

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**PATRIMÔNIO CULTURAL, FESTA E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA: UMA
ANÁLISE DO PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO QUILOMBOLA DA
COMUNIDADE DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO (2010-2016)**

KAROLLEN LIMA DA SILVA

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE HISTÓRIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**PATRIMÔNIO CULTURAL, FESTA E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA: UMA
ANÁLISE DO PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO QUILOMBOLA DA
COMUNIDADE DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO (2010-2016)**

KAROLLEN LIMA DA SILVA

Sob a orientação do professor

Álvaro Pereira do Nascimento

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestra em História**, no curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ

Maio de 2020

L18p Lima da Silva, Karollen, 1994-
PATRIMÔNIO CULTURAL, FESTA E CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA: UMA ANÁLISE DO PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO
QUILOMBOLA DA COMUNIDADE DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO
(2010-2016) / Karollen Lima da Silva. - Manaus, 2020.
133 f.: il.

Orientador: Álvaro Pereira do Nascimento.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Pós-graduação em História, 2020.

1. Certificação quilombola. 2. Comunidade do
Barranco de São Benedito. 3. Festa. 4. Patrimônio
cultural negro. 5. Identidade quilombola. I. Pereira
do Nascimento, Álvaro, 1964-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós
graduação em História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 561 / 2020 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.069248/2020-70

Seropédica-RJ, 21 de dezembro de 2020.

ANEXO À DELIBERAÇÃO Nº 001, DE 30 DE JUNHO DE 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KAROLLEN LIMA DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA, Área de Concentração em RELAÇÕES DE PODER E CULTURA

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 29 de maio de 2020.

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Identificar membros da banca:

Professor Doutor ALVARO PEREIRA DO NASCIMENTO - presidente e orientador - UFRRJ

Professor Doutor CARLOS EDUARDO COUTINHO DA COSTA - UFRRJ

Professora Doutora LÍVIA NASCIMENTO MONTEIRO - UNIFAL

Professora Doutora DANIELA PAIVA YABETA DE MORAES - OUTRO

(Assinado digitalmente em 21/12/2020 16:11)
ALVARO PEREIRA DO NASCIMENTO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepH/IM (12.28.01.00.00.88)
Matricula: 1542358

(Assinado digitalmente em 21/12/2020 13:17)
CARLOS EDUARDO COUTINHO DA COSTA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepH/RI (12.28.01.00.00.85)
Matricula: 2649875

(Assinado digitalmente em 22/12/2020 16:44)
LÍVIA NASCIMENTO MONTEIRO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 068.851.186-77

(Assinado digitalmente em 21/12/2020 16:44)
DANIELA PAIVA YABETA DE MORAES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 077.844.437-65

Para verificar a autenticidade deste documento entre em
<https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **561**, ano:
2020, tipo: **TERMO**, data de emissão: **21/12/2020** e o código de verificação: **5fb8493ab4**

Agradecimentos

Acredito que não caberia em uma ou duas laudas a gratidão que tenho a todas as pessoas que encontrei nessa jornada. Inicialmente, gostaria de agradecer a este ser superior que me ilumina, a “Bene”, o meu querido santo preto, que tem provido muita coisa na minha vida, e a Ogum, que tem me fortalecido nas batalhas desde quando eu resolvi subverter a ordem das coisas.

Agradeço à mãezinha Janai Lima, às minhas vovozinhas Luzia Monte e Maria José, que têm sido minha fonte de inspiração para a vida. À família de Nova Iguaçu e a minha tia Kátia Monte por me ajudar ao longo desse processo. À minha ex-orientadora e, para sempre orientadora, Patrícia Melo Sampaio, por me dar coragem para navegar em águas desconhecidas que me levaram a lugares que me engrandeceram enquanto pessoa e profissional. Ao meu querido orientador, Álvaro Pereira do Nascimento, que acreditou e enriqueceu este trabalho que chega até vocês.

Agradeço, ainda, à professora Martha Campos Abreu, pelas discussões e questionamentos que permitiram ampliar a minha perspectiva. À Capes que financiou o desenvolvimento dessa pesquisa. Ao Quilombo do Barranco de São Benedito, em especial à Keilah Fonseca, Rafaela Fonseca e Jamily Silva, que estiveram ativamente colaborando para a realização desta produção. A todos os meus amigos que estiveram comigo nessa trajetória, entre eles minhas queridas Evinha, Grazi Balieiro e Rayane Barreto, que foram o baluarte na minha passagem em terras cariocas.

À minha querida amiga Luana Aguiar que, entre encontros e desencontros, me reencontrou de vez, e agora está aqui na minha vida, inclusive me ajudando neste momento crucial de finalização do meu trabalho. Por fim, e não menos importante, agradeço à mulher que esteve comigo no começo e no fim do mundo. Eu sou uma gênia, você sabe.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001.

Resumo

Nessa pesquisa, pretendemos investigar o processo de certificação do Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas. A comunidade negra se constituiu a partir da migração de maranhenses, dentre eles ex-escravizados que, em fins do século XIX, se deslocaram da cidade de Alcântara, no estado do Maranhão, para a região amazônica. Com a vinda desses grupos negros, foram trazidas suas manifestações culturais e religiosas, sendo o festejo de São Benedito a primeira comemoração realizada por esses sujeitos na cidade manauara. A festa do santo preto tem sido transmitida de geração a geração entre as famílias maranhenses e seus descendentes, e foi um fator essencial para a materialização da sua certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP), no ano de 2014. Durante esse processo, houve a mobilização do patrimônio cultural negro, que permitiu legitimar a identidade quilombola, abrindo caminhos para o reconhecimento do Quilombo do Barranco como Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas, em 2015. Partindo disso, realizaremos uma análise do festejo do santo preto, bem como da certificação quilombola através dos jornais *A crítica* e *Amazonas Em tempo*, e incorporaremos, ainda, as etnografias e a cartografia social produzida sobre a comunidade negra, os documentos oficiais e os registros familiares de forma complementar.

Palavras-chave: Certificação quilombola; Comunidade do Barranco de São Benedito; Festa; Patrimônio cultural negro; Identidade quilombola.

