas de nossa época.** IN: RIBEIRO, Ivete & RIBEIRO, Ana Clara Torres. (Orgs.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira.* São Paulo: Loyola, 1995. p. 69 – 89.

\_\_\_\_\_. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares.** 2ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

\_\_\_\_\_. **Parentesco, tecnologia e lei na era do DNA.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1999.

FRANCO, Ariovaldo. **De caçador a gourmet: uma história da gastronomia.** São Paulo: Senac, 2001.

FRAZER, Sir James George. **La rama dorada: magia y religión.** 2ª ed. 8ª reimp. Traducción Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

FREITAS, Decio. **Palmares: a guerra dos escravos.** Porto Alegre: Editora Movimento, 1973.

\_\_\_\_\_. **Palmares: a guerra dos escravos.** 3ª edição, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 4ª ed. São Paulo: Global, 2004.

FROTA, Karla Patrícia Palmeira. **Igarapé do Quarenta: gênero e linguagem.** Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2012.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. Coordenação gráfica de Mary Lou Paris e Caio Kugelmas. São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome, 2000.

GASPARINI, Diógenes. **Direito Administrativo**. 11<sup>a</sup> ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1998.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Risco, confiança e reflexividade**. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara, 1988.

GOHN, Maria da Glória. **Cidadania e direitos culturais**. *Katálysis*. V.8. n.º.1. Jan/Jun. Florianópolis, SC. 2005.

GÓIS, Cezar Wagner de Lima. **Psicologia Comunitária: atividade e vivência**. Fortaleza: Publicações Instituto Paulo Freire de Estudos Psicossociais, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. **História dos quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Lílian. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território.** In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs). [et al]. Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos, Vol. 1, nº 2, Manaus: UEA Edições, 2010.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10639/2003. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GONZALEZ, Lélia. **Movimento ou movimentos negros?** In: GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. Lugar de negro. Coleção 2 Pontos. Vol. 3. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GORAYEB, Adryane & MEIRELES, Jeovah. Cartografia social vem se consolidando com instrumento de defesa de direitos. IN: **Cartografia Social e Populações Vulneráveis.** Rede Mobilizadores, Ceará: UFC, 2014.

GRACIANO, Miriam & MAGRO, Cristina. **Introdução.** In: MATURANA, Humberto. A ontologia da realidade. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

GUARIM NETO, Germano. **O saber tradicional pantaneiro: as plantas medicinais e a educação ambiental.** In: Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental. Universidade Federal do Rio Grande. Volume 17, jun-dez, 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. **Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 2004.

GUSMÃO, Neusa Mendes. **Herança quilombola: negros, terras e direitos.** In: BARCELAR, Jerferson & CARDOSO, Carlos (Orgs.). Brasil: um país de negros? 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas / Salvador: CEAO, 2007.

GUTIERREZ, Denise Machado Duran. **Papel da família na produção de cuidados da saúde: estudo socioantropológico a partir de um bairro popular de Manaus.** Manaus: EDUA, 2012.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**. Niterói: Editoria da UFF, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

HASENBALG, Carlos Alfredo. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Raça, classe e mobilidade**. In: Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HAYDEN, Dolores. **The power of place: urban landscapes as public history**. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra Filosofia, 1985.

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HORTA, Maria de Lourdes Parreira et al. **Guia básico de educação patrimonial**. Brasília: IPHAN/Museu Imperial, 1999.

LABURTHE-TOLRA, Phillippe e WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia - Antropologia**. 5ª ed. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5ª ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. **Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação**. In: LEITE, I. B. (org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Ilha de Santa Catarina/SC: Letras Contemporâneas, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Finale**. In: *L'Homme Nu. Mythologiques*. Paris: Plon, 1971.

\_\_\_\_\_. **A origem dos modos à mesa. Mitológicas**. Vol. 3. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LIMA, Andrey Faro de. **Negociando imaterialidades: A trajetória dos “bumbás” de Manaus e suas estratégias de sobrevivência**. IN: *Patrimônio: práticas e reflexões*. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007.

LINK, Bruce G. & PHELAN, Jo C. *Conceptualizing stigma*. *Annual Review of Sociology*, New York, Vol. 27, p. 363-385, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 11ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2010.

MAC'DOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit**. São Paulo: Loyola, 1993.

MACEDO, Goiacira Segurado & MACEDO, Kátia Barbosa. **As relações de gênero no contexto organizacional: o discurso de homens e mulheres**. *Revista Psicologia, Organizações e Trabalho*. Vol. 4, n. 1, Florianópolis, janeiro-junho, p. 61-90, 2004.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Compreender/mediar a formação: o fundante da educação**. Prefácio de Marie Christine Josso. Apresentação de Jacqueline Monbaron-Houriet. Brasília: Liber Livro Editora, 2010.

MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?** In: *Sociedade Brasileira de Sociologia (Ed.) Simpósio*

Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo, 52ª Reunião Brasileira para o Progresso da Ciência. Brasília: SBP, 2000.

MAFFESOLI Michel. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Tradução de Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

\_\_\_\_\_. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência y religión**. Traducción António Perez Ramos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

MARQUES, Edmilson et al. **A questão da mulher: opressão, trabalho e violência**. Rio de Janeiro: Ed. Ciência Moderna Ltda, 2006.

MARQUES, Francisca Ester de Sá. **Mídia e experiência estética na cultura do Bumba-meu-boi**. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.

MATOS, Maria Izilda Santos de. **Por uma história da mulher**. 2ª ed. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. **A Árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

\_\_\_\_\_. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. Estudos Avançados. Vol.19, nº 53. São Paulo. Jan./Abr. 2005.

MEIRA, Márcio. **Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994.

MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito Administrativo Brasileiro**. 22ª ed. São Paulo: Editora Malheiros, 1997.



MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Siqueira de Moura. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESQUITA, Otoni Moreira de. **O plano de embelezamento de Eduardo Ribeiro e a refundação da cidade de Manaus: 1892-1896**. In: SCHERER, Elenise & OLIVEIRA, José Aldemir de (Orgs.). *Amazônia: território, povos tradicionais e ambiente*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MIRANDA NETO, Antonio Garcia et. al. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.

MONTE-MÓR, Roberto Luís. **O que é o urbano no mundo contemporâneo**. Revista Paranaense de Desenvolvimento, Curitiba, n°. 111, p. 09-18, jul./dez. 2006.

MONTEIRO, Dulcinéia da Mata Ribeiro. **Mulher: feminino plural – mitologia, história e psicanálise**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **As Amazonas e o matriarcado: estudo de antropologia cultural**. Manaus: EDUA, 2014.

\_\_\_\_\_. **Cultos de santos & festas profano-religiosas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1983.

MORAES, Roque. **Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva**. Ciência & Educação, Bauru, 2003; v. 9, n. 2.

MORENO, Montserrat. **Como se ensina a ser menina: o sexismo na escola**. Tradução de Ana V. Puzatto. São Paulo: Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999.

MORGAN, Gareth. **Imagens das Organizações**. São Paulo: Editora Atlas, 1996.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. 16ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

\_\_\_\_\_. **Amor, poesia, sabedoria.** Tradução de Edgar de Assis Carvalho. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo.** Tradução de Eliane Lisboa. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 9ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2004.

MOSSE, George. **Masculinidade e Decadência.** In: PORTER, Roy & TEICH, Mikulás (Orgs.) *Conhecimento Sexual, Ciência Sexual: a história das atitudes em relação à sexualidade.* São Paulo: UNESP / Cambridge University Press, 1998.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo.** São Paulo. Ática, 1987.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos e a rebelião negra.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Denise Aparecida Soares de. **Sociedade movediça: economia, cultura e relações sociais em São Paulo - 1808-1850.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil.** In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.). *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar.* São Paulo: Cortez, 1994.

\_\_\_\_\_. **Negritude: usos e sentidos.** São Paulo. Editora Autêntica, 2009.

\_\_\_\_\_. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. (Organizador). **Superando o racismo na escola.** 2ª edição revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

\_\_\_\_\_. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação (PENESB). Rio de Janeiro-RJ, 2003.

MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos.** São Paulo: Global, 2004.

MURARO, Rose Marie. **Homem mulher: início de uma Nova Era – uma introdução ao pós-patriarcado.** Rio de Janeiro: Artes & Contos, 1994.

\_\_\_\_\_. **Os seis meses em que fui homem.** 5ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MUSSE, Ricardo. **Émile Durkheim - Fato social e divisão do trabalho.** Apresentação e comentários de Ricardo Musse. Tradução de Cilaine Alves Cunha e Laura Natal Rodrigues. São Paulo: Ática, 2011.

NADER, Maria Beatriz. **Mulher: do destino biológico ao destino social.** 2ª ed. Vitória: EDUFES, 2001.

\_\_\_\_\_. **Paradoxos do progresso: a dialética da relação mulher, casamento e trabalho.** 1ª ed. Vitória: EDUFES, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado.** Rio de Janeiro: GRD, 1968.

\_\_\_\_\_. **O negro revoltado.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. **Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil.** RBSE, 9 (27): 923 a 944. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010.

NASCIMENTO, Angelina de Aragão Bulcão Soares. **Comida: prazeres, gozos e transgressões** 2ª ed. rev. e ampl. Salvador: EDUFBA, 2007.

NASCIMENTO, Daniella Silva do e LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade. **Futebol feminino: o hábito não altera o gênero.** In: FERREIRA, Maria Mary. Conhecimento feminista e relações de gênero no Norte e Nordeste Brasileiro. São Luís: REDOR; NIEPEM, 2012.

NASCIMENTO, Eveline Maria Damasceno do. **Parque Municipal do Mindú: um olhar para a sua problemática ambiental.** Manaus: EDUA, 2013.

NASCIMENTO, Maria Evany do. **Do discurso à cidade: políticas de patrimônio e a construção do espaço público no Centro Histórico de Manaus.** Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / PUC – RJ, Programa de Pós-Graduação em Design, do Departamento de Artes & Design, 2014. Tese de Doutorado em Design.

NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. **Ser mulher na idade media.** Textos de História, Vol. 05, n" I, pp. 82-91, 1997.

NEPOMUCENO, Bebel. **Mulheres negras – Protagonismo ignorado.** IN: PINSKY, Carla Bassanezi e PEDRO, Joana Maria (Orgs.). Nova história das mulheres. São Paulo: Contexto, 2012.

NIZER, Carolina do Rocio et. al. **Ensino religioso: diversidade cultural e religiosa.** Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. Curitiba: SEED/PR, 2013.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Ancestralidade na Encruzilhada.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção.** São Paulo: Brasiliense; 1985.

\_\_\_\_\_. **O que é medicina popular.** São Paulo: Círculo do livro, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEN, Ruben George. **A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul.** In: LEITE, Ilka Boaventura (Org). Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Ilha de Santa Catarina/SC: Letras Contemporâneas, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

\_\_\_\_\_. **Cultura brasileira e identidade nacional** São Paulo: Brasiliense, 2006.

PAIVA, Angela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

PEREIRA, José Carlos da Costa. **A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo**. In: Revista de Estudos da Religião, da Pós-Graduação em Ciências da Religião. PUC-São Paulo, Vol. 3, 2003.

\_\_\_\_\_. **Artesanato: definições, evolução e ação do Ministério do Trabalho; o programa nacional de desenvolvimento do artesanato**. Brasília: MTB, 1979.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. **Semeando iras rumo ao progresso**. Curitiba: Ed.da UFPR, 1996.

PERES, Frederico; ROZEMBERG, Brani; LUCCA, Sérgio Roberto de. **Percepção de riscos no trabalho rural em uma região agrícola do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: agrotóxicos, saúde e ambiente**. Caderno Saúde Pública. Rio de Janeiro, Vol. 21, n° 6, p. 1836-1844, nov-dez, 2005.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Angela M. S. Corrêa. 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. (Oficinas da história)

\_\_\_\_\_. **Sair**. In: FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. (Orgs.). **A história das mulheres no Ocidente. O século XIX**. Porto: Afrontamento, 1994.

PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... e a festa também: Sant'Ana e suas comemorações na cidade de Ponta Grossa (1930-1961)**. Tese de Doutorado. Curitiba, Universidade Federal do Paraná (UFPR), 2008.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX**. Terra das águas – Núcleo de Estudos Amazônicos / UnB, Brasília: Paralelo 15, 1999.

PINTO, Antonio Luiz de Toledo; WINDT, Márcia Cristina Vaz dos Santos; CÉSPEDES, Livia (Org.). **Vade mecum Saraiva 2008**. Obra coletiva de autoria da Editora Saraiva com a colaboração de Antonio Luiz de Toledo Pinto, Márcia Cristina Vaz dos Santos Windt e Livia Céspedes, 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008. 1738 p.

PINTO, Renan Freitas. **Amazônia – viagem das ideias**. 3ª ed. Manaus: Valer, 2012.

PISTÓIA, Lenise Henz Caçula. **Gregory Bateson e a educação: possíveis entrelaçamentos**. Porto Alegre: UFRGS, 2009. Tese de Doutorado em Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1989.

PRISCO, Carmen S. **As religiões de matriz africana e a escola: guardiãs da herança cultural, memória e tradição africana**. São Paulo: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Professora existem santos negros? Histórias de identidade religiosa negra**. São Paulo: USP, Vol. 8, 2007.

RAMOS, Fábio Pestana. **Por mares nunca dantes navegados: a aventura dos descobrimentos**. São Paulo: Contexto, 2008.

REIS, Arthur César Ferreira. **História do Amazonas. Súmula para professores**. 4ª ed. Manaus: Valer, 2008.

REITNER, Bernd. **Racism, democracy, and civil society in Brazil: comparing non-governmental organizations with neighborhood associations in the state of Bahia**, PhD dissertation, Cuny, 2003.

RIBEIRO, Matilde. **Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing**. Dossiê mulheres negras. Revista Estudos Feministas. Vol. 3. N° 2, p. 446-456, 1995.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Representação do espaço na peregrinação africana tradicional**. In: Espaço e Cultura, UERJ - RJ, n° 07, p.59-67. Jan-Jun de 1999.

ROCHA, Maria Isabel Baltazar da. **Trabalho e gênero: mudanças, permanências, e desafios**. São Paulo: Editora 34, 2000.

ROCHA, Patrícia. **Mulheres sob todas as luzes: a emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado**. Belo Horizonte: Ed. Leitura, 2009.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **Almanaque Pedagógico Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: N'Zinga/Mazza Edições, 2004.

RODRIGUES, Vera. **Programa Brasil Quilombola: um ensaio sobre a política pública de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos**. Cadernos Gestão Pública e Cidadania. V. 15, n. 57, São Paulo: 2010.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. **A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica**. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. A mulher, a cultura e a sociedade (Coords.). Tradução de Cila Ankier e Rachel Gorenstein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

RUTHERFORD, Jonathan (Org). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Rearticulando gênero e classe social**. In: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

\_\_\_\_\_. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas / Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMARA, Eni de Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravos e escravidão africana na Amazônia**. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açaí; CNPq, 2011.

SANT'ANNA, Elcio. **Não brinca com São Benedito: um estudo antropológico das narrativas nas devoções beneditinas de Bragança – PA.** Tese de doutorado. Universidade Federal do Pará. Belém, 2016.

SANTILLI, Maria Aparecida. **Estórias africanas: história e antologia.** São Paulo: Ática, 1985.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. **A alimentação e seu lugar na História: os tempos da memória gustativa.** In: História: Questões & Debates, Curitiba, UFPR, n. 42, 2005.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço. Técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: EDUSP. 2002.

\_\_\_\_\_. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Thiago de Sousa et al. **O Artesanato como elemento impulsionador no Desenvolvimento Local.** Universidade Federal de Lavras – UFLA, 2010.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. **A mulher negra brasileira.** Revista África e Africanidades, nº 5, maio 2009.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. **Conceituando empoderamento na perspectiva feminista.** In: I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO, NEIM / UFBA, Salvador, Bahia, de 5-10 de junho, 2006.

SCHLÜTER, Regina. **Gastronomia e turismo.** São Paulo: Aleph, 2003.

SCHWARCZ, Lilia M. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca dos trópicos.** São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SCOTT, Joan. **A invisibilidade da experiência.** Tradução de Lúcia Haddad. Proj. História. São Paulo, (16), fev, 1998.



\_\_\_\_\_. **Experiência.** In: SILVA, Alcione (Org.). Falas de gênero: teorias, análises, leituras. Florianópolis: Editora das Mulheres, 1999.

\_\_\_\_\_. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife, 1991. (Mimeo)

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: cosmologia filosófica.** Tradução de Alexander A. McIntyre. São Paulo: Loyola, 1988.

SHECHNER, Richard. **O que é performance?.** Revista O Percevejo. Rio de Janeiro: UNI-RIO, Ano 11, nº 12, p. 25-50, 2003.

SHILS, Edward. **Tradition.** Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SILVA, Alberto da Costa e. **A África explicada aos meus filhos.** Rio de Janeiro: Agir, 2008.