Abstract

In this research, we aim to investigate the certification process of urban “Quilombo Barranco de São Benedito”, located at Praça 14 de Janeiro, in the city of Manaus, Amazon, Brazil. The community of this Quilombo was formed due to a migration of Black people, amongst whom were former slaves that moved from the city of Alcântara, in the State of Maranhão, to Amazon, at the end of the nineteenth (XIX) century. With the move, the black community brought with themselves their cultural and religious manifestations. Saint Benedict’s festival being the first to be celebrated by them in Manaus. This festival, celebrating the black Saint, has been passed down from generation to generation amongst the families that came from Maranhão to their descendents and was a deciding factor to materialize the certification of said festival by the Palmares Cultural Foundation (“Fundação Cultural Palmares” – FCP) in the year of 2014. During this process, a mobilization of black cultural heritage happened, that allowed legitimization of Quilombo identity, opening the path for “Quilombo do Barranco” being recognized as intangible cultural heritage in Amazon in the year 2015. Having that as a start point, we make a study of the Black Saint's festival, as well as the quilombo community certification through newspapers *A crítica* and *Amazonas em tempo*, whilst incorporating the ethnographies and social cartographies made about the black community, with official documents and family records to supplement.

Keywords: Quilombo certification; Comunidade do Barranco de São Benedito; Festival; Black cultural heritage; Quilombo identity.

Lista de abreviações

ALEAM – Assembleia Legislativa do Amazonas

AMONAM – Associação do Movimento Orgulho negro do Amazonas

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

FCP – Fundação Cultural Palmares

INCRA – Instituto da Reforma Agrária e Colonização

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

INCRA – Instituto Nacional de Colonização

FUNCOMIZ – Fundo Comunitário das Indústrias da Zona Franca de Manaus

MPF – Ministério Público Federal

MOAN – Movimento Alma Negra

PBQ – Programa Brasil Quilombola

SEC – Secretaria de Cultura do Amazonas

UA – Universidade do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

Lista de Figuras

Figura 1 – A representação dos primeiros migrantes maranhenses que se estabeleceram nas proximidades do centro de Manaus	26
Figura 2 – Membros da Escola Mixta da Praça 14 com o seu estandarte	36
Figura 3 – Jaqueirão	37
Figura 4 – Coordenada geográfica da Praça 14 de Janeiro	39
Figura 5 – A construção da Igreja de Nossa Senhora de Fátima	41
Figura 6 – Visualização do bairro da Praça 14 de Janeiro em 1952	41
Figura 7 – Visita de Nestor Nascimento ao Capitólio em 1997	45
Figura 8 – Atuação de Nestor no movimento negro em Manaus	46
Figura 9 – Biografia realizada pelas Crioulas do Quilombo	56
Figura 10 – Devotas em frente ao oratório familiar de São Benedito	67
Figura 11 – O enfeitamento do mastro na casa do promesseiro	68
Figura 12 – Bandeira com a imagem do Santo Benedito	69
Figura 13 – Enterrada do mastro em frente ao oratório familiar	69
Figura 14 – “Tia Lurdinha” em frente ao oratório doméstico	75
Figura 15 – Devotos de São Benedito durante a procissão	76
Figura 16 – Solenidade para entrega da placa de reconhecimento imaterial	85
Figura 17 – Placa de Reconhecimento Imaterial	85
Figura 18 – Selo Parque Memorial Quilombo dos Palmares	96
Figura 19 – Quilombolas do Barranco e a certidão reconhecimento	101
Figura 20 – Capa do jornal <i>Amazonas Em tempo</i>	105
Figura 21 – Homenagem do dia da Consciência Negra a Comunidade do Barranco	116
Figura 22 – Quilombolas do Barranco e a Imagem do Santo Benedito	116

Lista de Tabelas

Tabela 1 – Etapas festivas da celebração ao santo preto no Barranco.....	78
--	----

Sumário

Introdução.....	12
1 Apontamentos iniciais sobre o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito	21
1.1 Amazônia negra	21
1.2 A formação da comunidade negra do Barranco: Migração, cidade e trabalho.....	25
1.2.1 “A festa era festa pelas pessoas”: espaços de sociabilidade na comunidade maranhense	30
1.3 Conflitos e disputas no bairro da Praça 14 de Janeiro	38
1.3.1 Da colônia maranhense a comunidade do Barranco	43
1.4 Movimentos sociais na Comunidade do Barranco: A fundação do Movimento Alma negra e da Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas	44
1.5 A certificação quilombola da Comunidade do Barranco	47
1.5.1 O território quilombola e a construção das identidades negras no quilombo do Barranco	49
1.5.2 A fundação da Associação Crioulas do Quilombo e do Pagode do Quilombo ...	54
2 Dimensões da festividade do santo preto	59
2.1 Do Maranhão para o Amazonas.....	59
2.2 A festividade a partir da ótica de Mario Ypiranga Monteiro	60
2.3 A festividade através da etnografia e vivência de Jamily Souza da Silva.....	71
2.4 Da folclorização à patrimonialização da comunidade negra	80
3 A certificação quilombola da Comunidade do Barranco de São Benedito através da imprensa amazonense (2010-2016)	88
3.1 Apresentação.....	88
3.2 Caracterização dos órgãos de comunicação	89
3.2.1 <i>A crítica</i> : “De mãos dadas com o povo”	89
3.2.2 <i>Amazonas Em tempo</i> : “O jornal que você lê”	92
3.3 A análise da certificação através dos jornais <i>A crítica</i> e <i>Amazonas Em tempo</i>	94
Considerações finais	118
Referência Bibliográfica	122
Anexos.....	129

INTRODUÇÃO

O meu interesse pelo estudo das populações negras, de suas manifestações culturais e religiosas começou, despretensiosamente, no ano de 2013, em uma disciplina sobre a relação da África e o Brasil, ministrada pela professora doutora Patrícia Melo, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Ao iniciar minha jornada nesse novo espaço bem diferente do Ensino Médio, pareceu que nada conseguiria me prender em sala de aula e, quando menos esperei, era o dia de falar sobre cultura negra. Na ocasião, assistimos ao documentário *Jongos, Calangos & Folias de Reis: música negra, memória e poesia*, produzido pelo Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI/UFF) e o Núcleo de Pesquisa em História Cultural (NUPHEC/UFF), da Universidade Federal Fluminense (UFF).

A produção audiovisual abordou as experiências de vida da última geração de africanos que chegaram no Rio de Janeiro, na metade do século XIX. Nesse cenário, manifestaram suas práticas culturais e religiosidades que têm sido mantidas e reproduzidas pelos seus descendentes no presente. A partir disso, fiquei instigada acerca das festividades e como elas se inseririam no campo histórico. Dessa forma, debruicei-me em análises acerca dessas manifestações, levando em consideração o papel das irmandades negras, dos santos pretos e das religiosidades em geral.