SILVA, Ana Célia da. **Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático.** 1ª ed. Salvador, BA: Edufba, 2003.

SILVA, Antonio Ozaí. **Anotações sobre a modernidade na obra de Anthony Giddens.** Revista Espaço Acadêmico, ano IV, n.47, abr. 2005.

SILVA, Jamily Souza da. **A festa de São Benedito no bairro da Praça 14.** In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açaí; CNPq, 2011.

SILVA, Julio Claudio da. **Uma estrela negra no teatro brasileiro: relações raciais e de gênero nas memórias de Ruth de Souza (1945-1952).** Manaus: UEA Edições, 2015.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** 2ª.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Maria Nilza da. **O negro no Brasil: um problema de raça ou de classe?** Revista Mediações. V.05, nº 2. Londrina. Jul./Dez. 2000.

SILVA, Marilene Corrêa da Silva. **O paiz do Amazonas**. Manaus: Editora Valer / Governo do estado do Amazonas / Uninorte, 2004.

SILVA, Marizelda Rael da. **A utilização do conhecimento de plantas medicinais como ferramenta para estimular a preservação ambiental**. Vol. 06, n° 6, p. 1354-1380, mar, 2012.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas e políticas**. Revista Educação e Pesquisa. São Paulo, v.29, n. 1, p. 109-123, jan./jun. 2005.

SILVA, Tatiana Dias. **Mulheres negras, pobreza e desigualdade de renda**. In: MARCONDES, Mariana Mazzini et al. (Org.). Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília, DF: IPEA, 2013. Cap.4. p. 109-131.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOIHET, Raquel. **Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana (1890-1920)**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1989.

\_\_\_\_\_. **Mulheres pobres e violência no Brasil urbano**. In: DEL PRIORE, Mary (Org). História das mulheres no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1997. p. 362-400

SOUZA, Fabiana Cristina de. **A prática pedagógica na escola: reprodução de estereótipos sexuais**. São Paulo: UNESP, 1997.

SOUZA, Maria Luiza de. **Desenvolvimento de comunidade e participação**. São Paulo: Cortez, 1996.

SOUZA, Marina de Mello e Souza. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, Ricardo Luiz de **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013.

SPOSATI, Aldaíza et al. **Mapa da exclusão/inclusão social da cidade de São Paulo**. São Paulo: EDUC, 2000.

STEARNS, Peter Nathaniel. **História das relações de gênero**. Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Tradução de André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

TAVARES, Cristiane Fernandes. **Curiosidade: uma aliada na aprendizagem**. Revista do Professor, n. 45, jan. / mar. 1996.

TEIXEIRA, Ana Carolina Brochado. **Família, guarda e autoridade parental**. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

TEIXEIRA, Zuleide Araújo (Coord.). **Perspectiva de gênero na produção rural**. Brasília: IPEA, jun. 1994.

TELLES, Norma. **Escritoras, escrita e escritura**. In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das mulheres no Brasil. São Paulo: 2002.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida: Uma interpretação da Amazônia**. Manaus: Valer, Governo do Estado do Amazonas, 2000.

TOMIMATSU, Carlos Eiji. **Um cardápio chamado carreira**. In: FURTADO, Silvana Mello; TOMIMATSU, Carlos Eiji (orgs.). Formação em gastronomia: aprendizagem e ensino. São Paulo: Boccato, 2011.

TORRES, Iraildes Caldas. **Arquitetura do poder: memória de Gilberto Mestrinho**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

\_\_\_\_\_. **As novas Amazônidas**. Manaus: EDUA, 2005.

\_\_\_\_\_. **Humaitá: ecos de um povo**. Editora da Universidade Federal do Amazonas / Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 2007.

TOURAINÉ, Alain. **O mundo das mulheres**. Tradução de Francisco Morais. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

VILHENA, Maria Ângela. O peregrinar: caminhada para a vida. In: ABUMANSUR, Edin Sued (Org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas/SP: Papyrus, 2003.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro brasileira**. Rio de Janeiro: FLACSO: Niterói, RJ: EDUFF, 1993.

VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. **Carnaval em branco e negro: carnaval popular paulistano 1914-1988**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WHITE, Leslie Alvin. **O conceito de cultura**. Leslie White com Beth Dillingham. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WITKOSKI, Antonio Carlos. **Terras, floretas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais**. Manaus: Edua, 2007.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

XAVIER, Elódia. **Declínio do patriarcado: a família no imaginário feminino**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

ZIEGER, Lilian. **Ecopedagogia: o remo e o rumo da educação**. Tramandaí, RS: Ísis, 2004.

#### **LEGISLAÇÃO CONSULTADA**

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4277**.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 132**.

BRASIL. **Código Civil**, Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. 1ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003.

BRASIL. **Lei nº 2.889**, de 1 de outubro de 1956. Define e pune o crime de genocídio.

BRASIL. **Lei nº 4.201**, de 23 de julho de 2015.

BRASIL. **Lei nº 9.315**, de 20 de novembro de 1996. Inscreve o nome de Zumbi dos Palmares no "Livro dos Heróis da Pátria". 1996.

BRASIL. **Lei nº 12.519**, de 10 de novembro de 2011.

**CÓDIGO CIVIL BRASILEIRO**, instituído pela Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916.

**CÓDIGO PENAL BRASILEIRO**, instituído pelo Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.

**CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL**. Paris, 29 de setembro a 17 de outubro de 2003. In: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

**DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO DE MANAUS**, ano XI, edição 2365, de 14 de janeiro de 2010).

### **FONTES JORNALÍSTICAS**

Jornal A Crítica – 03 de maio de 2016.

Jornal do Commercio – 24 a 26 de outubro de 2015.

Jornal do Commercio – 22 a 24 de outubro de 2016.

Jornal Em Tempo – 13 de abril de 2015.

### **OUTRAS FONTES**

**ARQUIVO – AM POST**. Disponível em: <<http://ampost.com.br>>. Acesso em 15 de setembro de 2016.

**ARTESANATO**. Disponível em: <<http://www.revistaartesanato.com.br>>. Acesso em 15 de março de 2017.

**FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>. Acesso em 15 de setembro de 2016.

**INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/manaus/panorama>>. Acesso em 15 de setembro de 2016.

**MANAUS SORRISO**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/manaus-sorriso>>. Acesso em 18 de julho de 2016.

**PAULO PINTO NERY**. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc>>. Acesso em 15 de setembro de 2016.

# ANEXOS

## **LISTA DE ANEXOS**

**ANEXO 01:** ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS

**ANEXO 02:** PARECER DE APROVAÇÃO DO PROJETO DE PESQUISA NO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

**ANEXO 03:** MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE NEGRA DE SÃO BENEDITO

**ANEXO 04:** CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

**ANEXO 05:** NOVENÁRIO

**ANEXO 06:** HOMENAGENS AO QUILOMBO DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO

**ANEXO 07:** QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS

**ANEXO 08:** LEGISLAÇÃO



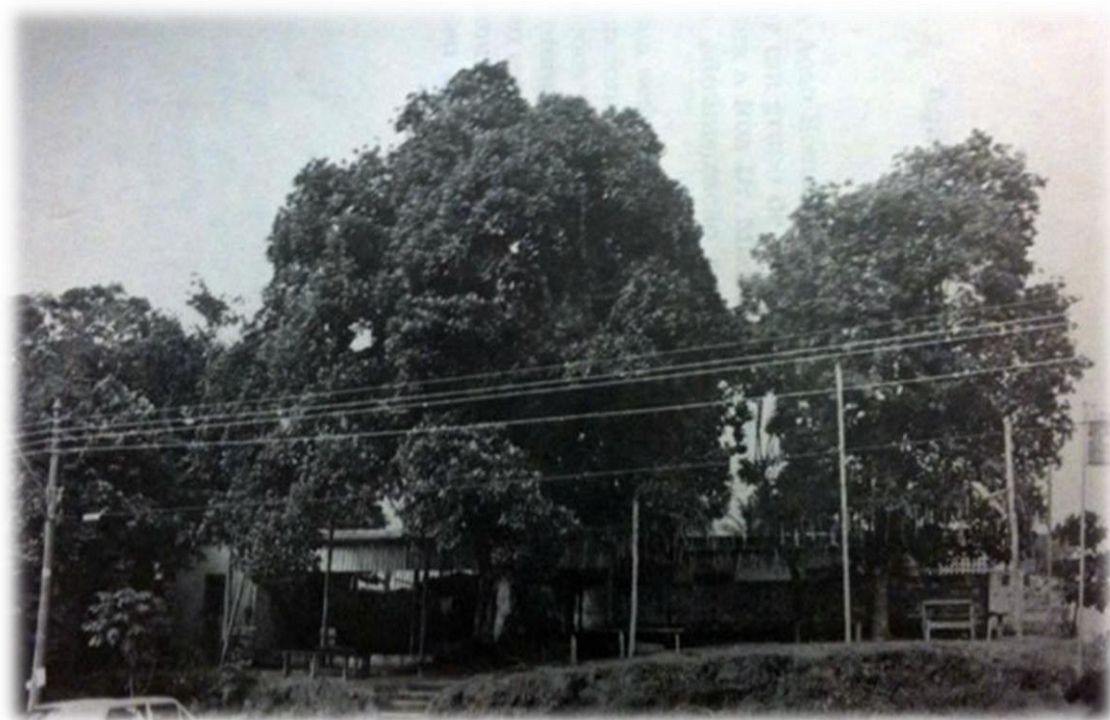
## **ANEXO 01: ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS**

Foto 01: Vista panorâmica da Praça Quatorze de Janeiro nos anos 1970



FONTE: Cassius Fonseca / s/d

Foto 02: Jaqueirão



FONTE: Cassius Fonseca / s/d

Foto 03: Placa de reconhecimento do Quilombo como Patrimônio Cultural Imaterial



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Foto 04: Placa de homenagem do Governo do Amazonas



FONTE: Pesquisa de campo / 2015

Foto 05: Parte da história do Quilombo do Barranco de São Benedito



Foto 06: História do Quilombo contada pelas mulheres (1)



FONTE: Crioulas do Quilombo / 2016

Foto 07: História do Quilombo contada pelas mulheres (2)



FONTE: Crioulas do Quilombo / 2016

Foto 08: Retirada do mastro



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Foto 09: Mastro sendo retirado da mata



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Foto 10: Chegada do mastro na comunidade do Barranco



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Foto 11: Mastro descansando antes de ser descascado



FONTE: Pesquisa de campo / 2016



Foto 12: Levantamento do mastro



FONTE: Pesquisa de campo / 2017

Foto 13: Andor com a imagem de São Benedito



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Foto 14 – Procissão pelas ruas do bairro



FONTE: Pesquisa de campo / 2016

Foto 15 – Banda acompanhando a procissão em honra a São Benedito



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

Foto 16 – Procissão pelas ruas do bairro (1)



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

Foto 17 – Procissão pelas ruas do bairro (2)



FONTE: Pesquisa de campo / 2018

**ANEXO 02: PARECER DE APROVAÇÃO DO  
PROJETO DE PESQUISA NO COMITÊ DE  
ÉTICA EM PESQUISA**



PODER EXECUTIVO  
 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
 UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
 COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – CEP/UFAM

## PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas **aprovou**, em reunião ordinária realizada nesta data, por unanimidade de votos, o Projeto de Pesquisa protocolado no CEP/UFAM com CAAE nº 78340017.1.0000.5020, intitulado: **"Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus/AM"**, tendo como Pesquisadora Responsável Karla Patricia Palmeira Frota.

Sala de Reunião da Escola de Enfermagem de Manaus – EEM da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus/Amazonas, 21 de novembro de 2017.

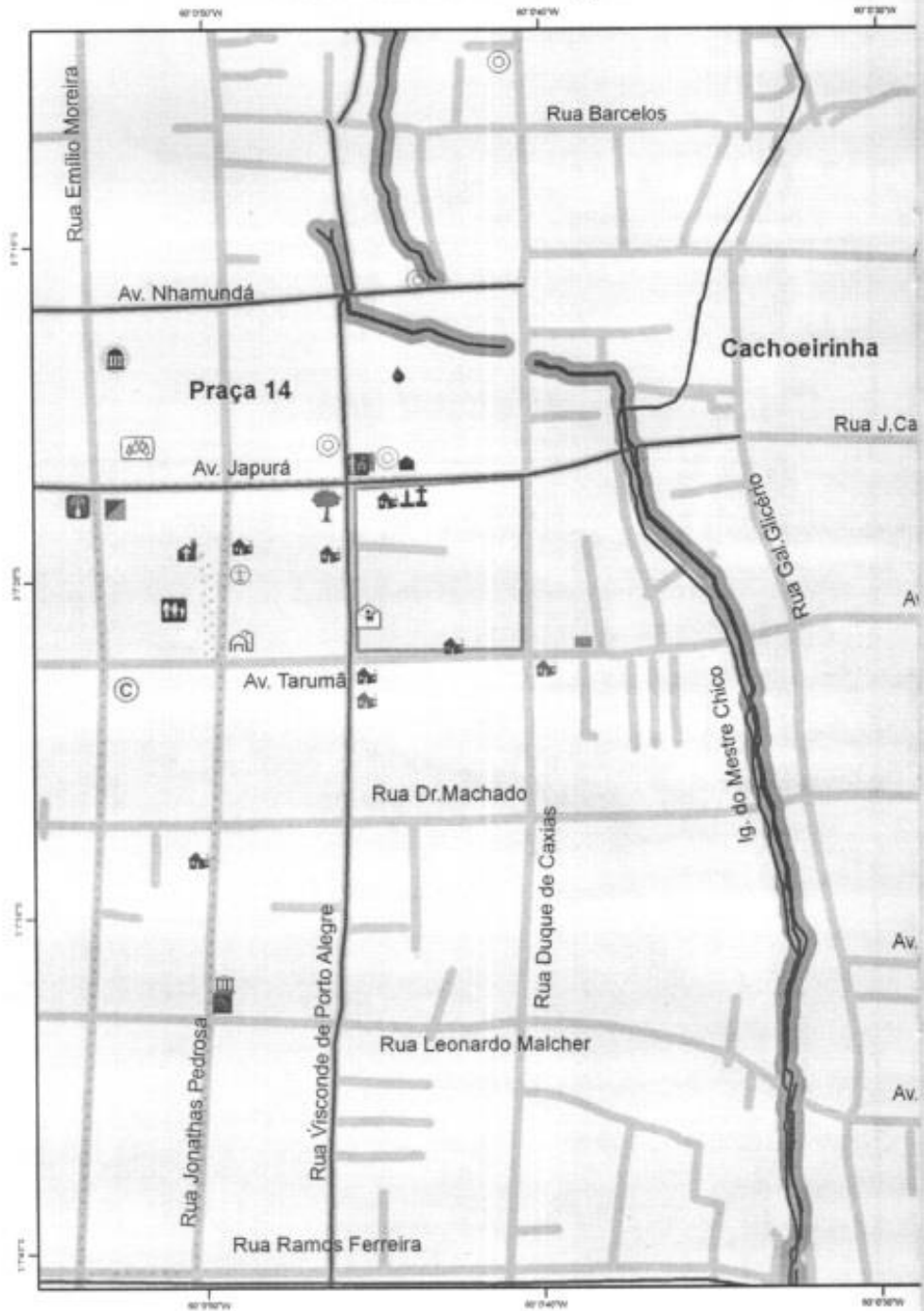
  
 Prof.ª MSc. Eliana Maria Pereira da Fonseca

Coordenadora CEP/UFAM

UFAM  
 COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA  
 Prof.ª Eliana Maria Pereira da Fonseca  
 Coordenadora CEP/UFAM