Paulatinamente, a compreensão dessas experiências me levaram a ter um encontro com os batuques da cidade Manaus. No ano de 2015, tive a oportunidade de participar de um ensaio aberto do Grupo Cultural Malungo Dudu, que desde a década 80 atuava enquanto movimento político-cultural em defesa dos direitos da população negra. À época, quem estava no comando era Luís Carlos de Matos Bonates, conhecido como Mestre KK, fundador-participante dos grupos de Capoeira Matumbé e Samba de Roda Vozes do Cativoiro, que fez uma fala marcante sobre a cultura e história dos negros na região amazônica.¹

A partir disso, decidi fazer parte do grupo que através de letras marcantes exaltavam a autoestima do negro, demarcando um lugar na luta contra as discriminações, o preconceito e o racismo. Através dessa vivência com os malungos e outros grupos de cultura negra (entre eles, o Tambor de Crioula Punga Baré, os maracatus Eco da Sapopema, Pedra Encantada e Baque

¹ Mestre KK também foi um dos fundadores da Associação de Mestres e Brincantes da Cultura Popular do Amazonas e da Federação Amazonense de Capoeira. Além disso, em sua formação acadêmica é licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal da Amazônia (1980), possui mestrado em Ciências Biológicas pelo INPA / FUA (1987) e doutorado em Ciências Biológicas pelo Instituto de Pesquisas da Amazônia da Universidade da Amazônia – INPA / FUA (2007). Atua no setor cultural, bem como desenvolve pesquisas relacionada a capoeira e capoeiragem na Amazônia.

Mulher) pude ampliar a minha compreensão sobre a ocupação do espaço público pelas populações de cor e sua articulação na cidade manauara.

Como artista, ocupava a rua e simultaneamente me debruçava sobre os estudos das festas negras que se consolidaram nesse mesmo ano, a partir de uma experiência etnográfica na disciplina sobre a história da Amazônia. Na ocasião, a professora Patrícia nos convocou a “ir atrás da paca”, ou seja, deveríamos romper os muros da universidade para etnografar o festejo tradicional de uma comunidade quilombola localizada nas proximidades no centro da cidade de Manaus. De lá em diante, minha trajetória e da comunidade do santo preto se cruzou e, desde então, tenho investigado as suas histórias e memórias, bem como participado ativamente das atividades sociais e culturais realizadas pelos quilombolas.

O Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito se formou a partir da migração de maranhenses, dentre eles ex-escravizados, que, por volta do ano de 1980, se deslocaram do estado do Maranhão para o Amazonas. A vinda desses grupos foi incentivada à época pelo governador Eduardo Gonçalves Ribeiro, um negro maranhense, que pretendia arregimentar trabalhadores para o projeto de modernização da cidade de Manaus, através de construções inspiradas na Belle Époque europeia. Tratam-se de experiências de sujeitos do pós-abolição que visam acionar “meios de pertencimento de inclusão” àquela sociedade hierárquica e racializada.²

Ao refletir sobre os estudos do pós-abolição, a historiadora Hebe Mattos expôs que houve uma ampliação das variáveis e preocupações múltiplas. Dessa forma, passou-se a incorporar nessas análises o papel do estado, dos ex-senhores, as condições em que eram exercidas as atividades que empregavam os escravos às vésperas do fim da escravidão, a existência ou não de possibilidades alternativas de recrutamento de mão-de-obra (imigração). As discussões incluiriam também a recontextualização de conceitos como cidadania e liberdade e seus possíveis significados para os diversos atores sociais. A partir disso, compreendemos que a trajetória da Comunidade do Barranco revelou esse projeto de liberdade, que tem sido

² Expressão utilizada por Hebe Mattos e Ana Maria Lugão na discussão sobre o pós-abolição e as visões e significações de liberdade feitas pelos ex-escravizados. RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**, v.5, n.8, jan.-jun.2004, p.170-198; Compreendemos o pós-abolição como o período posterior as leis de liberdade, onde os ex-escravizados, livres e libertos buscam para construir suas cidadanias e liberdades encarando uma sociedade racializada e hierárquica. Sobre o processo de racialização e a hierarquização da sociedade, verificar: ALBUQUERQUE. Wlamyra R. de. **O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 319

constituído através do trabalho, dos costumes, das manifestações culturais e de suas religiosidades.³

Os migrantes negros ao chegarem na cidade de Manaus se estabeleceram em uma área não urbanizada localizada nas proximidades do centro. Esses grupos foram pioneiros no local e teriam constituído um agrupamento que, inicialmente, ficou conhecido como Colônia dos Maranhenses ou reduto dos negros. Através da vinda desses sujeitos, teriam sido trazidas suas manifestações culturais e religiosas e entre elas estaria o festejo de São Benedito, que foi a primeira comemoração realizada por esses sujeitos nessa espacialidade. A celebração foi um espaço de sociabilidade fundamental das famílias maranhenses e seus descendentes durante o pós-abolição.

A festa de São Benedito tem atuado como um “canal de expressão e comunicação” da herança cultural-religiosa de maranhenses, dentre eles ex-escravizados há mais de um século nessa espacialidade, que se constitui, aproximadamente, por cerca de 43 famílias. A devoção negra foi um aspecto primordial para a materialização do reconhecimento de sua autodefinição como remanescentes quilombolas em 2014, pela Fundação Cultural Palmares. Nesse sentido, pretendemos investigar esse processo, considerando a agência dos quilombolas na mobilização do patrimônio cultural, de suas memórias e histórias para a construção e legitimação de suas identidades étnicas, tendo em vista o alcance de políticas públicas de reparação.⁴

Segundo Gomes, as comunidades negras rurais (algumas em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades) e remanescentes de quilombo seriam continuidade do processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas do pós-emancipação, época em que inúmeras comunidade de fugitivos da escravidão, e depois aquelas com a migração de libertos se formaram. Para o autor, o desenvolvimento dessas comunidade negras contemporâneas é bastante complexo, considerando seus processos de identidade e luta por cidadania. Dessa forma, entendemos a relação das vivências das famílias negras maranhenses e seus descentes como resultante desse quadro geral, que incluiu inúmeras trajetórias individuais e coletivas em contextos diferenciados.⁵

³ RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**, v.5, n.8, jan.-jun.2004, p.172

⁴ Ao analisar o Quilombo São José da Serra, em Valença, no Rio de Janeiro Martha Abreu/Hebe Mattos consideraram a festa enquanto canal de expressão e comunicação das identidades negras para as próximas gerações MATTOS, Hebe e ABREU, Martha. Festas, patrimônio cultural e identidade negra. Rio de Janeiro: 1888, 2011, p.4.

⁵ GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015, p. 7

Ao analisar os quilombos da região amazônica, João José Reis e Flávio Gomes destacaram sua localização em áreas remotas, longe dos centros urbanos.⁶ Em suas considerações, apresentaram que nesses locais se desenvolveram a economia extrativista, onde os mocambeiros procuravam conviver com a floresta, onde se adaptaram com a ajuda dos indígenas desses locais. Essa experiência seria distinta da vivenciada pelos negros maranhenses que se estabeleceram em Manaus, tendo em vista que esses sujeitos exerceram trabalhos na área urbana, constituindo uma rede de solidariedades com diversos grupos.⁷

Ao pensar a atuação das populações negras, Luís Balkar ressaltou que no processo de formação das sociedades amazônicas estas por muito tempo estas foram invisibilizadas, devido à consideração de sua “insignificância” tanto quantitativa, quanto qualitativa. Ainda que não tenha havido um número expressivo de grupos negros escravizados, livres e libertos que se deslocaram/ou foram deslocados para a região, devemos levar em conta as inúmeras histórias e trajetórias desses grupos que contribuíram de forma significativa para o desenvolvimento do cenário social amazônico.⁸ O estudo da presença negra é fundamental para “romper o silêncio”, visibilizando a agência desses sujeitos nos contextos sociais, culturais, religiosos e políticos.⁹

Dessa forma, entendemos a necessidade em evidenciar as histórias e memórias das famílias negras do Barranco. Em nossas análises, constatamos que a produção historiográfica sobre o Quilombo Urbano de São Benedito se concentrou entre fins do século XIX e início do século XX. A primeira etnografia da festa do santo preto foi produzida pelo memorialista Mário Ypiranga Monteiro, em 1979, e publicada em *Cultos de Santos & festas profano-religiosas*, no ano de 1983. O memorialista realizou uma descrição e análise do festejo a partir da observação direta, de relatos orais e fotografias coletadas; seu trabalho é um marco para as análises acerca da celebração do santo preto.¹⁰

Outro trabalho de grande contribuição foi a *Nova Cartografia Social da Amazônia*, produzida em 2007, sob a coordenação de Alfredo Wagner Bergno de Almeida. A *Nova Cartografia* foi um projeto que possibilitou reunir memórias e histórias dos moradores da Praça

⁶ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2011, p. 7

⁷ REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1996, p.22.

⁸ PINHEIRO, Luís Balkar S. P. *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, p.148.

⁹ Expressão utilizada pela autora para caracterizar o movimento historiográfico de questionamento acerca da invisibilização das populações negras nas historiografia oficial. SAMPAIO, Patricia (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/ CNPq, 2011

¹⁰ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosos*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983.

14 de Janeiro sobre a comunidade negra do Barranco e o festejo de São Benedito. Além disso, foram apresentados outros elementos culturais do bairro como a antiga Escola de Samba Mixto da Praça 14 de Janeiro, fundada em 1946, e o Boi Caprichoso, trazido do Maranhão através dos migrantes maranhenses.¹¹

No ano de 2010, foi produzida a etnografia da festa de São Benedito, por Jamily Souza da Silva, quilombola e coordenadora da festividade, que foi publicada em 2011 no livro *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*, sob a organização de Patrícia Melo Sampaio. Em sua etnografia, expôs a descrição e análise do festejo a partir do depoimento dos festeiros mais antigos da comunidade negra, colocando em evidência a relação direta dessa manifestação cultural-religiosa com a formação do bairro da Praça 14 de Janeiro. Apresentou, ainda, a dinâmica da festividade antes do processo de reconhecimento quilombola, bem como sua estruturação, a participação dos festeiros, entre outros aspectos.¹²

Em 2016, houve a defesa da dissertação *Direito ao reconhecimento de terras ocupadas por quilombolas em Manaus*, de Aldrin Bentes Pontes. Em sua exposição, apresentou uma reflexão sobre o reconhecimento oficial de terras, historicizando a legislação, principalmente, no que diz respeito ao direito à propriedade coletiva de terras pelos quilombolas. Dessa forma, realizou uma análise da situação da comunidade de São Benedito a partir de relatos orais e documentos oficiais.¹³ Temos, ainda, a produção do artigo “Território e Territorialidade: o quilombo do Barranco de São Benedito – em Manaus”, de Daniela Silva dos Santos, que buscou apreender como os quilombolas definiram sua territorialidade, considerando as relações sociais vivenciadas nesse território e como isso está interligado ao processo de autorreconhecimento¹⁴.

No campo da história, teve-se a monografia de Karollen Lima da Silva, *A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014 (2017)*, que abordou a representação do festejo através da imprensa. A pesquisa possibilitou visibilizar uma série de questões, como os conflitos entre a religiosidade de São Benedito e de Nossa Senhora de Fátima, a representação racista da comunidade de São Benedito na imprensa, a progressiva “desafricanização” da festa no discurso do órgão de comunicação, entre outros aspectos.¹⁵

¹¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (coord.). Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro. Série – Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia – Fascículo 16. Manaus, 2007.

¹² SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Patrícia Sampaio (Org.). Belém: Editora Açaí/ CNPq, 2011.

¹³ PONTES, Aldrin Bentes. Direito ao reconhecimento de terras ocupadas por quilombolas em Manaus. 2016. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Direito Ambiental. Universidade do Estado do Amazonas, Manaus.

¹⁴ SANTOS, Daniela Silva dos. Território e Territorialidade: o quilombo do Barranco de São Benedito - em Manaus. Zona de Impacto. Manaus. Volume 2, n.19 p.91-94, julho/dezembro, 2017.

¹⁵ SILVA, Karollen Lima. A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014. 50 f. Monografia (Conclusão de curso de graduação) – Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

No ano de 2018, houve a defesa da tese *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*, de Lúcia Maria Barbosa Lira, em que se buscou explorar a festa enquanto elemento primordial da construção das identidades étnicas dos quilombolas. Além disso, foi apresentado um panorama das festividades em geral, da formação da comunidade negra e do bairro da Praça 14 de Janeiro, com ênfase nos festejo de São Benedito.¹⁶

Outro trabalho defendido nesse mesmo ano foi a dissertação *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*, de Vinícius Alves da Rosa. Através de sua pesquisa, pretendeu-se apreender os desdobramentos políticos e socioculturais após a certificação, considerando ainda as experiências de vida dos quilombolas e as dificuldades enfrentadas durante esse processo. Em sua perspectiva, houve a superação dos estigmas raciais em relação à comunidade negra do Barranco, sendo que as disputas, atualmente, seriam pelo espaço da cidade, relacionando-se ao processo de urbanização e à especulação imobiliária.¹⁷

A princípio, em nossas análises, mantivemos um enfoque na festividade do santo, tendo em vista que ela foi mobilizada como fator de identidade fundamental dos quilombolas. Paulatinamente, incorporamos outras questões envolvendo o processo de certificação e seus possíveis desdobramentos. Diferentemente dos trabalhos já produzidos, optamos por explorar esse acontecimento através dos periódicos, numa perspectiva histórica. Um dos aspectos instigantes para investigar esse processo foi o relato da quilombola Jamily Souza da Silva, atualmente coordenadora do festejo de São Benedito, que declarou:

Depois da nossa certificação, com a ajuda do MPF, nós passamos a ter mais visibilidade e até muito mais respeito. Nós deixamos de ser o 'barranco da negada' para sermos reconhecidos como um quilombo urbano. Agora temos visitas todos os sábados, mais movimentação, para apreciar nosso artesanato, culinária... E nosso pagode também virou tradição. Fazia tempo que aqui na Praça 14, nós não tínhamos um pagode de raiz. Mas agora as pessoas dizem 'o samba voltou ao seu lugar'.