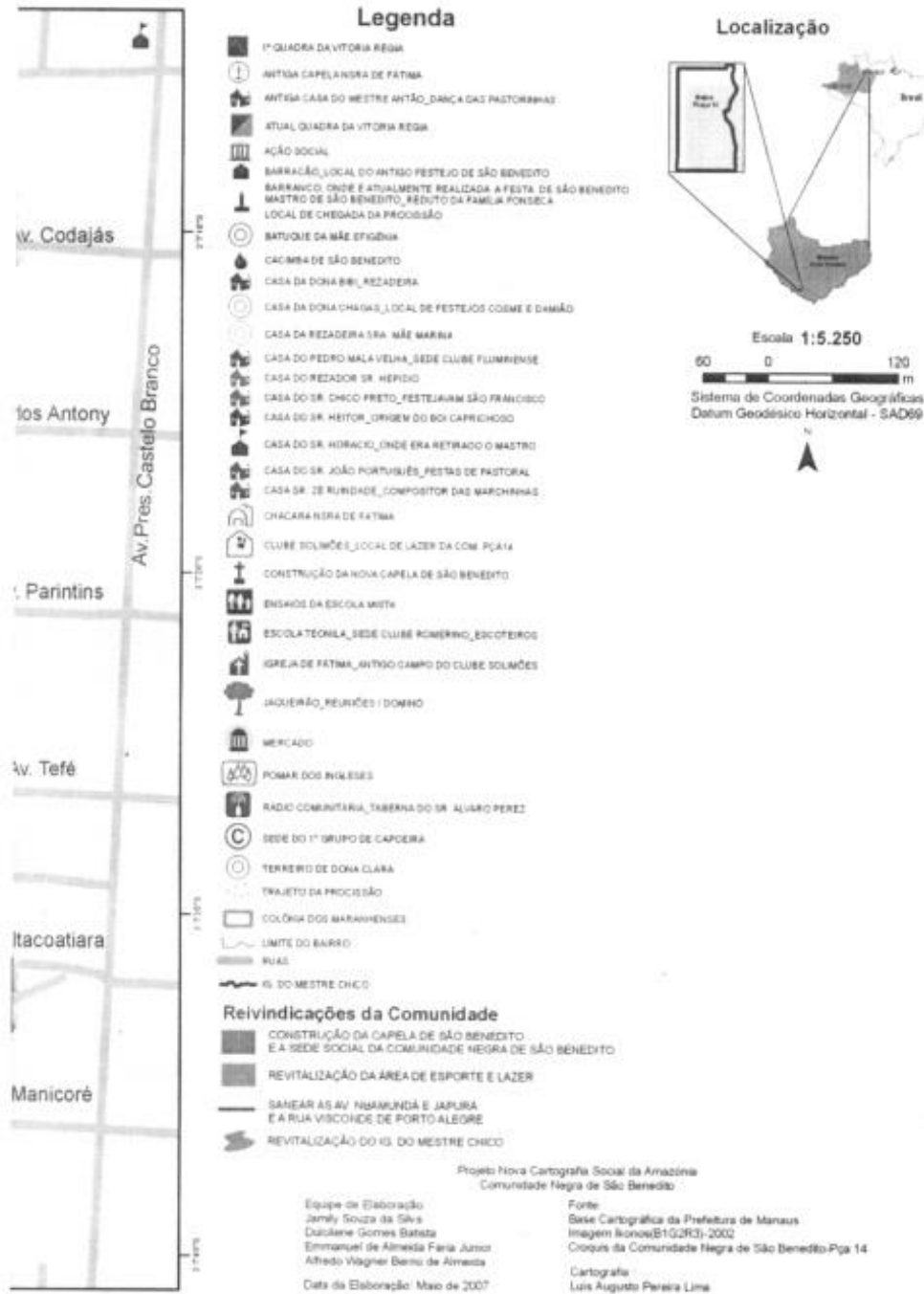
**ANEXO 03: MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA  
COMUNIDADE NEGRA DE SÃO BENEDITO**

# Comunidade Negra de São Bened





## Mapa do Bairro da Praça 14 de Janeiro



**ANEXO 04: CERTIDÃO DE  
AUTODEFINIÇÃO**



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL  
 MINISTÉRIO DA CULTURA  
 FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 01420.015560/2013-11 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE DE BARRANCO**, localizada no município de Manaus/AM, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 016, Registro nº 2.133, fl.152, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO**.

Eu, **Renato Rasera**, (Ass.), .....  
 Diretor-Substituto do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, **17 de setembro de 2014**.

O referido é verdade e dou fé.

**José Hilton Santos Almeida**  
 Presidente  
 Fundação Cultural Palmares - FCP

## **ANEXO 05: NOVENÁRIO**

**Sequência de orações\* e cantos contidos no novenário rezado durante as novenas em honra a São Benedito**

1 – Canto Número Um

A nós descei divina luz (bis)  
 Em nossas almas acendei  
 O amor, amor de Jesus! (bis)  
 Sem Vosso Espírito Divino  
 Sem vós só podemos errar  
  
 É dos mais tristes  
 Desatinos (bis)  
 E no mais profundo abismo\  
 Sem fim, sem fim errar. (bis)

2 – Canto Número Dois

Deus mendigatório meu  
 entender.  
 Glória ao Pai, ao Filho e ao  
 Espírito Santo!  
 Se puderes o princípio agora e  
 sempre.  
 É de século, Seclória.  
 Amém!

3 – Ladainha de Nossa Senhora

*Kyrie, eleison.  
 Christe, eleison.  
 Kyrie, eleison.  
 Christe, audi nos.  
 Christe, exaudi nos. (3x)*

*Pater de caelis, Deus,  
 Fili, Redemptor mundi, Deus,  
 Spiritus Sancte, Deus,  
 miserere nobis. (2x)*

*Sancta Trinitas, unus Deus,  
 miserere nobis.*

*Sancta, Sancta Maria, ora pro nobis.  
 Sancta Dei Genitrix,  
 Sancta Virgo virginum, ora pro nobis.*

---

\* As únicas orações que não serão apresentadas aqui serão o Pai Nosso, a Ave Maria e o Glória ao Pai, por serem de amplo conhecimento público.

*Mater, Mater Christi,  
 Mater divinae gratiae,  
 Mater purissima,  
 Mater, Mater castissima, ora pro nobis.  
 Mater inviolata,  
 Mater intemerata,  
 Mater amabilis,  
 Mater admirabilis, ora pro nobis.  
 Mater boni concilii,  
 Mater Creatoris,  
 Mater Salvatoris,  
 Virgo prudentissima, ora pro nobis.  
 Virgo veneranda,  
 Virgo-praedicanda,  
 Virgo potens,  
 Virgo, virgo clemens, ora pro nobis.  
 Virgo, virgo fidelis,  
 Speculum iustitiae,  
 Sedes sapientiae,  
 Causa nostrae laetitiae, ora pro nobis.  
 Vas spirituale,  
 Vas honorabile,  
 Vas insigne devotionis,  
  
 Rosa, Rosa mystica, ora pro nobis.  
 Turris, turris Davidica,  
 Turris eburnea,  
 Domus aurea,  
 Foederis arca, ora pro nobis.  
 Ianua, Ianua caeli,  
 Stella matutina,  
 Salus infirmorum,  
  
 Refugium peccatorum, ora pro nobis.  
 Cosilatrix afflictorum,  
 Auxilium Christianorum,  
 Regina angelorum,  
 Regina patriarcharum, ora pro nobis.  
 Regina prophetarum,  
 Regina apostolorum,  
 Regina martyrum,  
 Regina confessorum, ora pro nobis.  
 Regina, Regina virginum,  
 Regina sanctorum omnium,  
 Sacratissimi Rosarii,  
 Regina, Regina pacis, ora pro nobis.*

4 – Agnus Dei

*Agnus Dei, qui tollis  
Peccata mundi,  
Parce nobbis Domine.*

*Agnus Dei, qui tollis  
Peccata mundi,  
Aaudi nos Domine.*

*Agnus Dei, qui tollis  
Peccata mundi,  
Miserere nobis.*

5 - Canto Número Cinco

*Sobtum erum presidium conforgenum  
Sancta Dei Genitrix (bis)*

*Nos praedi per passione  
Saem nece, saem necessidad vos  
Sejae periculum*

És contigo em ver a nós  
Sempre a virgem  
Glorioso São Benedito,  
Amém.

6 – Ora Pro Nobis

*V. Ora pro nobis, Sancta Dei Genitrix,  
R. Ut digni efficiamur promissionibus Christi.*

*V. Oremus*

*Concede nos famulos tuos, quaesumus,  
Domine Deus, perpetua mentis et corporis  
sanitate gaudere et gloriosa beatae Mariae  
semper Virginis intercessione a praesenti  
liberari tristitia et aeterna perfrui laetitia.*

*Per Christum Dominum nostrum.*

*R. Amen.*

7 – Salve Rainha

Salve Rainha,  
 Mãe da misericórdia,  
 Vida doçura, esperança nossa,  
 Salve!  
 A vós bradamos  
 Os degradados,  
 Filhos de Eva  
 A vós suspiramos,  
 Gemendo e chorando  
 Nesse vale de lágrimas  
 Eia pós, advogada nossa  
 Esses vossos olhos,  
 Misericordiosos  
 A nos volvei  
 E depois deste desterro  
 Nos mostrai a Jesus,  
 A Jesus, bendito é o fruto.  
 O fruto do vosso ventre

Ó clemente.  
 Ó piedosa, o doce,  
 Sempre virgem Maria  
 Rogai a Deus por nós,  
 Santa Mãe de Deus  
 Para que sejamos dignos (bis)  
 Das promessas de Cristo, amém.

Esta salve, que rezamos  
 À São Benedito oferecemos (bis)  
 Que nos livre do demônio,  
 Da sua má companhia.

As contas do meu Rosário  
 São balas de artilharia, (bis)  
 Que combateu no inferno  
 Rezando Ave Maria.

Outra vez, Ave Maria. (bis)  
 Concebida sem pecado,  
 Sem pecado original, (bis)  
 Original para sempre,  
 Amém.



8 – Canto Número Oito

Senhor Deus, misericórdia!

Senhor Deus, misericórdia!

Senhor Deus,

Pequei Senhor, misericórdia!

Senhor Deus,

Por Vossa Mãe, Maria Santíssima,

Misericórdia!

Senhor Deus, misericórdia!

Nossa Senhora do Sagrado Coração (bis)

De Jesus, rogai por nós!

9 – Canto Número Nove

Acordei de madrugada,

Me pus a considerar:

O que havia de fazer (bis)

Para me poder salvar?

Meu anjo da guarda

Mandou-me um aviso:

Que eu fosse a (o) devota (o) (bis)

Da Virgem Maria!

A Virgem Maria

Mandou-me um recado:

Que eu nunca me esquecesse (bis)

Do Bendito ter louvado!

Seja o santíssimo Sacramento do altar,

Da puríssima Conceição,

Da Virgem Maria,

Senhora nossa concebida,

Sem pecado original,

Para sempre, amém. Amém!

10 – BENDITO DE SÃO BENEDITO

GLORIOSO SÃO BENEDITO	}	REFRÃO
SERVO DE DEUS DESTINADO	}	
QUE FIELMENTE ADORASTES		
A JESUS CRUCIFICADO. (bis)	}	

## I

PELA VOSSA CARIDADE  
 QUE VÓS SEMPRE DISTINGUIU (2x)  
 QUE AOS POBRES TODOS DESTES  
 QUANTOS TINHAS E PEDIU. (bis)

REFRÃO: GLORIOSO SÃO BENEDITO...

## II

PELA VOSSA HUMILDADE  
 VÓS FIZESTES SINGULAR (2x)  
 QUE O VALOROSO PEDISTES  
 A UM SUPREMO TRIBUNAL. (bis)

REFRÃO: GLORIOSO SÃO BENEDITO...

## III

E NÓS EM VOSSOS PÉS PROSTADOS  
 É DE LÁGRIMAS TODO AFLITO (2x)  
 PEDINDO VÓS EM SOCORRO  
 GLORIOSO SÃO BENEDITO. (bis)

REFRÃO: GLORIOSO SÃO BENEDITO.

## IV

E NÓS ESPERAMOS ACHAR  
 SOCORRO AO NOSSO BEM (2x)  
 E VAMOS GOZAR CONVOSCO  
 NA ETERNA GLÓRIA, AMÉM. (bis)

REFRÃO: GLORIOSO SÃO BENEDITO.

**ANEXO 06: HOMENAGENS AO QUILOMBO  
DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO**

G.R.E.S. Acadêmicos da Cidade Alta  
Carnaval 2018

Enredo: Cidade Alta faz a festa no Quilombo! Salve, São Benedito: símbolo da resistência negra no berço do samba!

Compositores: Paulino Braga, Davi Menezes, Serginho do Cavaco, Jr. Layout, Júlio Cesar, Rubinho Duribeiro, Luciano Canavarro, Marcos Tiolo e Naian Nascimento.

=====

O meu tambor ressoou, tem magia no ar  
Cidade Alta, vem festejar  
Sou Quilombola, sou raiz e tradição  
Salve! Salve! Benedito, negro santo guardião

Ecoou  
Um grito de liberdade  
Singrando rios e mares  
Hoje festejo a igualdade  
Vó Severa com a imagem nas mãos  
Invade nossos corações  
Rompendo todos os grilhões  
O pensador, a herança aqui deixou  
Crenças e costumes, semeou

Maracatu e jongo, tem capoeira  
Baiana quituteira a girar  
Bumba meu boi, meu boi bumbá  
O som do Mestre Antão fez a poeira levantar

A fé, que alumia o "grande dia"  
O sino toca e anuncia  
Que o lindo mastro raiou  
Os romeiros, louvando sempre em devoção  
Nos meus olhos, emoção  
Saudade das griôs que nos deixou  
No berço do samba sou a resistência  
Vem pro Quilombo, vem sambar  
No "show da academia"  
Meu pavilhão vai tremular!

## **Boi de Negro**

Boi Caprichoso (DVD Sabedoria Popular, Uma Revolução Ancestral! – 2018)

Afro-brasileiro vindo de além-mar

Desembarcou nas senzalas do Brasil colonial

Cultura africana transfigurada em mitos

Das lendas e histórias se fez o bumba-meu-boi

Ginga, boi

De Zulu a Zumbi

Gira, boi

Afro-parintin

Resistência de um povo Brasil

Maracá, pandeirão, tamborinho

Meu tambor é de fogo, é de onça

Que dança o miolo debaixo do mito popular

*Yorubá, Ijexá*

É zambumba, boi-bumbá

Bumba-meu-boi, sangue África

Na minha dança e na festa

*Yorubá, Ijexá*

É zambumba, boi-bumbá

Bumba-meu-boi, sangue África

Na minha dança e na minha festa

É o saber ancestral nascido de ventre África

Parido, plantado, roubado e negado

É o canto, é brado, manifesto

Que tremula o tambor

E pulsa, regando esse chão

É a festa de Cabanos

De terreiro, rua e quintal

É arte, luta, resistência e revolução

Boi de santo, boi de negro

Boi de Cid, brasileiro

O batuque, o gingado

Cantoria, Pai Francisco

Gazumbá, Catirina



## COMENDA DE RECONHECIMENTO

Conferimos ao **QUILOMBO DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO** a comenda de reconhecimento à sua contribuição para a produção do DVD Sabedoria Popular: Uma Revolução Ancestral do Boi-Bumbá Caprichoso 2018.

Parintins, 21 de Abril de 2018.

  
**Babá Tupinambá**  
 Presidente do Boi Caprichoso

  
**Jender Lobato**  
 Vice-Presidente do Boi Caprichoso

  
**Ericky Nakanome**  
 Presidente do Conselho de Arte



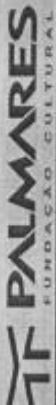
**ANEXO 07: QUADRO GERAL DE COMUNIDADES  
REMANESCENTES DE QUILOMBOS**



**QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs)**

Nº	UF	2004 CRQs (Comunidade)	2004 CRQs (Certidos)	2005 CRQs (Comunidade)	2005 CRQs (Certidos)	2006 CRQs (Comunidade)	2006 CRQs (Certidos)	2007 CRQs (Comunidade)	2007 CRQs (Certidos)	2008 CRQs (Comunidade)	2008 CRQs (Certidos)	2009 CRQs (Comunidade)	2009 CRQs (Certidos)	2010 CRQs (Comunidade)	2010 CRQs (Certidos)	2011 CRQs (Comunidade)	2011 CRQs (Certidos)	2012 CRQs (Comunidade)	2012 CRQs (Certidos)	2013 CRQs (Comunidade)	2013 CRQs (Certidos)	2014 CRQs (Comunidade)	2014 CRQs (Certidos)	2015 CRQs (Comunidade)	2015 CRQs (Certidos)	2016 CRQs (Comunidade)	2016 CRQs (Certidos)	2017 CRQs (Comunidade)	2017 CRQs (Certidos)	CRQs (Certidos)	Nº CRQs (Comunidade)
1	ACRE	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	ALAGOAS	0	0	10	11	0	3	3	1	1	27	27	14	10	1	1	0	0	0	0	1	2	2	0	0	0	0	0	67	68	
3	AMAZONAS	0	0	0	0	1	7	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	2	2	0	0	0	0	0	0	8	8	
4	AMAPA	0	0	4	4	7	7	0	0	0	2	2	11	11	3	3	0	0	0	7	7	0	2	2	4	4	0	0	40	40	
5	BAHIA	22	34	52	62	111	120	23	26	36	36	21	21	48	50	96	96	9	73	127	42	46	30	33	40	58	22	25	619	743	
6	CEARA	2	2	4	5	7	7	2	2	1	1	3	3	7	7	5	7	7	4	4	4	3	0	0	0	0	0	3	3	48	49
7	DISTRITO FEDERAL	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
8	ESPIRITO SANTO	1	5	5	6	20	20	0	0	0	0	0	0	2	2	0	0	1	1	0	0	0	2	2	2	2	2	2	2	35	40
9	GOIAS	1	1	4	4	8	8	3	3	3	3	3	1	1	0	0	0	0	0	3	3	4	4	3	0	0	12	14	45	47	
10	MARANHAO	6	158	42	44	24	24	28	29	42	42	6	6	52	56	48	53	45	47	75	36	36	17	24	53	59	34	37	508	690	
11	MINAS GERAIS	9	9	29	29	39	40	11	11	15	15	7	7	20	27	14	22	22	30	17	29	9	11	11	12	26	33	23	44	252	319
12	MATO GROSSO DO SUL	0	0	1	1	2	2	2	2	1	1	0	0	1	1	3	3	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	22	22
13	MATO GROSSO	0	0	55	57	1	1	5	5	0	0	1	1	2	2	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	6	70	77
14	PARA	18	18	8	9	37	37	17	19	0	0	0	0	10	11	6	6	5	14	59	102	11	12	5	5	18	18	3	3	197	254
15	PARAIBA	1	1	7	7	14	14	1	1	3	5	3	3	2	2	3	3	0	0	1	1	0	0	0	0	1	1	0	0	36	38
16	PERNAMBUCO	5	5	45	46	11	11	18	23	11	11	3	3	6	6	7	11	1	2	4	4	12	12	4	4	1	1	12	15	141	153
17	PIAUÍ	2	2	7	7	23	23	2	2	0	0	5	5	4	6	1	1	21	22	1	1	10	10	1	1	4	4	2	2	83	88
18	PARANA	0	0	6	8	24	24	4	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	35	37
19	RIO DE JANEIRO	3	3	5	5	6	6	1	1	2	2	2	2	2	2	5	5	1	1	2	2	3	3	0	0	2	3	4	4	38	39
20	RIO GRANDE DO NORTE	2	2	2	2	6	6	5	5	0	0	2	2	4	4	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1	23	23
21	RONDÔNIA	1	1	2	2	3	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	8	8



 <b>FUNDAÇÃO CULTURAL IPALMARES</b>														
QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CROQs)														
Nº	UF	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	Nº CROQs
1	ACRE	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-	-	0
2	ALAGOAS	0	11	8	3	1	27	14	1	0	0	1	1	67
3	AMAZONAS	0	0	1	0	0	0	0	0	0	4	2	-	7
4	AMAPÁ	0	4	7	0	0	2	10	3	0	7	-	-	33
5	BAHIA	28	59	117	27	34	21	50	96	9	129	46	22	638
6	CEARÁ	2	4	7	2	1	3	7	5	7	4	3	-	45
7	DISTRITO FEDERAL	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-	-	0
8	ESPIRITO SANTO	5	6	20	0	0	0	2	0	1	0	-	-	34
9	GOIÁS	1	3	9	3	3	3	1	0	0	3	4	-	30
10	MARANHÃO	82	42	24	28	42	6	56	53	47	75	35	2	492
11	MINAS GERAIS	9	29	40	11	15	7	27	22	31	24	11	-	226
12	MATO GROSSO DO SUL	0	11	2	2	1	0	1	3	1	1	-	-	22
13	MATO GROSSO	0	56	0	5	0	1	2	1	0	1	1	-	67
14	PARÁ	19	8	34	17	0	0	10	6	14	102	12	5	227
15	PARAÍBA	1	7	14	1	5	3	2	3	0	1	-	-	37
16	PERNAMBUCO	5	45	10	22	11	3	6	10	2	4	12	1	131
17	PIAUÍ	2	7	23	2	0	5	8	1	22	1	10	1	82
18	PARANÁ	0	7	25	4	0	0	0	0	0	1	-	-	37
19	RIO DE JANEIRO	3	5	6	1	2	2	2	5	1	2	3	-	32
20	RIO GRANDE DO NORTE	2	2	6	5	0	2	4	0	0	1	-	-	22
21	RONDÔNIA	1	2	3	1	0	0	0	0	0	-	-	-	7
22	RORAIMA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-	-	-	0
23	RIO GRANDE DO SUL	9	5	13	9	7	7	33	2	5	5	12	-	107
24	SANTA CATARINA	3	0	1	2	0	3	2	0	0	1	1	-	13
25	SERGIPE	2	4	8	1	0	0	0	7	3	2	2	-	29
26	SÃO PAULO	1	15	15	10	6	0	0	1	1	1	1	-	51
27	TOCANTINS	1	1	13	0	1	5	8	0	0	0	8	1	38
TOTAL POR ANO:		176	333	406	156	129	100	245	219	144	369	164	33	2474

INFORMAÇÕES ATUALIZADAS ATÉ 23/02/2015

 <b>FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES</b>		
QUADRO GERAL POR REGIÃO		
Nº	UF	TOTAL DE CRQs
1	NORTE	312
2	NORDESTE	1543
3	CENTRO-OESTE	119
4	SUDESTE	343
5	SUL	157
<b>TOTAL POR ANO:</b>		<b>2474</b>
INFORMAÇÕES ATUALIZADAS ATÉ 23/02/2015		

## **ANEXO 08: LEGISLAÇÃO**

# Diário Oficial

## DO MUNICÍPIO DE MANAUS

Manaus, quinta-feira, 14 de janeiro de 2010.

Ano XI, Edição 2365 - R\$ 1,00

### Poder Executivo

LEI Nº 1.401, DE 14 DE JANEIRO DE 2010

**DISPÕE** sobre a criação e a divisão dos bairros da cidade de Manaus, com estabelecimento de novos limites, e dá outras providências.

O **PREFEITO MUNICIPAL DE MANAUS**, usando das atribuições que lhe são conferidas pelo artigo 80, inciso IV da Lei Orgânica do Município de Manaus.

**FAÇO SABER** que o Poder Legislativo decretou e eu sanciono a seguinte:

**LEI:**

**Art. 1º** São criados os seguintes bairros na cidade de Manaus:

- I - Nova Cidade;
- II - Cidade de Deus;
- III - Novo Aleixo;
- IV - Gilberto Mestrinho;
- V - Lago Azul;
- VI - Tarumã-Açu; e
- VII - Distrito Industrial II.

**Parágrafo único.** Em consequência do disposto neste artigo, as denominações e delimitações dos bairros de Manaus passam a vigorar na forma do Anexo Único desta Lei, que substitui o Anexo Único da Lei n. 287, de 23 de maio de 1995.

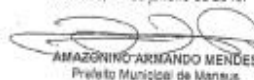
**Art. 2º** Consideradas as definições contidas na Lei n. 287, de 23 de maio de 1995, os novos bairros, objeto do artigo anterior, têm as seguintes origens:

- I - o bairro Cidade Nova fica dividido em quatro partes, dando origem aos bairros Nova Cidade, Cidade de Deus e Novo Aleixo, permanecendo o restante de sua área com a denominação atual de Cidade Nova, todos com localização na Zona Norte;
- II - o bairro São José Operário fica dividido em duas partes, dando origem ao bairro Gilberto Mestrinho e permanecendo o restante de sua área com a denominação atual de São José Operário, ambos com localização na Zona Leste;
- III - o bairro Tarumã fica dividido em duas partes, dando origem ao bairro Tarumã-Açu, permanecendo o restante de sua área com a denominação atual de Tarumã, ambos com localização na Zona Oeste;
- IV - o bairro do Distrito Industrial fica dividido em duas partes, originando o bairro Distrito Industrial II, permanecendo o restante de sua área com a denominação atual de Distrito Industrial I, com localização, respectivamente, na Zona Leste e na Zona Sul de Manaus;
- V - o bairro Lago Azul resulta de red denominação e redefinição da área de expansão referente às Unidades de Estruturação Urbana - UES Santa Etelvina e UES da Bolívia.

**Art. 3º** Revogam-se as disposições em contrário, especialmente o Anexo Único da Lei n. 287, de 23 de maio de 1995.

**Art. 4º** Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Manaus, 14 de janeiro de 2010.

  
AMAZONINO ARMANDO MENDES  
Prefeito Municipal de Manaus

  
JOÃO COELHO BRAGA  
Secretário-Geral do Gabinete Civil

ANEXO I

Descrição do perímetro dos Bairros

**DELIMITAÇÃO DOS BAIRROS** SUPERFÍCIE: 426,94 ha

#### 1 - CENTRO

Ponto inicial - Ig. dos Educandos com o Rio Negro.

**Definição do Perímetro** - Começa no Ig. dos Educandos com o Rio Negro, deste último até o Ig. de São Vicente; deste até o beco Casemiro; deste até a Rua Pe. Agostinho; desta até a rua Luiz Antony; desta até o Ig. da Castelhana; deste até a Avenida Constantino Nery; desta até a Av. Álvaro Maia; desta até a rua Major Gabriel; desta até a rua Ramos Ferreira; desta até o Ig. do Mestre Chico; deste até o Ig. dos Educandos e deste até o Rio Negro.

**2 - NOSSA SENHORA APARECIDA** SUPERFÍCIE: 66,85 ha

Ponto inicial - Ig. de São Vicente com o Rio Negro.

**Definição do Perímetro** - Começa no Ig. de São Vicente com o Rio Negro; deste último até o Ig. de São Raimundo; seguindo por este até o Ig. da Castelhana; deste até a rua Luiz Antony; desta até a Rua Pe. Agostinho; seguindo por esta até o beco Casemiro seguindo por este até o Ig. de São Vicente e deste até o Rio Negro.

**3 - PRESIDENTE VARGAS** SUPERFÍCIE: 56,70 ha

Ponto inicial - Ig. do Castelhana com o Ig. de São Raimundo.

**Definição do Perímetro** - Começa no Ig. do Castelhana com o Ig. de São Raimundo; deste último até a Av. Álvaro Maia; segue por esta até a Av. Constantino Nery; desta até o Ig. da Castelhana, deste até o Ig. do São Raimundo.

**4 - PRAÇA 14 DE JANEIRO** SUPERFÍCIE: 100,34 ha

Ponto inicial - Cruzamento da rua Ramos Ferreira com a rua Major Gabriel.

**Definição do Perímetro** - Começa no cruzamento da rua Ramos Ferreira com a rua Major Gabriel; seguindo por esta até a Av. Álvaro Maia; desta até Av. Duque de Caxias; desta até a Rua Maranhão; desta até a Tv. São Gabriel da Cachoeira; desta até a Rua Novo Airdo; desta até o Igarapé do Mestre Chico; seguindo por este até a rua Ramos Ferreira; seguindo por esta até a rua Major Gabriel.



ESTADO DO AMAZONAS  
ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS  
GABINETE DO DEPUTADO BOSCO SARAIVA

PROJETO DE LEI Nº 81, DE 2015

AUTOR: DEPUTADO BOSCO SARAIVA

1. À impressão.
2. As Comissões Técnicas
3. Inclua-se em Pauta durante

Três (03) dias  
Em 25/03/2015

Deputado Belarmino Lins  
1º Vice-Presidente

DECLARA como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito - Praça 14 de Janeiro.

A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS

DECRETA

Artigo 1º - Fica declarado, como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas, o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Rua Japurá, 1360, bairro Praça 14 de Janeiro.

Artigo 2º - Cabe ao Poder Executivo a adoção das medidas cabíveis para o registro do bem imaterial, nos termos da legislação pertinente.

Artigo 3º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Deputado BOSCO SARAIVA  
PSDB





ESTADO DO AMAZONAS  
ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS  
GABINETE DO DEPUTADO BOSCO SARAIVA



JUSTIFICATIVA

A Constituição Federal de 1988 ampliou a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial e, também, ao estabelecer outras formas de preservação. Os Bens Culturais de Natureza Imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer, celebrações, formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas).

Nesses artigos da Constituição, reconhece-se a inclusão, no patrimônio a ser preservado pelo Estado em parceria com a sociedade, dos bens culturais que sejam referências dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

O Patrimônio Cultural Imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. É apropriado por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade.

A UNESCO define como Patrimônio Cultural Imaterial "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural".

**Neste sentido, é que se pretende proteger o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito abrangido por esta propositura.**

A Fundação Cultura Palmares concedeu aos descendentes dos escravos maranhenses que se estabeleceram ali a certidão de autodenificação de quilombo. O vilarejo composto por 25 famílias foi definido como o segundo quilombo urbano reconhecido no Brasil. O santo protetor dos negros, São Benedito, é apontado como 'responsável' pela preservação da tradição dos fundadores da Comunidade do Barranco, em São Benedito, Manaus. As festas da comunidade são realizadas há 125 anos com a estátua trazida pela vó Severa do Maranhão, após ser alforriada.





ESTADO DO AMAZONAS  
ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS  
GABINETE DO DEPUTADO BOSCO SARAIVA



Com a certidão de autodefinição dos negros como quilombo urbano, se torna um marco na história do Amazonas, principalmente para os descendentes em grande maioria da família Fonseca e dos Beckmann, que colocarão em prática seus projetos socioculturais, em benefício de todos da Praça 14 de Janeiro e visitantes que queiram conhecer um pouco da história dos negros, ex-escravos e seus descendentes.

Trata-se de um quilombo urbano, onde preservam seus valores culturais, mais de trezentos remanescentes da escravidão. Eles receberam o certificado da Fundação Cultural Palmares, que identificou a comunidade como o segundo maior quilombo urbano do País.

A rua Japurá, na Praça 14 de Janeiro, Zona Sul de Manaus, guarda preciosa página viva da história do Amazonas. No local, resistem, há mais de um século, famílias remanescentes de escravos do Maranhão, que vieram para Manaus construir uma nova história de luta por liberdade e igualdade na Comunidade do Barranco.

As tradições dos antepassados foram mantidas pelas gerações que as sucederam, a preservação da cultura e da história desse povo que se confunde com a da cidade. Também tentaram sufocar as tradições do Barranco o forte preconceito sobre a contribuição dos negros na formação da sociedade e cultura do Estado.

Graças a essa resistência, há cerca de um mês, a Fundação Cultura Palmares concedeu aos descendentes dos escravos maranhenses a certidão de autodenifinação de quilombo. O reconhecimento tornou a comunidade o segundo quilombo em área urbana do País.

A certificação é uma afirmação e reconhecimento desse território e dessa cultura. Quando se reconhece que em Manaus há um quilombo urbano, se refuta as teses dos historiadores clássicos que afirmam que no Amazonas não havia negros, que tentam desqualificar a história negra na Amazônia, a participação deles na construção da nossa cultura e sociedade. Essa titulação mostra que houve, sim, essa cultura migrante vinda do Maranhão, ligada ao governador Eduardo Ribeiro, que era maranhense e trouxe de lá para cá artífices negros que trabalharam na construção civil do Estado. Eles moraram na Praça 14 e conservaram suas tradições. São Benedito, nesse ponto, toma uma grande dimensão, porque os costumes foram mantido ao redor dessa religião, que tem a sua dinâmica. Um santo, aliás, proibido na igreja e festejado na comunidade. Quando construíram a igreja do bairro, por pressão dos portugueses, deram a ela o nome de Nossa Senhora de Fátima e não São Benedito, que tem maior identificação com o bairro".

Av. Mário Ipiranga Monteiro, nº 3.950 - Edifício Dep. José de Jesus Lins de Albuquerque - CEP 69.050-03  
Parque 10 de Novembro, 2º andar - Sala 214 - Fone: (92) 3183.4381



ESTADO DO AMAZONAS  
ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS  
GABINETE DO DEPUTADO BOSCO SARAIVA

Assim, esta propositura visa reconhecer e proteger esses espaços culturais e tudo o que representa para nossa cidade de Manaus, declarando como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado.

PLENÁRIO DA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS, em  
Manaus, 25 de março de 2015.

Deputado BOSCO SARAIVA  
PSDB





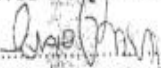
REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL  
 MINISTÉRIO DA CULTURA  
 FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988


Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 01420.015560/2013-13 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE DE BARRANCO**, localizada no município de Manaus/AM, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 016, Registro nº 2.133, fl.152, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União nº 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO**.

Eu, **Renato Rasera**, (Ass.), , Diretor-Substituto do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí, Brasília/DF, **17 de setembro de 2014**.

O referido é verdade e dou fé.

  
**José Hilton Santos Almeida**  
 Presidente  
 Fundação Cultural Palmares - FCP



**PROJETO DE LEI Nº 81/2015, de autoria do Deputado  
BOSCO SARAIVA.**

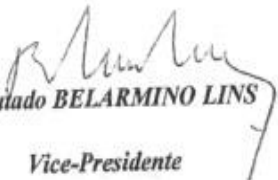
*Incluído em Pauta nas reuniões ordinárias dos dias 26, 27 e  
30 de março do corrente ano.*

*Não recebeu emendas.*

*Às Comissões de:*

- 1. Constituição, Justiça e Redação; e*
- 2. Cultura.*

*Em: 30.03.2015.*

  
Deputado **BELARMINO LINS**  
Vice-Presidente



Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas  
Comissão de Constituição, Justiça e Redação



**PARECER**

**PROJETO DE LEI Nº 81/2015**

**PROPONENTE: Deputado BOSCO SARAIVA.**

**RELATOR: Deputado LUIZ CASTRO.**

“DECLARA patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito – Praça 14 de Janeiro”.

**I – RELATÓRIO:**

Em Abril de 2015, o Deputado Bosco Saraiva, no exercício de suas atribuições parlamentares, apresentou Projeto de Lei de nº 81/2015 que “DECLARA patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito – Praça 14 de Janeiro”.