A partir disso, supomos que a certificação suscitou transformações na comunidade negra. Na perspectiva de Jamily Silva, houve uma mudança relacionada à forma como os quilombolas eram visualizados e como passaram a se enxergar após esse acontecimento. Nesse sentido, o Quilombo do Barranco de São Benedito passou a ter mais visibilidade, o que impulsionou a reorganização dessa comunidade no aspecto social e cultural. Dessa forma, foi

¹⁶ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. 2018. Tese (Doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

¹⁷ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. 2018. Dissertação (mestrado interdisciplinar em ciências humanas) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade do Estado do Amazonas, Manaus.

criada a Associação de Mulheres Crioulas do Quilombo de São Benedito e o Espaço Cultural Pagode do Quilombo, no ano de 2015, que passaram a mobilizar a cultura negra nessa localidade.

A partir desses aspectos, compreendemos a necessidade de investigar esse processo, apreendendo essas transformações que, possivelmente, teriam acontecido na comunidade negra. Dessa forma, estabelecemos o recorte-temporal entre os anos de 2010, em que Jamilly Souza da Silva assumiu a coordenação da festividade de São Benedito, e 2016, um ano após a atribuição de Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas ao Quilombo Urbano de São Benedito. Pretendemos acompanhar esses movimentos através da imprensa amazonense, utilizando os jornais *A crítica* e *Amazonas Em tempo*, e incorporaremos, ainda, as etnografias e a cartografia social produzidas sobre a comunidade, os documentos oficiais e os registros familiares de forma complementar.

Para Renée Barata Zicman, a Imprensa como um todo constituiria uma realidade específica com formas próprias que fornece aos leitores a informação através de uma escrita própria – de artigos, manchetes, títulos etc. –, que se caracterizaria enquanto uma escrita de Imprensa. Essa linguagem veiculada pelos jornais seria composta de três elementos principais: a expressão escrita, a expressão icônica e a composição/forma do jornal.¹⁸ A partir desse aspecto, utilizaremos um método que leve em conta o que em suas palavras seriam a dupla substância e natureza do próprio jornal, considerando sua forma e conteúdo, interdependentes e interatuantes, centrados na análise do discurso dos órgãos de comunicação.¹⁹

Nesse sentido, delimitamos uma margem de tempo na análise dos periódicos que se concentra nos primeiros meses do ano (em que há o aniversário do bairro da Praça 14 de Janeiro e em que é realizada a festa do santo Benedito). Ademais, levaremos em conta os meses em que aconteceu a efetivação da certificação quilombola (nos meses de setembro/outubro) e no mês de novembro, em que acontece as comemorações da consciência negra. Um aspecto importante nessa proposta de investigação da certificação quilombola através da imprensa amazonenses é a consideração de que o acontecimento, assim como o próprio órgão de comunicação, estão sujeitos a transformações.

Desse modo, ressaltamos a complexidade dessa metodologia que, apesar de parecer facilmente decifrável, carrega uma série de códigos, símbolos e linguagens que precisam ser

¹⁸ ZICMAN, Renée Barata. História através da imprensa: algumas considerações metodológicas. Revista História e Historiografia. São Paulo, n. 4, p. 89-102, jun. 1985, p. 91.

¹⁹ Ibidem, p. 81.

decifradas e traduzidas de acordo com o contexto histórico em que estão inseridos. Para Capelato (1988):

... a história morta cede lugar a uma história viva que se propõe, como meta, captar as transformações dos homens no tempo. A imprensa oferece amplas possibilidades para isso. A vida cotidiana nela registrada em seus múltiplos aspectos, permite compreender como viveram nossos antepassados – não só os ‘ilustres’ mas também os sujeitos anônimos.²⁰

A partir disso, compreendemos a imprensa enquanto um meio de evidenciar personagens e narrativas que por muito tempo estiveram invisibilizados. Essa contribuição se faz mais do que necessária, tendo em vista que por muito tempo perdurou uma perspectiva de que não havia negros na Amazônia e que os mesmos não haviam contribuído tão significativamente para a formação da região. Contrariamente a essa perspectiva, pretendemos visibilizar a atuação dessas populações negras, em especial da Comunidade do Barranco de São Benedito, através dos periódicos e de outras fontes que utilizaremos.²¹

Em nossa investigação sobre o processo de certificação dos quilombolas do Barranco, dividiremos o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos os apontamentos iniciais, realizando uma historicização da região amazônica, da comunidade negra e seus espaços de sociabilidade, bem como do bairro da Praça 14 de Janeiro, onde se instalaram as famílias maranhenses. Ademais, trataremos da criação dos movimentos sociais que tinham relação com esse agrupamento, de como ocorreu os trâmites para o reconhecimento da autodefinição desses sujeitos e quais seriam as perspectivas de análise desse acontecimento.

No capítulo 2, evidenciaremos as dimensões do festejo do santo preto através das etnografias de Mário Ypiranga e Jamily Silva. A princípio, trabalharemos o aspecto da folclorização empreendida por Ypiranga, com enfoque na devoção negra, sua estruturação e transformação ao longo do processo histórico. Exploraremos a festa negra analisada por Silva, considerando a sua “escrevivência” e as experiências de vida dos festeiros, as etapas festivas, sua organização e as mudanças consideradas significativas do ponto de vista interno. Nesse interim, trabalharemos ainda o desenvolvimento da patrimonialização da Comunidade do Barranco, com base na legislação e nos aportes teóricos voltados a essa questão.²²

²⁰ CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988 pg. 20

²¹ SAMPAIO, Patrícia M. (org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011.

²² A escrevivência foi apresentada por Conceição Evaristo enquanto o relato a partir de sua experiência de vida como mulher negra. Nesse sentido, optamos por analisar a etnografia de Jamily Silva utilizando essa perspectiva como ponto de partida para compreensão de sua leitura sobre o festejo de São Benedito. EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. *Scripta*, Belo Horizonte, n. 25, v. 13, 2. sem., 2009. MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983; SILVA, Jamily Souza da. *A festa de São Benedito no bairro da praça 14*. In: *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Patrícia Sampaio (Org.). Belém: Editora Açai/ CNPq, 2011.