Vindo os Autos à Comissão de Constituição, Justiça e Redação, para análise de sua juridicidade, constitucionalidade e legalidade nos termos do art. 27, I, alínea “a”, do Regimento Interno, passo a fazê-lo, na qualidade de Relator designado, na tentativa de bem instruir o posicionamento a ser adotado por seus membros e, posteriormente, a decisão do Plenário.

É o relatório.

**II – FUNDAMENTAÇÃO:**

A referida propositura cumpriu todos os ritos procedimentais previstos no Regimento Interno deste parlamento e demais regras do processo legislativo.

LS



Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas  
Comissão de Constituição, Justiça e Redação



Trata-se de Projeto de Lei cujo conteúdo visa declarar como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito.

Do ponto de vista do mérito, é de suma importância concordar com a pertinência da iniciativa sob exame, que busca reconhecer uma inegável área histórica e cultural do Estado do Amazonas como integrante de nosso patrimônio imaterial.

Ao analisar seus aspectos constitucionais, denota-se que a propositura versa sobre matéria de natureza legislativa e de iniciativa concorrente, nos termos do artigo 18, inciso IX, e do caput artigo 33, da Constituição Estadual. Ao passo que sob o ângulo da juridicidade a matéria, também, não merece restrições, à medida que se embala, harmonicamente, ao nosso ordenamento jurídico.

Já no que tange à declaração como patrimônio imaterial, merece destaque o art. 216 da Constituição Federal, que assim reza:

"Art. 216 Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

(...)"

Os bens culturais de natureza imaterial, a serem registrados conforme conceituado pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas).

A Carta Magna reconhece, assim, a inclusão, no patrimônio a ser preservado pelo Estado em parceria com a sociedade, dos bens culturais que sejam referências à

5



Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas  
Comissão de Constituição, Justiça e Redação



sociedade brasileira. Esses bens são apropriados por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade.

O reconhecimento do Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito como componente do Patrimônio Imaterial do Amazonas tem o sentido de proteger este território que de certo modo, contribuiu na história do nosso Estado.

Nesse diapasão, somos compelidos a considerar a proposição em condições de ser aprovada no que tange à nossa competência.

Em razão do exposto, meu parecer é PELA CONSTITUCIONALIDADE do Projeto de Lei nº 81/2015.

### III - VOTO DO RELATOR:

Em face de não haver nenhum óbice constitucional, a manifestação é no sentido de **APROVAR** a presente Propositura.

S.R COMISSÃO DE CONSTITUIÇÃO, JUSTIÇA E REDAÇÃO DA  
ASEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS, em Manaus, 28 de  
abril de 2015.

Deputado LUIZ CASTRO – PPS

Relator



ASSEMBLEIA  
LEGISLATIVA  
DO ESTADO DO  
AMAZONAS  
UNIAO DA NOSSA TERRE

PODER LEGISLATIVO  
ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS



### PARECER

PROJETO DE LEI Nº 081/2015  
PROPONENTE: Nº DEPUTADO BOSCO SARAIVA  
RELATOR: DEPUTADO BI GARCIA

- DECLARA, como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas, Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito – Praça 14 de Janeiro.

#### I - RELATÓRIO

Encontra-se nesta relatoria, para apreciação e emissão do respectivo parecer, o Projeto de Lei Nº 81/2015, oriundo do Deputado Bosco Saraiva, cuja iniciativa "DECLARA, como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas, Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito – Praça 14 de Janeiro."

Vindo os autos para minha relatoria designada pela Comissão de Cultura deste poder legislativo.

É o relatório.

#### II – FUNDAMENTAÇÃO

O objetivo da presente proposição visa DECLARA, como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas, Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito – Praça 14 de Janeiro, contribuindo pra promover o respeito à diversidade cultural junto com os instrumentos, objetos, artefatos, lugares culturais que lhes são associados e a criatividade humana.

A proposição em pauta cria um foco para as proposições legislativas voltadas a garantia, promoção e preservação, desses espaços que existem há décadas e fazem parte da história cultural e essência cultural da cidade de Manaus. Tais estabelecimentos são locais de convivência democrática que trazem o "espírito" de comemorar, de reunir, de festejar e outros.





ASSEMBLEIA  
LEGISLATIVA  
DO ESTADO DO  
AMAZONAS  
ESTABELECIDO EM 1988

PODER LEGISLATIVO  
ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS



Portanto, considerando a necessidade de buscar mecanismos de incentivos para a permanência desses bens culturais da cidade que passam pelo processo de transformação ou de desaparecimento e a ancestralidade e as características dos modos do fazer dos bens em questão, que, através da sua continuidade histórica e sua relevância local, se tornaram referência para a memória, a identidade cultural e a formação social manauara e ainda, a necessidade de se ampliar a preservação da memória intangível de nossa cultura na figura dos quilombolas.

As tradições dos antepassados foram mantidas pelas gerações que as sucederam, a preservação da cultura e da história desse povo que se confunde com a da cidade.

### III - CONCLUSÃO

Após a análise do Projeto de Lei Nº 081/2015, oriundo do Deputado Bosco Saraiva, considerando não haver óbice à tramitação da matéria, uma vez que é competência do parlamentar legislar sobre o tema, com base no art. 242 §4º da Constituição Estadual com fundamento na Carta Magna no seu Art. 216, o VOTO por tanto é FAVORÁVEL.

Salvo melhor juízo, é o Parecer.

S.R. DA COMISSÃO DE CULTURA, DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS, em  
Manaus 10 de Junho de 2015.

Deputado Frank Luiz da Cunha Garcia  
Relator - PSDB



Edição Número 227 de 21/11/2003

**Atos do Poder Executivo**

DECRETO N o 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

**D E C R E T A :**

Art. 1 o Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2 o Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1 o Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2 o São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3 o Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3 o Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1 o O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2 o Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3 o O procedimento administrativo será iniciado de clo pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

- I denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;
- II circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;
- III limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e
- IV títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

- I Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional IPHAN;
- II Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;
- III Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;
- IV Fundação Nacional do Índio FUNAI;
- V Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;
- VI Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º e efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I Casa Civil da Presidência da República;

II Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

III do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV Secretarias Especiais da Presidência da República:

a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;

b) de Aqüicultura e Pesca; e

c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o IN CRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto n.º 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182.º da Independência e 115.º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva

# Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

## TÍTULO X ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

## TÍTULO VIII Da Ordem Social

### CAPÍTULO III DA EDUCAÇÃO, DA CULTURA E DO DESPORTO

#### Seção II DA CULTURA

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º - A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

II produção, promoção e difusão de bens culturais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

IV democratização do acesso aos bens de cultura; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

V valorização da diversidade étnica e regional. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003)

I - despesas com pessoal e encargos sociais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003)

II - serviço da dívida; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003)

III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003)

Fonte: <http://www.planalto.gov.br>



**PORTARIA Nº 98, DE 26 DE NOVEMBRO DE 2007**

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso das atribuições que lhe confere o art. 1º da Lei nº 7.688, de 22 de agosto de 1988, e considerando as atribuições conferidas à Fundação pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo de que trata o art. 68/ADCT, e o disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal, resolve:

Art. 1º - Instituir o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03.

§ 1º O Cadastro Geral de que trata o caput deste artigo é o registro em livro próprio, de folhas numeradas, da declaração de autodefinição de identidade étnica, segundo uma origem comum presumida, conforme previsto no art. 2º do Decreto nº 4.887/03.

§ 2º O Cadastro Geral é único e pertencerá ao patrimônio da Fundação Cultural Palmares.

§ 3º As informações correspondentes às comunidades deverão ser igualmente registradas em banco de dados informatizados, para efeito de informação e estudo.

Art. 2º Para fins desta Portaria, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 3º Para a emissão da certidão de autodefinição como remanescente dos quilombos deverão ser adotados os seguintes procedimentos:

- I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;
- II - A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembleia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;
- III- Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais;
- IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade);
- V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de autodefinição.

§ 1º. Nos casos dos incisos I e II do caput deste artigo, havendo impossibilidade de assinatura de próprio punho, esta será feita a rogo ao lado da respectiva impressão digital.

§ 2º A Fundação Cultural Palmares poderá, dependendo do caso concreto, realizar visita técnica à comunidade no intuito de obter informações e esclarecer possíveis dúvidas.

Art. 4º As comunidades quilombolas poderão auxiliar a Fundação Cultural Palmares na obtenção de documentos e informações para instruir o procedimento administrativo de emissão de certidão de autodefinição.

Art. 5º A Certidão de autodefinição será impressa em modelo próprio e deverá conter o número do termo de registro no livro de Cadastro Geral de que trata o Art. 1º desta Portaria.

Parágrafo Único - A Fundação Cultural Palmares encaminhará à comunidade, sem qualquer ônus, os originais da Certidão de autodefinição.

Art. 6º As certidões de autodefinição emitidas anteriormente a esta portaria continuarão com sua plena eficácia sem prejuízo de a Fundação Cultural Palmares revisar seus atos.

Art. 7º Fica revogada a Portaria n.º 06, de 1º de março de 2004.

Art. 8º Esta portaria entra em vigor na data de sua publicação, aplicando-se a todos os processos administrativos ainda não concluídos.

Edvaldo Mendes Araújo

**Ministério do Desenvolvimento Agrário**  
**INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA**

**INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 49,**  
**29 de setembro de 2008**

DOU Nº 190, quarta-feira, 1º de outubro de 2008, Seção 1 p. 83 a 85

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, no uso das atribuições que lhe conferem o art. 20, inciso VII, do Anexo I, do Decreto nº 5.735, de 27 de março de 2006, e art. 110, inciso IX, do Regimento Interno da Autarquia, aprovado pela Portaria nº 69, de 19 de outubro de 2006, do Ministro de Estado do Desenvolvimento Agrário, e tendo em vista o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, resolve:

**OBJETIVO**

Art. 1º. Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos.

**FUNDAMENTAÇÃO LEGAL**

Art. 2º. As ações objeto da presente Instrução Normativa têm como fundamento legal:

- I - art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal;
- II - arts. 215 e 216 da Constituição Federal;
- III - Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962;
- IV - Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999;
- V - Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964;
- VI - Decreto nº 59.428, de 27 de outubro de 1966;
- VII - Decreto nº 433, de 24 de janeiro de 1992;
- VIII - Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993;
- IX - Medida Provisória nº 2.183-56, de 24 de agosto de 2001;
- X - Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001;
- XI - Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003;
- XII - Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004;
- XIII - Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003;
- XIV - Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007;
- XV - Convenção sobre Biodiversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998.

**CONCEITUAÇÕES**

Art. 3º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º. Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

**COMPETÊNCIA**

Art. 5º. Compete ao Instituto Nacional de Colonização e

Reforma Agrária - INCRA a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a desinstituição, a titulação e o registro imobiliário das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência comum e concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

#### CERTIFICAÇÃO

Art. 6º. A caracterização dos remanescentes das comunidades de quilombos será atestada mediante auto-definição da comunidade.

Parágrafo único. A auto-definição da comunidade será certificada pela Fundação Cultural Palmares, mediante Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos do referido órgão, nos termos do § 4º, do art. 3º, do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

#### PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS PARA ABERTURA DO PROCESSO

Art. 7º. O processo administrativo terá início por requerimento de qualquer interessado, das entidades ou associações representativas de quilombolas ou de ofício pelo INCRA, sendo entendido como simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou reduzida a termo por representante do INCRA, quando o pedido for verbal.

§ 1º. A comunidade ou interessado deverá apresentar informações sobre a localização da área objeto de identificação.

§ 2º. Compete às Superintendências Regionais manter atualizadas

as informações concernentes aos pedidos de regularização das áreas remanescentes das comunidades de quilombos e dos processos em curso nos Sistemas do INCRA.

§ 3º. Os procedimentos de que tratam os arts. 8º e seguintes somente terão início após a apresentação da certidão prevista no parágrafo único do art. 6º.

§ 4º. Os órgãos e as entidades de que trata o art. 12 serão notificados pelo Superintendente Regional do INCRA, imediatamente após a instauração do procedimento administrativo de que trata o caput, com o objetivo de apresentarem, se assim entenderem necessário, informações que possam contribuir com os estudos previstos nos arts. 8º e seguintes.

#### IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO

Art. 8º. O estudo e a definição da terra reivindicada serão precedidos de reuniões com a comunidade e Grupo Técnico interdisciplinar, nomeado pela Superintendência Regional do INCRA, para apresentação dos procedimentos que serão adotados.

Art. 9º. A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos a que se refere o art. 4º, a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, com elaboração a cargo da Superintendência Regional do INCRA, que o remeterá, após concluído, ao Comitê de Decisão Regional, para decisão e encaminhamentos subsequentes.

Art. 10. O RTID, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abordando informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, sócio-econômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, abrangerá, necessariamente, além de outras informações consideradas relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos organizados da seguinte forma:

I - Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sócio-cultural da área quilombola identificada, devendo conter as seguintes descrições e informações:

a) introdução, abordando os seguintes elementos:

1. apresentação dos conceitos e concepções empregados no Relatório (referencial teórico), que observem os critérios de autoatribuição, que permita caracterizar a trajetória histórica própria, as relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida;

2. apresentação da metodologia e dos condicionantes dos trabalhos, contendo, dentre outras informações, as relativas à organização e caracterização da equipe técnica envolvida, ao cronograma de trabalho, ao processo de levantamento de dados qualitativos utilizados e ao contexto das condições de trabalho de campo e elaboração do relatório;

b) dados gerais, contendo:

1. informações gerais sobre o grupo auto-atribuído como remanescente das comunidades dos quilombos, tais como, denominação, localização e formas de acesso, disposição espacial, aspectos demográficos, sociais e de infra-estrutura;

2. a caracterização do(s) município(s) e região com sua denominação, localização e informações censitárias com dados demográficos, sócio-econômicos e fundiários, entre outros;

3. dados, quando disponíveis, sobre as taxas de natalidade e mortalidade da comunidade nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo;

c) histórico da ocupação, contendo:

1. descrição do histórico da ocupação da área com base na memória do grupo envolvido e depoimentos de eventuais atores externos identificados;

2. levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra;

3. contextualização do histórico regional e sua relação com a história da comunidade;

4. indicação, caso haja, dos sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos, assim como de outros sítios considerados relevantes pelo grupo;

5. levantamento do patrimônio cultural da comunidade a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores, constituído de seus bens materiais e imateriais, com relevância na construção de suas identidade e memória e na sua reprodução física, social e cultural;

6. levantamento e análise dos processos de expropriação, bem como de comunidade;

7. caracterização da ocupação atual indicando as terras utilizadas para moradia, atividade econômica, caminhos e percursos, uso dos recursos naturais, realização dos cultos religiosos e festividades, entre outras manifestações culturais;

8. análise da atual situação de ocupação territorial do grupo, tendo em vista os impactos sofridos pela comunidade e as transformações ocorridas ao longo de sua história.

d) organização social, contendo:

1. identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo;

2. identificação e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo;

3. identificação das circunstâncias que levaram a eventual secessão ou reagrupamento do Grupo;

4. descrição da representação genealógica do grupo;

5. mapeamento e análise das redes de reciprocidade intra e extra-territoriais e societários dos membros do grupo em questão;

6. levantamento, a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores, das manifestações de caráter cosmológico, religioso e festivo, atividades lúdico-recreativas em sua relação com a terra utilizada, os recursos naturais, as atividades produtivas e o seu calendário;

7. levantamento das práticas tradicionais de caráter coletivo e sua relação com a ocupação atual da área identificando terras destinadas à moradia, espaços de sociabilidade destinados às manifestações culturais, atividades de caráter social, político e econômico, demonstrando as razões pelas quais são importantes para a manutenção da memória e identidade do grupo e de outros aspectos coletivos próprios da comunidade;

8. descrição das formas de representação política do grupo;

e) ambiente e produção, contendo:

1. levantamento e análise das categorias étnicas relacionadas às terras e ao ambiente onde vivem as comunidades e sua lógica de apropriação dessas áreas e configuração de seus limites;

2. análise da lógica de apropriação das áreas nas quais vive o grupo, considerando as informações agrônômicas e ecológicas da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo;

3. identificação e explicitação da forma de ocupação quanto ao seu caráter tradicional, evidenciando as unidades de paisagem disponíveis no presente e no plano da memória do grupo, bem como seus usos, necessários à reprodução física, social, econômica e cultural;

4. descrição das práticas produtivas, considerando as dimensões cosmológicas, de sociabilidade, reciprocidade e divisão social do trabalho;

5. descrição das atividades produtivas desenvolvidas pela comunidade com a identificação, localização e dimensão das áreas e edificações utilizadas para este fim;

6. identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural da comunidade e explicitação de suas razões;

7. avaliação das dimensões da sustentabilidade referentes a ações e projetos e seus possíveis impactos junto ao grupo em questão;

8. indicação de obras e empreendimentos existentes ou apontados como planejados, com influência na área proposta;

9. descrição das relações sócio-econômico-culturais com outras comunidades e com a sociedade envolvente e descrição das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processam tais alterações;

10. identificação e descrição das áreas imprescindíveis à proteção dos recursos naturais, tais como áreas de preservação permanente, reserva legal e zonas de amortecimento das unidades de conservação.

f) conclusão, contendo:

1. proposta de delimitação da terra, tendo como base os estudos previstos neste inciso I;

2. planta da área proposta, que inclua informações e indicação cartográfica de localização dos elementos anteriormente referidos;

3. descrição sintética da área identificada, relacionando seus diferentes marcos identitários, espaços e paisagens, usos, percursos, caminhos e recursos naturais existentes, tendo em vista a reprodução física, social e cultural do grupo, segundo seus usos, costumes e tradições;

4. indicação, com base nos estudos realizados, de potencialidades da comunidade e da área, que possam ser, oportunamente, aproveitadas;

II - levantamento fundiário, devendo conter a seguinte descrição e informações:

a) identificação e censo de eventuais ocupantes não-quilombolas, com descrição das áreas por eles ocupadas, com a respectiva extensão, as datas dessas ocupações e a descrição das benfeitorias existentes;

b) descrição das áreas pertencentes a quilombolas, que têm título de propriedade;

c) informações sobre a natureza das ocupações não-quilombolas, com a identificação dos títulos de posse ou domínio eventualmente existentes;

d) informações, na hipótese de algum ocupante dispor de documento oriundo de órgão público, sobre a forma e fundamentos

relativos à expedição do documento que deverão ser obtidas junto ao órgão expedidor;

III - planta e memorial descritivo do perímetro da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo, bem como mapeamento e indicação dos imóveis e ocupações limítrofes de todo o seu entorno e, se possível, a indicação da área ser averbada como reserva legal, no momento da titulação;

IV - cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se formulários específicos do INCRA;

V - levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, terras indígenas ou situadas em terrenos de marinha, em outras terras públicas arrecadadas pelo INCRA ou Secretaria do Patrimônio da União e em terras dos estados e municípios; e

VI - parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área, considerando os estudos e documentos apresentados.

§ 1º O início dos trabalhos de campo deverá ser precedido de comunicação prévia a eventuais proprietários ou ocupantes de terras

localizadas na área pleiteada, com antecedência mínima de 3 (três) dias úteis.

§ 2º. O Relatório de que trata o inciso I deste artigo será elaborado por especialista que mantenha vínculo funcional com o INCRA, salvo em hipótese devidamente reconhecida de impossibilidade material, quando poderá haver contratação, obedecida a legislação pertinente.

§ 3º. A contratação permitida no parágrafo anterior não poderá ser firmada com especialista que, no interesse de qualquer legitimado no processo, mantenha ou tenha mantido vínculo jurídico relacionado ao objeto do inciso I.

§ 4º. Verificada, durante os trabalhos para a elaboração do Relatório de que trata o caput, qualquer questão de competência dos órgãos e entidades enumerados no art. 12, o Superintendente Regional do INCRA deverá comunicá-los, para acompanhamento, sem prejuízo de prosseguimento dos trabalhos.

§ 5º. Fica facultado à comunidade interessada apresentar peças técnicas necessárias à instrução do RTID, as quais poderão ser valoradas e utilizadas pelo INCRA.

§ 6º. Fica assegurada à comunidade interessada a participação em todas as fases do procedimento administrativo de elaboração do RTID, diretamente ou por meio de representantes por ela indicados.

§ 7º. No processo de elaboração do RTID deverão ser respeitados os direitos da comunidade de:

- I - ser informada sobre a natureza do trabalho;
- II - preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais;
- III - autorizar que as informações obtidas no âmbito do RTID sejam utilizadas para outros fins; e
- IV - acesso aos resultados do levantamento realizado.

#### PUBLICIDADE

Art. 11. Estando em termos, o RTID será submetido à análise preliminar do Comitê de Decisão Regional do INCRA que, verificando

o atendimento dos critérios estabelecidos para sua elaboração, o remeterá ao Superintendente Regional, para elaboração e publicação

do edital, por duas vezes consecutivas, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

- I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;
- II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;
- III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e
- IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação será afixada na sede da Prefeitura Municipal onde está situado o imóvel, acompanhada de memorial descritivo e mapa da área estudada.

§ 2º A Superintendência Regional do INCRA notificará os ocupantes e confinantes, detentores de domínio ou não, identificados na terra pleiteada, informando-os do prazo para apresentação de contestações.

§ 3º. Não sendo verificado o atendimento dos critérios estabelecidos para a elaboração do RTID, o Comitê de Decisão Regional do INCRA o devolverá ao Coordenador do Grupo Técnico Interdisciplinar para sua revisão ou complementação, que, uma vez efetivada, obedecerá ao rito estabelecido neste artigo.

§ 4º. Na hipótese de o RTID concluir pela impossibilidade do reconhecimento da área estudada como terra ocupada por remanescente de comunidade de quilombo, o Comitê de Decisão Regional do INCRA, após ouvidos os setores técnicos e a Procuradoria

Regional, poderá determinar diligências complementares ou, anuindo com a conclusão do Relatório, determinar o arquivamento do processo administrativo.

§ 5º. A comunidade interessada e a Fundação Cultural Palmares serão notificadas da decisão pelo arquivamento do processo administrativo e esta será publicada, no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área estudada, com o extrato do Relatório, que contenha os seus fundamentos.

§ 6º. Da decisão de arquivamento do processo administrativo, de que trata o § 4º, caberá pedido de desarquivamento, desde que justificado.

§ 7º. A Superintendência Regional do INCRA encaminhará cópia do edital para os remanescentes das comunidades dos quilombos.

#### CONSULTA A ÓRGÃOS E ENTIDADES

Art. 12. Concomitantemente a sua publicação, o RTID será remetido aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de 30 (trinta) dias, apresentarem manifestação sobre as matérias de suas respectivas competências:

- I - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN;
- II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, e seu correspondente na Administração Estadual;
- III - Secretaria do Patrimônio da União - SPU, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;
- IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;
- V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional - CDN;
- VI - Fundação Cultural Palmares;
- VII - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio, e seu correspondente na Administração Estadual; e
- VIII - Serviço Florestal Brasileiro - SFB.

§ 1º. O Presidente do INCRA encaminhará o RTID a outros órgãos e entidades da Administração Pública Federal, quando verifique repercussão em suas áreas de interesse, observado o procedimento previsto neste artigo.

§ 2º. O INCRA remeterá o arquivo digital do memorial descritivo (shape file) à Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional, para inclusão em sistema georreferenciado, de amplo acesso a todos os órgãos e entidades.

§ 3º. Expirado o prazo de 30 (trinta) dias consecutivos, contados do recebimento da cópia do RTID, e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o seu conteúdo.

§ 4º. O INCRA terá um prazo de 30 (trinta) dias para adotar as medidas cabíveis diante de eventuais manifestações dos órgãos e entidades.

§ 5º. Fica assegurado à comunidade interessada o acesso imediato à cópia das manifestações dos órgãos e entidades referidos neste artigo, bem como o acompanhamento das medidas decorrentes das respectivas manifestações.

#### CONTESTAÇÕES

Art. 13. Os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e as notificações, para contestarem o RTID junto à Superintendência Regional do INCRA, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. As contestações oferecidas pelos interessados serão recebidas nos efeitos devolutivo e suspensivo.

Art. 14. As contestações dos interessados indicados no art. 12 serão analisadas e julgadas pelo Comitê de Decisão Regional do INCRA, após ouvidos os setores técnicos e a Procuradoria Regional em prazo comum de até 180 (cento e oitenta) dias, a contar do protocolo da contestação.

§ 1º. Se o julgamento das contestações implicar a alteração das informações contidas no edital de que trata o art. 11, será realizada nova publicação e a notificação dos interessados.

§ 2º. Se o julgamento das contestações não implicar a alteração das informações contidas no edital de que trata o art. 11, serão notificados os interessados que as ofereceram.

Art. 15. Do julgamento das contestações caberá recurso único, com efeito apenas devolutivo, ao Conselho Diretor do INCRA, no prazo de 30 (trinta) dias, a contar da notificação.

§ 1º. Sendo provido o recurso, o Presidente do INCRA publicará, no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área, as eventuais alterações das informações contidas no edital de que trata o art. 11 e notificará o recorrente.



§ 2º. Não sendo provido o recurso, o Presidente do INCRA notificará da decisão o recorrente.

#### ANÁLISE DA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS ÁREAS PLEITEADAS

Art. 16. Incidindo as terras identificadas e delimitadas pelo RTID sobre unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional, áreas de faixa de fronteira e terras indígenas, a Superintendência Regional do INCRA deverá, em conjunto, respectivamente, com o Instituto Chico Mendes, a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional ou a FUNAI, adotar as medidas cabíveis, visando a garantir a sustentabilidade dessas comunidades, conciliando os interesses do Estado.

§ 1º. A Secretaria do Patrimônio da União e a Fundação Cultural Palmares serão ouvidas, em todos os casos.

§ 2º. As manifestações quanto às medidas cabíveis, referidas no caput, ficarão restritas ao âmbito de cada competência institucional.

§ 3º. Verificada controvérsia quanto às medidas cabíveis, de que trata o caput, o processo administrativo será encaminhado:

I - em se tratando do mérito, à Casa Civil da Presidência da República, para o exercício de sua competência de coordenação e integração das ações do Governo, prevista no art. 2º da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003;

II - sobre questão jurídica, ao Advogado-Geral da União, para o exercício de sua competência, prevista no art. 4º, inciso XI, da Lei Complementar nº 73, de 10 de fevereiro de 1993 e o art. 8ºC, da Lei nº 9.028, de 12 de abril de 1995.

§ 4º. Aplica-se, no que couber, aos órgãos e entidades citados no caput e no § 1º do art. 12 o disposto neste artigo.

§ 5º. Os Órgãos e as Entidades de que trata este artigo definirão o instrumento jurídico apropriado a garantir a permanência e os usos conferidos à terra pela comunidade quilombola enquanto persistir a sobreposição de interesses.

Art. 17. Concluídas as fases a que se referem os arts. 14, 15 e 16, o Presidente do INCRA publicará, no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área, portaria reconhecendo e declarando os limites da terra quilombola, no prazo de 30 (trinta) dias.

Art. 18. Se as terras reconhecidas e declaradas incidirem sobre terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, a Superintendência Regional do INCRA encaminhará o processo a SPU, para a emissão de título em benefício das comunidades quilombolas.

Art. 19. Constatada a incidência nas terras reconhecidas e declaradas de posse particular sobre áreas de domínio da União, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando à retomada da área.

Art. 20. Incidindo as terras reconhecidas e declaradas sobre áreas de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, a Superintendência Regional do INCRA encaminhará os autos para os órgãos responsáveis pela titulação no âmbito de tais entes federados.

Parágrafo único. A Superintendência Regional do INCRA poderá propor a celebração de convênio com aquelas unidades da Federação, visando à execução dos procedimentos de titulação nos termos do Decreto e desta Instrução.

Art. 21. Incidindo as terras reconhecidas e declaradas em imóvel com título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, a Superintendência Regional do INCRA adotará as medidas cabíveis visando à obtenção dos imóveis, mediante a instauração do procedimento de desapropriação.

Art. 22. Verificada a presença de ocupantes não quilombolas nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, a Superintendência Regional do INCRA providenciará o reassentamento em outras áreas das famílias de agricultores que preencherem os requisitos da legislação agrária.

#### DEMARCAÇÃO

Art. 23. A demarcação da terra reconhecida será realizada observando-se os procedimentos contidos na Norma Técnica para Georreferenciamento de imóveis rurais aprovada pela Portaria nº 1.101, de 19 de

novembro de 2003, do Presidente do INCRA e demais atos regulamentares expedidos pela Autarquia, em atendimento à Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001.

#### TITULAÇÃO

Art. 24. O Presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrada

no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas.

§ 1º. Incidindo as terras reconhecidas e declaradas nas áreas previstas nos arts. 19 e 20, aos remanescentes de comunidades de quilombos fica facultada a solicitação da emissão de Título de Concessão de Direito Real de Uso Coletivo, quando couber e em caráter provisório, enquanto não se última a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio, para que possam exercer direitos reais

sobre a terra que ocupam.

§ 2º. A emissão do Título de Concessão de Direito Real de Uso não desobriga a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio.

Art. 25. A expedição do título e o registro cadastral a serem procedidos pela Superintendência Regional do INCRA far-se-ão sem ônus de nenhuma espécie aos remanescentes das comunidades de quilombos, independentemente do tamanho da área.

Art. 26. Esta Instrução Normativa aplica-se desde logo, sem prejuízo da validade das fases iniciadas ou concluídas sob a vigência da Instrução Normativa anterior.

Parágrafo único. Em qualquer hipótese, contudo, pode ser aplicado o art. 16.

#### DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 27. A Superintendência Regional do INCRA promoverá, em formulários específicos, o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 28. Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, bem como o acompanhamento dos processos de regularização em trâmite na Superintendência Regional do INCRA, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 29. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas nesta Instrução correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação, empenho e pagamento.

Art. 30. A Superintendência Regional do INCRA encaminhará à Fundação Cultural Palmares e ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional todas as informações relativas ao patrimônio cultural, material e imaterial, contidas no RTID, para as providências de destaque e tombamento.

Art. 31. O INCRA, através da Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária (DF) e da Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ), manterá o Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR e a Fundação Cultural Palmares informados do andamento dos processos de regularização das terras de remanescentes de quilombos.

Art. 32. Revoga-se a Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005.

Art. 33. Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

**ROLF HACKBART**



**INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 57**

**DE 20 DE OUTUBRO DE 2009.**

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

**O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA**, no uso das atribuições que lhe conferem o art. 21, inciso VII, do Anexo I, do Decreto nº 6.812, de 3 de abril de 2009, e art. 122, inciso IX, do Regimento Interno da Autarquia, aprovado pela Portaria MDA Nº 20, de 8 de abril de 2009, do Ministro de Estado do Desenvolvimento Agrário, e tendo em vista o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, resolve:

**OBJETIVO**

Art. 1º. Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos.

**FUNDAMENTAÇÃO LEGAL**

Art. 2º. As ações objeto da presente Instrução Normativa têm como fundamento legal:

- I - art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal;
- II - arts. 215 e 216 da Constituição Federal;
- III - Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962;
- IV - Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999;
- V - Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964;
- VI - Decreto nº 59.428, de 27 de outubro de 1966;
- VII - Decreto nº 433, de 24 de janeiro de 1992;
- VIII - Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993;
- IX - Medida Provisória nº 2.183-56, de 24 de agosto de 2001;
- X - Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001;

- XI - Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003;
- XII - Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004;
- XIII - Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003;
- XIV - Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007;
- XV - Convenção sobre Biodiversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998.

#### CONCEITUAÇÕES

Art. 3º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º. Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

#### COMPETÊNCIA

Art. 5º. Compete ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a desinversão, a titulação e o registro imobiliário das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência comum e concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

#### CERTIFICAÇÃO

Art. 6º. A caracterização dos remanescentes das comunidades de quilombos será atestada mediante auto-definição da comunidade.

Parágrafo único. A auto-definição da comunidade será certificada pela Fundação Cultural Palmares, mediante Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos do referido órgão, nos termos do § 4º, do art. 3º, do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

#### PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS PARA ABERTURA DO PROCESSO

Art. 7º. O processo administrativo terá início por requerimento de qualquer interessado, das entidades ou associações representativas de quilombolas ou de ofício pelo INCRA, sendo entendido como simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou reduzida a termo por representante do INCRA, quando o pedido for verbal.

§ 1º. A comunidade ou interessado deverá apresentar informações sobre a localização da área objeto de identificação.

§ 2º. Compete às Superintendências Regionais manter atualizadas as informações concernentes aos pedidos de regularização das áreas remanescentes das comunidades de quilombos e dos processos em curso nos Sistemas do INCRA.

§ 3º. Os procedimentos de que tratam os arts. 8º e seguintes somente terão início após a apresentação da certidão prevista no parágrafo único do art. 6º.

§ 4º. Os órgãos e as entidades de que trata o art. 12 serão notificados pelo Superintendente Regional do INCRA, imediatamente após a instauração do procedimento administrativo de que trata o caput, com o objetivo de apresentarem, se assim entenderem necessário, informações que possam contribuir com os estudos previstos nos arts. 8º e seguintes.

### IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO

Art. 8º. O estudo e a definição da terra reivindicada serão precedidos de reuniões com a comunidade e Grupo Técnico interdisciplinar, nomeado pela Superintendência Regional do INCRA, para apresentação dos procedimentos que serão adotados.

Art. 9º. A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos a que se refere o art. 4º, a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sócio-cultural da terra ocupada pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, com elaboração a cargo da Superintendência Regional do INCRA, que o remeterá, após concluído, ao Comitê de Decisão Regional, para decisão e encaminhamentos subsequentes.