No capítulo 3, apresentaremos a representação da certificação quilombola através da imprensa amazonense, utilizando os jornais *A crítica* e *Amazonas Em tempo*. Dessa forma, nos ateremos às publicações dos periódicos entre os anos de 2010 e 2016, tendo em vista captar as mudanças que foram desencadeadas durante esse processo e como isso se refletiu do discurso jornalístico. Dessa forma, pretendemos expor e problematizar a representação da comunidade negra veiculada pelos órgãos de comunicação.

A investigação dos quilombolas de São Benedito reforça o compromisso em evidenciar narrativas e personagens que por muito tempo estiveram invisibilizados na historiografia oficial. A partir disso, pretendemos “enegrecer a floresta”, demonstrando o protagonismo das populações negras através do comer, rezar e festejar, e levando em conta suas lutas político-sociais no presente.²³

²³ Expressão utilizada pela historiadora Patricia Melo que nomeia a ação de recuperar as narrativas afrodescentes que por muito tempo estiveram invisibilizadas. Verificar em: SAMPAIO, Patricia. Floresta negra – a experiência e o impacto da escravidão africana na Região Amazônica. Carta Fundamental, 2014, p. 28.

CAPÍTULO I

APONTAMENTOS INICIAIS SOBRE O QUILOMBO URBANO DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO

1.1 Amazônia negra

A região amazônica por muito foi considerada um “vazio demográfico” que necessitava ser povoado. Ao longo do processo histórico, encontramos diversas formas de ocupação dessa porção territorial e da participação ativa de diversas populações em suas configurações socioculturais. No ano de 1616, o território passou a ser colonizado por Portugal, que ocupou a região, principalmente, devido a motivações militares relacionadas à proteção de suas fronteiras. Para Francisco Jorge, a situação geográfica da Amazônia concorreu para que a mesma se tornasse uma possessão administrada diretamente por Lisboa. A partir disso, essa espacialidade acabou se constituindo enquanto um Estado autônomo em relação ao Estado do Brasil.²⁴

O autor, em suas considerações, ressaltou que a localidade desenvolveu suas peculiaridades, devido à criação de uma legislação própria, do uso da mão de obra indígena e da produção econômica baseada na extração de elementos naturais. A partir disso, a administração portuguesa estabeleceu uma sede na região, com o intuito de controlar seus domínios, engendrando dinâmicas econômicas que lhes fossem rentáveis.²⁵ Ao longo do seu processo de colonização, foi utilizada em larga escala a mão de obra dos grupos indígenas que seriam responsáveis pela extração das *drogas do sertão*.²⁶

Nesse contexto, a escravidão negra não desempenhou um papel pioneiro, tendo em vista que houve a predominância do trabalho indígena em relação ao de africanos escravizados. A partir disso, por muito tempo vigorou na historiografia regional a consideração da insignificância das populações negras na formação cultural e social das sociedades amazônicas. Através dos trabalhos de Vicente Salles, Manuel Nunes Pereira, Flávio dos Santos Gomes, Eurípedes Funes, Patrícia Melo, entre outros autores, tem-se demonstrado o protagonismo das populações negras, seja nas florestas, no cultivo e extração de elementos naturais, na formação de mocambos/quilombos e na circulação em áreas rurais e urbanas. Essas produções passaram

²⁴ Algumas de suas nomeações foram Estado do Maranhão (1621); Estado do Maranhão e Grão-Pará (1654); Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751); e Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1772) verificar em SANTOS, Francisco Jorge dos. *Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII*. Manaus: UFAM, 2012, p. 37-38.

²⁵ *Ibidem*, p. 38.

²⁶ As drogas do sertão seriam produtos naturais como o cacau, a canela-do-mato, a castanha-do-pará, entre outros. O extrativismo adquiriu importância para a economia da região amazônica.

a refutar a perspectiva baseada em aspectos quantitativos que invisibilizou narrativas, memórias e histórias das populações negras.²⁷

É certo que, quantitativamente, houve um baixo índice de africanos deslocados para a região; contudo, devemos analisar a participação desses sujeitos para além disso. Na perspectiva da autora Patricia Melo, a presença de africanos do Grão-Pará não poderia ser analisada apenas em função do número de escravos disponíveis, mas considerando as relações de subordinação e poder que deram vida ao sistema escravista. Em sua argumentação, ressaltou que as práticas de insurgência mobilizadas pelos escravizados nessa espacialidade revelaria uma sociedade carregada de tensões, demonstrando a banalização em analisar a escravidão apenas em função de aspectos quantitativos. Nesse sentido, mais do que focalizar nisso, seria necessário, portanto, apreender as formas de inserção social dos grupos negros nas sociedades amazônicas.²⁸

De acordo com Provino Pozza Neto, mesmo com a baixa densidade demográfica de africanos/afrodescendentes mobilizados para a Amazônia, revelou-se hábitos próprios da instituição escravista que, mesmo de forma diferenciada, teve em sua construção histórica uma significativa parcela dessas populações.²⁹ Segundo Melo, a região amazônica foi conectada às redes do tráfico atlântico ainda em fins do século XVII até meados de 1750, onde teriam entrado cerca de mil africanos vindos, principalmente, da Costa da Mina. Nas considerações da autora, houve um aumento desses números com a abolição da escravidão indígena em 1750 e a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão no ano de 1755, o que em sua perspectiva foi absolutamente necessário para tornar esse Estado em uma parcela economicamente viável para o Império Português.³⁰

Em suas análises, considerou ainda que os grupos indígenas e africanos passaram a compartilhar espaços que permitiram a criação de uma outra configuração social e cultural na Amazônia. Nesse sentido, essas experiências compartilhadas entre esses diversos sujeitos a

²⁷ PINHEIRO, Luís Balkar S. P. *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, p. 148; SALLES, Vicente. *O Negro no Pará*. Rio de Janeiro: FGV/UFPA, 1971; PEREIRA, Manuel Nunes. A introdução do Negro na Amazônia. *Boletim Geográfico*, n. 77, 1949, p. 509-515; GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015; FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive Senhor: História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *A liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015; SAMPAIO, Patrícia M. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011.

²⁸ SAMPAIO, Patrícia M. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011, p. 17.

²⁹ POZZA NETO, Provino. Alforrias escravas na Província do Amazonas. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 95.

³⁰ SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e Escravidão africana na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p.17-34

possibilitaram a formação de redes de solidariedades que forjaram novas identidades no mundo colonial.³¹

Além disso, foi possível redistribuir as hierarquias e desigualdades sociais que vão ser confrontadas através de negociações, da formação de mocambos, dentre outros movimentos insurgentes. No século XIX, a autora ressaltou que a presença negra já era notável tanto nas florestas amazônicas, quanto nas áreas urbanas, onde esses sujeitos desempenhavam as mais diversas funções:³²

Escravos foram empregados na construção de fortalezas, condução de embarcações para Mato Grosso, nas fazendas de cana, arroz, tabaco, mandioca, milho, na criação de gado e de cavalos na Ilha de Marajó. Também eram artesãos, tecelões de chapéus e redes de algodão, apanhadores de açaí, pescadores, trabalhadores do porto, dos arsenais de guerra e da Marinha, das obras públicas, calafates, carpinteiros, pedreiros, ferreiros, vendedores de tabaco, garapa e frutas. Também estavam nas casas senhoriais servindo, ninando, zelando, cozinhando, lavando e costurando. Estavam em todos os lugares dividindo espaços com os trabalhadores índios, o que tornava essas cidades diferentes das outras.³³

Partindo disso, compreendemos que os escravizados inseridos nas sociedades amazônicas participaram ativamente de suas configurações sociais. A mão de obra das populações negras foi significativa principalmente na agropecuária, nos serviços domésticos e nas atividades urbanas, como salientado por Eurípedes Funes. Compreendemos que essas experiências de vida ultrapassaram o período da escravidão e, nesse sentido, buscamos nos ater às vivências de livres e libertos em busca de cidadania e liberdade durante o pós-abolição.³⁴

A abolição da escravidão no Amazonas Imperial aconteceu quatro anos antes da promulgação da Lei Áurea no Império do Brasil, o que possivelmente teve relação com a migração de populações negras libertas para a região. É necessário salientar que esses fluxos migratórios foram além do movimento dinâmico dos sujeitos através do meio, eles possibilitaram a modificação de estruturas e modos de vida, provocando um (re)arranjo nas

³¹ SAMPAIO, Patrícia Melo. Floresta negra: a experiência e o impacto da escravidão africana na Região Amazônica. *Carta Fundamental*, 2014, p. 30.

³² Ibidem, p. 30; Segundo Flávio Gomes, os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravos fugitivos, ressaltou ainda que nos canaviais e engenhos do Nordeste surgem as primeiras notícias de fugas de escravos e a constituição deles em comunidade. Além disso, segundo o autor, data-se de 1575 o primeiro registro de um mocambo formado na Bahia. GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015, p. 12.

³³ SAMPAIO, Patrícia Melo. Floresta negra: a experiência e o impacto da escravidão africana na Região Amazônica. *Carta Fundamental*, 2014, p. 30.

³⁴ FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive Senhor: História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *A liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 470.

dimensões do trabalho, de moradia e de lazer. Ao analisar a capoeira no estado do Amazonas, Luís Carlos Bonates ressaltou a impacto dessas migrações:³⁵

Sabe-se que a cultura, economia e demografia de Manaus e Belém, metrópoles da Amazônia, foram fortemente influenciadas por fluxos migratórios. Estes fluxos trouxeram grandes levas de nordestinos, de outros brasileiros e também de estrangeiros que buscavam uma melhoria de vida.³⁶

A partir dessa perspectiva, podemos considerar que esses deslocamentos exerceram uma alteração significativa nas configurações sociais, culturais e geográficas da região. Nesse contexto, as cidades de Belém e Manaus destacaram-se enquanto locais para os quais teriam sido direcionados esses fluxos, que aumentaram significativamente no período da borracha. No caso da cidade manauara, os efeitos desse acontecimento foram sentidos não somente nos seringais, mas também na sua área urbana que se reconfigurou diante disso. Na perspectiva da historiadora Maria Luiza Ugarte, antes desse processo, a feição citadina era de uma pequena vila colonial e onde predominavam as paisagens naturais.³⁷

A autora considerou ainda que, associado ao processo migratório fomentado pela economia de exportação da borracha, o surto urbanístico que marcou a virada do século XIX para o XX na Amazônia projetou-se em Belém e Manaus. Em sua análise, apresentou que isso possibilitou instaurar um estilo de vida urbana, onde os referenciais estéticos vinculavam-se à chamada *Belle Époque*. A Belle Époque amazônica tinha como objetivo consolidar a modernidade baseada nos ideais de progresso e civilização, que passaram a ser materializados principalmente através das construções arquitetônicas.³⁸

Para a execução desse projeto, mobilizou-se um contingente de trabalhadores locais, bem como de outras regiões. Dessa forma, o governo do estado do Amazonas passou a incentivar a migração de vários grupos, principalmente de maranhenses que passaram a visualizar a cidade manauara como um local atrativo. Nesse contexto, foi constituída a Comunidade do Barranco que, a princípio, ficou conhecida como Colônia dos Maranhenses.³⁹

³⁵ BONATES, KK. Capoeiragem Baré. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 116.

³⁶ *Ibidem*, p. 116.

³⁷ PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Nos meandros da cidade: cotidiano e trabalho na Manaus da borracha, 1880-1920. *Canoa do Tempo*: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, v. 1, n. 1 (2007b). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007b, p. 56.

³⁸ *Ibidem*, p. 56.

³⁹ *Ibidem*, p. 56.

1.2 A formação da comunidade negra do Barranco: migração, cidade e trabalho

A comunidade do Barranco foi formada através da migração de maranhenses, entre estes alguns ex-escravizados que, por volta do ano de 1890, se deslocaram de navio para a cidade de Manaus, estado do Amazonas. Dentre eles, estavam Felipe Beckman,⁴⁰ um negro descendente de bardadianos, sua esposa Maroca Beckman e Maria Severa Nascimento Fonseca,⁴¹ ex-escravizada, que veio acompanhada de seus filhos Raimundo, Manoel e Antônio, trazendo a imagem de São Benedito. Esses sujeitos compuseram o primeiro movimento migratório que deu origem ao agrupamento de maranhenses na espacialidade do bairro Praça 14 de Janeiro, localizado na cidade de Manaus.⁴²

A religiosidade em honras ao santo preto esteve diretamente relacionada ao processo migratório desses sujeitos. Há várias narrativas acerca da origem dessa religiosidade e todas elas têm em comum a promessa feita ao santo preto para alcançar a cura para uma enfermidade. Após a concretização do pedido, a devoção iniciou no Maranhão e, com a vinda desses grupos, foi trazida para o cenário manauara. Heitor Nascimento,⁴³ que era um homem negro e filho de Raimundo Nascimento Fonseca e Paula Maria Fonseca, apresentou algumas considerações a respeito da religiosidade no cenário manauara:⁴⁴

Olha pessoal, essa Festa de São Benedito começou, quando eu tinha uma vó que era escrava. Então, quando ela veio de Portugal, os senhores dela perguntaram onde é que ela queria morar, ela disse que queria morar no Amazonas. Ele comprou as passagens pra ela e dos amigos dela que eram: Antoniá, Bhaima, Aroldo Elias e, o primeiro, foi Felipe Beckman que foi chefe de tudo. Então, ela veio pra esse Amazonas, trouxe uma

⁴⁰ Segundo Maria de Lourdes Fonseca, conhecida como Tia “Lurdinha”, que teria sido uma das organizadoras do festejo do santo preto, Felipe Beckman era seu avô, maranhense e descendente de barbadianos. Na edição 11.963 do jornal *A crítica* de 1984, também foi apresentada uma associação de seu sobrenome com o movimento dos Beckman ocorrido no Maranhão, em fins do século XVII.