Art. 10. O RTID, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abordando informações cartográficas, fundiárias, agrônomicas, ecológicas, geográficas, sócio-econômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, abrangerá, necessariamente, além de outras informações consideradas relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos organizados da seguinte forma:

1 - Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sócio-cultural da área quilombola identificada, devendo conter as seguintes descrições e informações:

a) introdução, abordando os seguintes elementos:

1. apresentação dos conceitos e concepções empregados no Relatório (referencial teórico), que observem os critérios de auto-atribuição, que permita caracterizar a trajetória histórica própria, as relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida;

2. apresentação da metodologia e dos condicionantes dos trabalhos, contendo, dentre outras informações, as relativas à organização e caracterização da equipe técnica envolvida, ao cronograma de trabalho, ao processo de levantamento de dados qualitativos utilizados e ao contexto das condições de trabalho de campo e elaboração do relatório;

b) dados gerais, contendo:

1. informações gerais sobre o grupo auto-atribuído como remanescente das comunidades dos quilombos, tais como, denominação, localização e formas de acesso, disposição espacial, aspectos demográficos, sociais e de infra-estrutura;

2. a caracterização do(s) município(s) e região com sua denominação, localização e informações censitárias com dados demográficos, sócio-econômicos e fundiários, entre outros;

3. dados, quando disponíveis, sobre as taxas de natalidade e mortalidade da comunidade nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo;

c) histórico da ocupação, contendo:

1. descrição do histórico da ocupação da área com base na memória do grupo envolvido e depoimentos de eventuais atores externos identificados;
2. levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra;
3. contextualização do histórico regional e sua relação com a história da comunidade;
4. indicação, caso haja, dos sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos, assim como de outros sítios considerados relevantes pelo grupo;
5. levantamento do patrimônio cultural da comunidade a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores, constituído de seus bens materiais e imateriais, com relevância na construção de sua identidade e memória e na sua reprodução física, social e cultural.
6. levantamento e análise dos processos de expropriação, bem como de comunidade;
7. caracterização da ocupação atual indicando as terras utilizadas para moradia, atividade econômica, caminhos e percursos, uso dos recursos naturais, realização dos cultos religiosos e festividades, entre outras manifestações culturais;
8. análise da atual situação de ocupação territorial do grupo, tendo em vista os impactos sofridos pela comunidade e as transformações ocorridas ao longo de sua história.

d) organização social, contendo:

1. identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo;
2. identificação e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo;
3. identificação das circunstâncias que levaram a eventual secessão ou reagrupamento do Grupo;
4. descrição da representação genealógica do grupo;
5. mapeamento e análise das redes de reciprocidade intra e extra-territoriais e societários dos membros do grupo em questão;
6. levantamento, a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores, das manifestações de caráter cosmológico, religioso e festivo, atividades lúdico-recreativas em sua relação com a terra utilizada, os recursos naturais, as atividades produtivas e o seu calendário;
7. levantamento das práticas tradicionais de caráter coletivo e sua relação com a ocupação atual da área identificando terras destinadas à moradia, espaços de sociabilidade destinados às manifestações culturais, atividades de caráter social, político e econômico, demonstrando as razões pelas quais são importantes para a manutenção da memória e identidade do grupo e de outros aspectos coletivos próprios da comunidade;
8. descrição das formas de representação política do grupo;

e) ambiente e produção, contendo:

1. levantamento e análise das categorias étnicas relacionadas às terras e ao ambiente onde vivem as comunidades e sua lógica de apropriação dessas áreas e configuração de seus limites;
2. análise da lógica de apropriação das áreas nas quais vive o grupo, considerando as informações agrônômicas e ecológicas da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo;
3. identificação e explicitação da forma de ocupação quanto ao seu caráter tradicional, evidenciando as unidades de paisagem disponíveis no presente e no plano da memória do grupo, bem como seus usos, necessários à reprodução física, social, econômica e cultural;
4. descrição das práticas produtivas, considerando as dimensões cosmológicas, de sociabilidade, reciprocidade e divisão social do trabalho;

5. descrição das atividades produtivas desenvolvidas pela comunidade com a identificação, localização e dimensão das áreas e edificações utilizadas para este fim;

6. identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural da comunidade e explicitação de suas razões;

7. avaliação das dimensões da sustentabilidade referentes a ações e projetos e seus possíveis impactos junto ao grupo em questão;

8. indicação de obras e empreendimentos existentes ou apontados como planejados, com influência na área proposta;

9. descrição das relações sócio-econômico-culturais com outras comunidades e com a sociedade envolvente e descrição das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processam tais alterações;

10. identificação e descrição das áreas imprescindíveis à proteção dos recursos naturais, tais como áreas de preservação permanente, reserva legal e zonas de amortecimento das unidades de conservação.

f) conclusão, contendo:

1. proposta de delimitação da terra, tendo como base os estudos previstos neste inciso I;

2. planta da área proposta, que inclua informações e indicação cartográfica de localização dos elementos anteriormente referidos;

3. descrição sintética da área identificada, relacionando seus diferentes marcos identitários, espaços e paisagens, usos, percursos, caminhos e recursos naturais existentes, tendo em vista a reprodução física, social e cultural do grupo, segundo seus usos, costumes e tradições;

4. indicação, com base nos estudos realizados, de potencialidades da comunidade e da área, que possam ser, oportunamente, aproveitadas;

II - levantamento fundiário, devendo conter a seguinte descrição e informações:

a) identificação e censo de eventuais ocupantes não-quilombolas, com descrição das áreas por eles ocupadas, com a respectiva extensão, as datas dessas ocupações e a descrição das benfeitorias existentes;

b) descrição das áreas pertencentes a quilombolas, que têm título de propriedade;

c) informações sobre a natureza das ocupações não-quilombolas, com a identificação dos títulos de posse ou domínio eventualmente existentes;

d) informações, na hipótese de algum ocupante dispor de documento oriundo de órgão público, sobre a forma e fundamentos relativos à expedição do documento que deverão ser obtidas junto ao órgão expedidor;

III - planta e memorial descritivo do perímetro da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo, bem como mapeamento e indicação dos imóveis e ocupações lindeiros de todo o seu entorno e, se possível, a indicação da área ser averbada como reserva legal, no momento da titulação;

IV - cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se formulários específicos do INCRA;

V - levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, terras indígenas ou situadas em terrenos de marinha, em outras terras públicas

arrecadadas pelo INCRA ou Secretaria do Patrimônio da União e em terras dos estados e municípios; e

VI - parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área, considerando os estudos e documentos apresentados.

§ 1º O início dos trabalhos de campo deverá ser precedido de comunicação prévia a eventuais proprietários ou ocupantes de terras localizadas na área pleiteada, com antecedência mínima de 3 (três) dias úteis.

§ 2º O Relatório de que trata o inciso I deste artigo será elaborado por especialista que mantenha vínculo funcional com o INCRA, salvo em hipótese devidamente reconhecida de impossibilidade material, quando poderá haver contratação, obedecida a legislação pertinente.

§ 3º A contratação permitida no parágrafo anterior não poderá ser firmada com especialista que, no interesse de qualquer legitimado no processo, mantenha ou tenha mantido vínculo jurídico relacionado ao objeto do inciso I.

§ 4º Verificada, durante os trabalhos para a elaboração do Relatório de que trata o caput, qualquer questão de competência dos órgãos e entidades enumerados no art. 12, o Superintendente Regional do INCRA deverá comunicá-los, para acompanhamento, sem prejuízo de prosseguimento dos trabalhos.

§ 5º Fica facultado à comunidade interessada apresentar peças técnicas necessárias à instrução do RTID, as quais poderão ser valoradas e utilizadas pelo INCRA.

§ 6º Fica assegurada à comunidade interessada a participação em todas as fases do procedimento administrativo de elaboração do RTID, diretamente ou por meio de representantes por ela indicados.

§ 7º No processo de elaboração do RTID deverão ser respeitados os direitos da comunidade de:

- I - ser informada sobre a natureza do trabalho;
- II - preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais;
- III - autorizar que as informações obtidas no âmbito do RTID sejam utilizadas para outros fins; e
- IV - acesso aos resultados do levantamento realizado.

#### PUBLICIDADE

Art. 11. Estando em termos, o RTID será submetido à análise preliminar do Comitê de Decisão Regional do INCRA que, verificando o atendimento dos critérios estabelecidos para sua elaboração, o remeterá ao Superintendente Regional, para elaboração e publicação do edital, por duas vezes consecutivas, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

- I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;



II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação será afixada na sede da Prefeitura Municipal onde está situado o imóvel, acompanhada de memorial descritivo e mapa da área estudada.

§ 2º A Superintendência Regional do INCRA notificará os ocupantes e confinantes, detentores de domínio ou não, identificados na terra pleiteada, informando-os do prazo para apresentação de contestações.

§ 3º. Não sendo verificado o atendimento dos critérios estabelecidos para a elaboração do RTID, o Comitê de Decisão Regional do INCRA o devolverá ao Coordenador do Grupo Técnico Interdisciplinar para sua revisão ou complementação, que, uma vez efetivada, obedecerá ao rito estabelecido neste artigo.

§ 4º. Na hipótese de o RTID concluir pela impossibilidade do reconhecimento da área estudada como terra ocupada por remanescente de comunidade de quilombo, o Comitê de Decisão Regional do INCRA, após ouvidos os setores técnicos e a Procuradoria Regional, poderá determinar diligências complementares ou, anuindo com a conclusão do Relatório, determinar o arquivamento do processo administrativo.

§ 5º. A comunidade interessada e a Fundação Cultural Palmares serão notificadas da decisão pelo arquivamento do processo administrativo e esta será publicada, no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área estudada, com o extrato do Relatório, que contenha os seus fundamentos.

§ 6º. Da decisão de arquivamento do processo administrativo, de que trata o § 4º, caberá pedido de desarquivamento, desde que justificado.

§ 7º. A Superintendência Regional do INCRA encaminhará cópia do edital para os remanescentes das comunidades dos quilombos.

#### CONSULTA A ÓRGÃOS E ENTIDADES

Art. 12. Concomitantemente a sua publicação, o RTID será remetido aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de 30 (trinta) dias, apresentarem manifestação sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, e seu correspondente na Administração Estadual;

III - Secretaria do Patrimônio da União - SPU, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional - CDN;

VI - Fundação Cultural Palmares;

VII - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio, e seu correspondente na Administração Estadual; e

VIII - Serviço Florestal Brasileiro - SFB.

§ 1º. O Presidente do INCRA encaminhará o RTID a outros órgãos e entidades da Administração Pública Federal, quando verifique repercussão em suas áreas de interesse, observado o procedimento previsto neste artigo.

§ 2º. O INCRA remeterá o arquivo digital do memorial descritivo (shape file) à Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional, para inclusão em sistema georreferenciado, de amplo acesso a todos os órgãos e entidades.

§ 3º. Expirado o prazo de 30 (trinta) dias consecutivos, contados do recebimento da cópia do RTID, e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o seu conteúdo.

§ 4º. O INCRA terá um prazo de 30 (trinta) dias para adotar as medidas cabíveis diante de eventuais manifestações dos órgãos e entidades.

§ 5º. Fica assegurado à comunidade interessada o acesso imediato à cópia das manifestações dos órgãos e entidades referidos neste artigo, bem como o acompanhamento das medidas decorrentes das respectivas manifestações.

#### CONTESTAÇÕES

Art. 13. Os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e as notificações, para contestarem o RTID junto à Superintendência Regional do INCRA, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. As contestações oferecidas pelos interessados serão recebidas nos efeitos devolutivo e suspensivo.

Art. 14. As contestações dos interessados indicados no art. 12 serão analisadas e julgadas pelo Comitê de Decisão Regional do INCRA, após ouvidos os setores técnicos e a Procuradoria Regional em prazo comum de até 180 (cento e oitenta) dias, a contar do protocolo da contestação.

§ 1º. Se o julgamento das contestações implicar a alteração das informações contidas no edital de que trata o art. 11, será realizada nova publicação e a notificação dos interessados.

§ 2º. Se o julgamento das contestações não implicar a alteração das informações contidas no edital de que trata o art. 11, serão notificados os interessados que as ofereceram.

Art. 15. Do julgamento das contestações caberá recurso único, com efeito apenas devolutivo, ao Conselho Diretor do INCRA, no prazo de 30 (trinta) dias, a contar da notificação.

§ 1º. Sendo provido o recurso, o Presidente do INCRA publicará, no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área, as eventuais alterações das informações contidas no edital de que trata o art. 11 e notificará o recorrente.

§ 2º. Não sendo provido o recurso, o Presidente do INCRA notificará da decisão o recorrente.

#### ANÁLISE DA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS ÁREAS PLEITEADAS

Art. 16. Incidindo as terras identificadas e delimitadas pelo RTID sobre unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional, áreas de faixa de fronteira e terras indígenas, a Superintendência Regional do INCRA deverá, em conjunto, respectivamente, com o Instituto Chico Mendes, a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional ou a FUNAI, adotar as medidas cabíveis, visando a garantir a sustentabilidade dessas comunidades, conciliando os interesses do Estado.

§ 1º. A Secretaria do Patrimônio da União e a Fundação Cultural Palmares serão ouvidas, em todos os casos.

§ 2º. As manifestações quanto às medidas cabíveis, referidas no caput, ficarão restritas ao âmbito de cada competência institucional.

§ 3º. Verificada controvérsia quanto às medidas cabíveis, de que trata o caput, o processo administrativo será encaminhado:

I - em se tratando do mérito, à Casa Civil da Presidência da República, para o exercício de sua competência de coordenação e integração das ações do Governo, prevista no art. 2º da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003;

II - sobre questão jurídica, ao Advogado-Geral da União, para o exercício de sua competência, prevista no art. 4º, inciso XI, da Lei Complementar nº 73, de 10 de fevereiro de 1993 e o art. 8º C, da Lei nº 9.028, de 12 de abril de 1995.

§ 4º. Aplica-se, no que couber, aos órgãos e entidades citados no caput e no § 1º do art. 12 o disposto neste artigo.

§ 5º. Os Órgãos e as Entidades de que trata este artigo definirão o instrumento jurídico apropriado a garantir a permanência e os usos conferidos à terra pela comunidade quilombola enquanto persistir a sobreposição de interesses.

Art. 17. Concluídas as fases a que se referem os arts. 14, 15 e 16, o Presidente do INCRA publicará, no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área, portaria reconhecendo e declarando os limites da terra quilombola, no prazo de 30 (trinta) dias.

Art. 18. Se as terras reconhecidas e declaradas incidirem sobre terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, a Superintendência Regional do INCRA encaminhará o processo a SPU, para a emissão de título em benefício das comunidades quilombolas.

Art. 19. Constatada a incidência nas terras reconhecidas e declaradas de posse particular sobre áreas de domínio da União, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando à retomada da área.

Art. 20. Incidindo as terras reconhecidas e declaradas sobre áreas de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, a Superintendência Regional do INCRA encaminhará os autos para os órgãos responsáveis pela titulação no âmbito de tais entes federados.

Parágrafo único. A Superintendência Regional do INCRA poderá propor a celebração de convênio com aquelas unidades da Federação, visando à execução dos procedimentos de titulação nos termos do Decreto e desta Instrução.

Art. 21. Incidindo as terras reconhecidas e declaradas em imóvel com título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tomado ineficaz por outros fundamentos, a Superintendência Regional do INCRA adotará as medidas cabíveis visando à obtenção dos imóveis, mediante a instauração do procedimento de desapropriação.

Art. 22. Verificada a presença de ocupantes não quilombolas nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, a Superintendência Regional do INCRA providenciará o reassentamento em outras áreas das famílias de agricultores que preencherem os requisitos da legislação agrária.

#### DEMARCAÇÃO

Art. 23. A demarcação da terra reconhecida será realizada observando-se os procedimentos contidos na Norma Técnica para Georreferenciamento de imóveis rurais aprovada pela Portaria nº 1.101, de 19 de novembro de 2003, do Presidente do INCRA e demais atos regulamentares expedidos pela Autarquia, em atendimento à Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001.

#### TITULAÇÃO

Art. 24. O Presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrada no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas.

§ 1º. Incidindo as terras reconhecidas e declaradas nas áreas previstas nos arts. 19 e 20, aos remanescentes de comunidades de quilombos fica facultada a solicitação da emissão de Título de Concessão de Direito Real de Uso Coletivo, quando couber e em caráter provisório, enquanto não se ultima a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio, para que possam exercer direitos reais sobre a terra que ocupam.

§ 2º. A emissão do Título de Concessão de Direito Real de Uso não desobriga a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio.

Art. 25. A expedição do título e o registro cadastral a serem procedidos pela Superintendência Regional do INCRA far-se-ão sem ônus de nenhuma espécie aos remanescentes das comunidades de quilombos, independentemente do tamanho da área.

Art. 26. Esta Instrução Normativa aplica-se desde logo, sem prejuízo da validade das fases iniciadas ou concluídas sob a vigência da Instrução Normativa anterior.

Parágrafo único. Em qualquer hipótese, contudo, pode ser aplicado o art. 16.

## DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 27. A Superintendência Regional do INCRA promoverá, em formulários específicos, o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 28. Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, bem como o acompanhamento dos processos de regularização em trâmite na Superintendência Regional do INCRA, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 29. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas nesta Instrução correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação, empenho e pagamento.

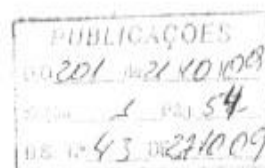
Art. 30. A Superintendência Regional do INCRA encaminhará à Fundação Cultural Palmares e ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional todas as informações relativas ao patrimônio cultural, material e imaterial, contidos no RTID, para as providências de destaque e tombamento.

Art. 31. O INCRA, através da Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária (DF) e da Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ), manterá o Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR e a Fundação Cultural Palmares informados do andamento dos processos de regularização das terras de remanescentes de quilombos.

Art. 32. Revoga-se a Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005.

Art. 33. Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

  
ROLF HACKBART



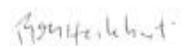
PORTARIA/INCRA/P/Nº 315

DE 20 DE OUTUBRO DE 2009.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo inciso VII do art. 21 da Estrutura Regimental, aprovada pelo Decreto nº 6.812, de 3 de abril de 2009, combinado com os incisos V e VII do art. 122 do Regimento Interno do INCRA, aprovado pela Portaria/MDA/nº 20, de 8 de abril de 2009, resolve:

Art. 1º Aprovar "ad referendum" do Conselho Diretor, a Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Art. 2º Esta portaria entra em vigor na data de sua publicação.

  
ROLF HACKBART

## Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais

A Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho,

Convocada em Genebra pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho e tendo ali se reunido a 7 de junho de 1989, em sua septuagésima sexta sessão;

Observando as normas internacionais enunciadas na Convenção e na Recomendação sobre populações indígenas e tribais, 1957;

Lembrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação;

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;

Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão freqüentemente;

Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais;

Observando que as disposições a seguir foram estabelecidas com a colaboração das Nações Unidas, da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e da Organização Mundial da Saúde, bem como do Instituto Indigenista Interamericano, nos níveis apropriados e nas suas respectivas esferas, e que existe o propósito de continuar essa colaboração a fim de promover e assegurar a aplicação destas disposições;

Após ter decidido adotar diversas propostas sobre a revisão parcial da Convenção sobre populações Indígenas e Tribais, 1957 (n.º 107), o assunto que constitui o quarto item da agenda da sessão, e

Após ter decidido que essas propostas deveriam tomar a forma de uma Convenção Internacional que revise a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais, 1957, adota, neste vigésimo sétimo dia de junho de mil novecentos e oitenta e nove, a seguinte Convenção, que será denominada Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais, 1989:

### PARTE I- POLÍTICA GERAL

#### Artigo 1º

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

#### Artigo 2º

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

2. Essa ação deverá incluir medidas:

a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;

b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;

c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio - econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

#### Artigo 3º

1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.

2. Não deverá ser empregada nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados, inclusive os direitos contidos na presente Convenção.

#### Artigo 4º

1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.

2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados.

3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.

#### Artigo 5º

Ao se aplicar as disposições da presente Convenção:

a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;

b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;



c) deverão ser adotadas, com a participação e cooperação dos povos interessados, medidas voltadas a aliviar as dificuldades que esses povos experimentam ao enfrentarem novas condições de vida e de trabalho.

#### Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

#### Artigo 7º

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria.

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas.

4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

#### Artigo 8º

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.

2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.

3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

#### Artigo 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.

2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

#### Artigo 10

1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.

2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento.

#### Artigo 11

A lei deverá proibir a imposição, a membros dos povos interessados, de serviços pessoais obrigatórios de qualquer natureza, remunerados ou não, exceto nos casos previstos pela lei para todos os cidadãos.

#### Artigo 12

Os povos interessados deverão ter proteção contra a violação de seus direitos, e poder iniciar procedimentos legais, seja pessoalmente, seja mediante os seus organismos representativos, para assegurar o respeito efetivo desses direitos. Deverão ser adotadas medidas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, facilitando para eles, se for necessário, intérpretes ou outros meios eficazes.

### PARTE 11 – TERRAS

#### Artigo 13

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

#### Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

#### Artigo 15

1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.

2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.

#### Artigo 16

1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam.

2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados.

3. Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento.

4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais a queles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas.

5. Deverão ser indenizadas plenamente as pessoas transladadas e reassentadas por qualquer perda ou dano que tenham sofrido como consequência do seu deslocamento.

#### Artigo 17

1. Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos.

2. Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade.

3. Dever-se-á impedir que pessoas alheias a esses povos possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte dos seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes.

#### Artigo 18

A lei deverá prever sanções apropriadas contra toda intrusão não autorizada nas terras dos povos interessados ou contra todo uso não autorizado das mesmas por pessoas alheias a eles, e os governos deverão adotar medidas para impedirem tais infrações.

#### Artigo 19

Os programas agrários nacionais deverão garantir aos povos interessados condições equivalentes às desfrutadas por outros setores da população, para fins de:

- a) a alocação de terras para esses povos quando as terras das que dispunham sejam insuficientes para lhes garantir os elementos de uma existência normal ou para enfrentarem o seu possível crescimento numérico;
- b) a concessão dos meios necessários para o desenvolvimento das terras que esses povos já possuam.

### PARTE III - CONTRATAÇÃO E CONDIÇÕES DE EMPREGO

#### Artigo 20

1. Os governos deverão adotar, no âmbito da legislação nacional e em cooperação com os povos interessados, medidas especiais para garantir aos trabalhadores pertencentes a esses povos uma proteção eficaz em matéria de contratação e condições de emprego, na medida em que não estejam protegidas eficazmente pela legislação aplicável aos trabalhadores em geral.
2. Os governos deverão fazer o que estiver ao seu alcance para evitar qualquer discriminação entre os trabalhadores pertencentes aos povos interessados e os demais trabalhadores, especialmente quanto a:
  - a) acesso ao emprego, inclusive aos empregos qualificados e às medidas de promoção e ascensão;
  - b) remuneração igual por trabalho de igual valor;
  - c) assistência médica e social, segurança e higiene no trabalho, todos os benefícios da seguridade social e demais benefícios derivados do emprego, bem como a habitação;
  - d) direito de associação, direito a se dedicar livremente a todas as atividades sindicais para fins lícitos, e direito a celebrar convênios coletivos com empregadores ou com organizações patronais.
3. As medidas adotadas deverão garantir, particularmente, que:
  - a) os trabalhadores pertencentes aos povos interessados, inclusive os trabalhadores sazonais, eventuais e migrantes empregados na agricultura ou em outras atividades, bem como os empregados por empreiteiros de mão-de-obra, gozem da proteção conferida pela legislação e a prática nacionais a outros trabalhadores dessas categorias nos mesmos setores, e sejam plenamente informados dos seus direitos de acordo com a legislação trabalhista e dos recursos de que dispõem;
  - b) os trabalhadores pertencentes a esses povos não estejam submetidos a condições de trabalho perigosas para sua saúde, em particular como consequência de sua exposição a pesticidas ou a outras substâncias tóxicas;
  - c) os trabalhadores pertencentes a esses povos não sejam submetidos a sistemas de contratação coercitivos, incluindo-se todas as formas de servidão por dívidas;
  - d) os trabalhadores pertencentes a esses povos gozem da igualdade de oportunidade e de tratamento para homens e mulheres no emprego e de proteção contra o acossamento sexual.
4. Dever-se-á dar especial atenção à criação de serviços adequados de inspeção do trabalho nas regiões donde trabalhadores pertencentes aos povos interessados exerçam atividades assalariadas, a fim de garantir o cumprimento das disposições desta parte da presente Convenção.

### INDÚSTRIAS RURAIS

#### Artigo 21

Os membros dos povos interessados deverão poder dispor de meios de formação profissional pelo menos iguais àqueles dos demais cidadãos.

### Artigo 22

1. Deverão ser adotadas medidas para promover a participação voluntária de membros dos povos interessados em programas de formação profissional de aplicação geral.
2. Quando os programas de formação profissional de aplicação geral existentes não atendam as necessidades especiais dos povos interessados, os governos deverão assegurar, com a participação desses povos, que sejam colocados à disposição dos mesmos programas e meios especiais de formação.
3. Esses programas especiais de formação deverão estar baseado no entorno econômico, nas condições sociais e culturais e nas necessidades concretas dos povos interessados. Todo levantamento neste particular deverá ser realizado em cooperação com esses povos, os quais deverão ser consultados sobre a organização e o funcionamento de tais programas. Quando for possível, esses povos deverão assumir progressivamente a responsabilidade pela organização e o funcionamento de tais programas especiais de formação, se assim decidirem.

### Artigo 23

1. O artesanato, as indústrias rurais e comunitárias e as atividades tradicionais e relacionadas com a economia de subsistência dos povos interessados, tais como a caça, a pesca com armadilhas e a colheita, deverão ser reconhecidas como fatores importantes da manutenção de sua cultura e da sua auto suficiência e desenvolvimento econômico. Com a participação desses povos, e sempre que for adequado, os governos deverão zelar para que sejam fortalecidas e fomentadas essas atividades.
2. A pedido dos povos interessados, deverá facilitar-se aos mesmos, quando for possível, assistência técnica e financeira apropriada que leve em conta as técnicas tradicionais e as características culturais desses povos e a importância do desenvolvimento sustentado e equitativo.

## PARTE V - SEGURIDADE SOCIAL E SAÚDE

### Artigo 24

Os regimes de seguridade social deverão ser estendidos progressivamente aos povos interessados e aplicados aos mesmos sem discriminação alguma.

### Artigo 25

1. Os governos deverão zelar para que sejam colocados à disposição dos povos interessados serviços de saúde adequados ou proporcionar a esses povos os meios que lhes permitam organizar e prestar tais serviços sob a sua própria responsabilidade e controle, a fim de que possam gozar do nível máximo possível de saúde física e mental.
2. Os serviços de saúde deverão ser organizados, na medida do possível, em nível comunitário. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar em conta as suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como os seus métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos tradicionais.
3. O sistema de assistência sanitária deverá dar preferência à formação e ao emprego de pessoal sanitário da comunidade local e se centrar no atendimento primário à saúde, mantendo ao mesmo tempo estreitos vínculos com os demais níveis de assistência sanitária.
4. A prestação desses serviços de saúde deverá ser coordenada com as demais medidas econômicas e culturais que sejam adotadas no país.

## PARTE VI - EDUCAÇÃO E MEIOS DE COMUNICAÇÃO

### Artigo 26

Deverão ser adotadas medidas para garantir aos membros dos povos interessados a possibilidade de adquirirem educação em todos o níveis, pelo menos em condições de igualdade com o restante da comunidade nacional.

#### Artigo 27

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais.
2. A autoridade competente deverá assegurar a formação de membros destes povos e a sua participação na formulação e execução de programas de educação, com vistas a transferir progressivamente para esses povos a responsabilidade de realização desses programas, quando for adequado.
3. Além disso, os governos deverão reconhecer o direito desses povos de criarem suas próprias instituições e meios de educação, desde que tais instituições satisfaçam as normas mínimas estabelecidas pela autoridade competente em consulta com esses povos. Deverão ser facilitados para eles recursos apropriados para essa finalidade.

#### Artigo 28

1. Sempre que for viável, dever-se-á ensinar às crianças dos povos interessados a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo a que pertençam. Quando isso não for viável, as autoridades competentes deverão efetuar consultas com esses povos com vistas a se adotar medidas que permitam atingir esse objetivo.
2. Deverão ser adotadas medidas adequadas para assegurar que esses povos tenham a oportunidade de chegarem a dominar a língua nacional ou uma das línguas oficiais do país.
3. Deverão ser adotadas disposições para se preservar as línguas indígenas dos povos interessados e promover o desenvolvimento e prática das mesmas.

#### Artigo 29

Um objetivo da educação das crianças dos povos interessados deverá ser o de lhes ministrar conhecimentos gerais e aptidões que lhes permitam participar plenamente e em condições de igualdade na vida de sua própria comunidade e na da comunidade nacional.

#### Artigo 30

1. Os governos deverão adotar medidas de acordo com as tradições e culturas dos povos interessados, a fim de lhes dar a conhecer seus direitos e obrigações especialmente no referente ao trabalho e às possibilidades econômicas, às questões de educação e saúde, aos serviços sociais e aos direitos derivados da presente Convenção.
2. Para esse fim, dever-se-á recorrer, se for necessário, a traduções escritas e à utilização dos meios de comunicação de massa nas línguas desses povos.

#### Artigo 31

Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados.

### P ARTE VII - CONTATOS E COOPERAÇÃO A TRAVÉS DAS FRONTEIRAS

#### Artigo 32

Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente.

## PARTE VIII- ADMINISTRAÇÃO

### Artigo 33

1. A autoridade governamental responsável pelas questões que a presente Convenção abrange deverá se assegurar de que existem instituições ou outros mecanismos apropriados para administrar os programas que afetam os povos interessados, e de que tais instituições ou mecanismos dispõem dos meios necessários para o pleno desempenho de suas funções.

2. Tais programas deverão incluir:

- a) o planejamento, coordenação, execução e avaliação, em cooperação com os povos interessados, das medidas previstas na presente Convenção;
- b) a proposta de medidas legislativas e de outra natureza às autoridades competentes e o controle da aplicação das medidas adotadas em cooperação com os povos interessados.

## PARTE IX - DISPOSIÇÕES GERAIS

### Artigo 34

A natureza e o alcance das medidas que sejam adotadas para por em efeito a presente Convenção deverão ser determinadas com flexibilidade, levando em conta as condições próprias de cada país.

### Artigo 35

A aplicação das disposições da presente Convenção não deverá prejudicar os direitos e as vantagens garantidos aos povos interessados em virtude de outras convenções e recomendações, instrumentos internacionais, tratados, ou leis, laudos, costumes ou acordos nacionais.

## PARTE X - DISPOSIÇÕES FINAIS

### Artigo 36

Esta Convenção revisa a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais, 1957.

### Artigo 37

As ratificações formais da presente Convenção serão transmitidas ao Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho e por ele registradas.

### Artigo 38

1. A presente Convenção somente vinculará os Membros da Organização Internacional do Trabalho cujas ratificações tenham sido registradas pelo Diretor-Geral.
2. Esta Convenção entrará em vigor doze meses após o registro das ratificações de dois Membros por parte do Diretor-Geral.
3. Posteriormente, esta Convenção entrará em vigor, para cada Membro, doze meses após o registro da sua ratificação.

#### Artigo 39

1. Todo Membro que tenha ratificado a presente Convenção poderá denunciá-la após a expiração de um período de dez anos contados da entrada em vigor mediante ato comunicado ao Diretor- Geral da Repartição Internacional do Trabalho e por ele registrado. A denúncia só surtirá efeito um ano após o registro.

2. Todo Membro que tenha ratificado a presente Convenção e não fizer uso da faculdade de denúncia prevista pelo parágrafo precedente dentro do prazo de um ano após a expiração do período de dez anos previsto pelo presente Artigo, ficará obrigado por um novo período de dez anos e, posteriormente, poderá denunciar a presente Convenção ao expirar cada período de dez anos, nas condições previstas no presente Artigo.

#### Artigo 40

1. O Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho notificará a todos os Membros da Organização Internacional do Trabalho o registro de todas as ratificações, declarações e denúncias que lhe sejam comunicadas pelos Membros da Organização.

2. Ao notificar aos Membros da Organização o registro da segunda ratificação que lhe tenha sido comunicada, o Diretor-Geral chamará atenção dos Membros da Organização para a data de entrada em vigor da presente Convenção.

#### Artigo 41

O Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho comunicará ao Secretário - Geral das Nações Unidas, para fins de registro, conforme o Artigo 102 da Carta das Nações Unidas, as informações completas referentes a quaisquer ratificações, declarações e atos de denúncia que tenha registrado de acordo com os Artigos anteriores.

#### Artigo 42

Sempre que julgar necessário, o Conselho de Administração da Repartição Internacional do Trabalho deverá apresentar à Conferência Geral um relatório sobre a aplicação da presente Convenção e decidirá sobre a oportunidade de inscrever na agenda da Conferência a questão de sua revisão total ou parcial.

#### Artigo 43

1. Se a Conferência adotar uma nova Convenção que revise total ou parcialmente a presente Convenção, e a menos que a nova Convenção disponha contrariamente:

- a) a ratificação, por um Membro, da nova Convenção revista implicará de pleno direito, não obstante o disposto pelo Artigo 39, supra, a denúncia imediata da presente Convenção, desde que a nova Convenção revista tenha entrado em vigor;
- b) a partir da entrada em vigor da Convenção revista, a presente Convenção deixará de estar aberta à ratificação dos Membros.

2. A presente Convenção continuará em vigor, em qualquer caso em sua forma e teor atuais, para os Membros que a tiverem ratificado e que não ratificarem a Convenção revista.

#### Artigo 44

As versões inglesa e francesa do texto da presente Convenção são igualmente autênticas.