⁴¹ Nos relatos acerca da vida de Maria Severa, atrelou-se a sua trajetória diretamente à devoção do santo preto que foi intensificada após seu filho Raimundo Nascimento Fonseca ser atingido pelos arranhões de um gato louco durante a viagem para a cidade manauara. Além disso, os relatos dão conta de que seu marido teria sido assassinado e, a partir disso, teria recebido o apoio de Felipe Beckman e Maroca Beckman, que a acompanharam durante a migração para o Amazonas.

⁴² Não se tem um consenso acerca do ano da vinda dos migrantes maranhenses, há narrativas que relatam que essa chegada teria sido bem antes; contudo, majoritariamente nos relatos orais, tem sido apresentado o ano de 1890 enquanto marco dessa migração.

⁴³ Heitor Nascimento tinha 83 anos à época da realização das entrevistas, sendo neto de Maria Severa Nascimento Fonseca e filho de Raimundo Nascimento Fonseca e Paula Maria da Fonseca. Ambos seus pais eram maranhenses e, após Felipe Beckman, teriam assumido a organização da comemoração ao santo Benedito.

⁴⁴ Acerca da origem da devoção, essa tem sido a narrativa mais utilizada pelos moradores da comunidade negra. Em outra versão, Maroca Beckman teria ficado enferma após ser mordida por um macaco que criava e fez uma promessa ao santo preto: se ficasse curada, o festejaria através de novenas e de uma procissão. Na terceira versão da origem da festa, Felipe Beckman teve um grave problema de saúde na família e prometeu ao santo que, se alcançasse o pedido de cura, mandaria rezar uma missa e realizando uma pequena procissão no dia consagrado ao santo Benedito. Por fim, outro relato conta que Maroca Beckman foi mordida por uma cobra e Felipe Beckman fez a promessa que se tornou um referencial da resistência afro-brasileira no Amazonas. SILVA, Karollen Lima. *A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014*. Monografia (Conclusão de curso de graduação), Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas, 2017.

comunidade só de pretos ali naquela rua Japurá se procurava uma pessoa de pele mais clara e não se encontrava, era só preto e ninguém queria morar aí. E acompanhou com ela também um pé de estrela.⁴⁵

A partir do relato, expôs a vivência de Maria Severa, que foi marcada pela experiência do cativo e da liberdade. A escolha do local onde Severa queria morar revelou a sua agência no processo de construção de sua cidadania no pós-abolição, onde desempenhou um protagonismo tanto no deslocamento para o Amazonas, quanto na formação da comunidade negra maranhense. A fala de Heitor expôs outros sujeitos que, possivelmente, integraram a migração inicial para a cidade manauara – e é importante salientar que não se tem outros registros confirmando tal narrativa. Outro aspecto mencionado foi a atribuição de liderança a Felipe Beckman que, segundo os relatos orais e etnográficos, realizou a primeira festa para São Benedito na cidade de Manaus e, possivelmente, estaria ligado à revolta dos Beckman ocorrida no Maranhão.⁴⁶

Figura 1 – A representação dos primeiros migrantes maranhenses que se estabeleceram nas proximidades do centro de Manaus



Fonte: Acervo do Quilombo Urbano de São Benedito.⁴⁷

⁴⁵ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 16, Manaus, 2007, p. 1.

⁴⁶ SILVA, Jamilly Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 175-176; MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanas religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 233; A “revolta dos Beckman” aconteceu em 1684 na cidade de São Luís, que se localiza no estado do Maranhão. Segundo Rafael Chamboleyron, na rebelião o alvo dos moradores não eram somente os jesuítas, mas também a autoridade do próprio governador, que havia se instalado em Belém do Pará, e também um monopólio de comércio, conhecido como estanco, que havia sido estabelecido entre a Coroa e comerciantes privados em 1682. Dessa forma, de acordo com um dos primeiros cronistas da revolta, Francisco Teixeira de Moraes, o líder do levante, o morador Manuel Beckman planejou o motim juntando alguns moradores em seu engenho no Rio Mearim (na capitania do Maranhão), onde denunciou o estanco e as leis de 1680, que determinavam a total e irrestrita liberdade de todos os índios do estado do Maranhão CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados Clamores” Queixas e rebeliões na Amazônia colonial (Século XVII). *Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. n. 1 (2009), p. 164.

⁴⁷ Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

Nas representações desses maranhenses, temos, primeiramente, a imagem de Antônio Fonseca acima, que está ao lado de sua mãe Maria Severa Nascimento Fonseca. Na parte de baixo, temos respectivamente Raimundo Fonseca e Manoel Fonseca, seus outros dois filhos. Não conseguimos localizar nenhum registro de fotografias ou imagens de Felipe Beckman e Maroca Beckman; contudo, através das narrativas, contou-se que o primeiro seria negro, já sua esposa seria branca.⁴⁸

Ao chegarem na cidade de Manaus, esses sujeitos se estabeleceram no bairro atualmente conhecido como Praça 14 de Janeiro, especificamente na Rua Japurá, onde começaram a realizar a Festa de São Benedito. Paulatinamente, outros migrantes se instalaram no mesmo local, constituindo uma comunidade que, inicialmente, ficou conhecida como Colônia dos maranhenses ou reduto dos negros. Durante o estabelecimento desses migrantes, o local ficou conhecido oficialmente como Praça da Conciliação e não se sabe ao certo a origem desta nomeação.⁴⁹

Paulatinamente, a espacialidade passou a se chamar Praça Fernandes Pimenta, fazendo referência ao movimento de Tenentes ocorrido em 14 de janeiro de 1892 contra o governador do estado do Amazonas, Gregório Thaumaturgo de Azevedo. Após sua renúncia, houve a ascensão governamental de Eduardo Gonçalves Ribeiro e a localidade foi nomeada como Praça 14 de Janeiro, fazendo referência à data em que teria acontecido a insurgência. O local se caracterizava enquanto uma zona de mata que era cortada por igarapés, não possuindo o mínimo de infraestrutura.⁵⁰

A referida praça não passava de um espaço público um tanto baldio e por isto dele foi retirado muito aterro para diversas obras públicas como melhorias para as ruas próximas deixando uma depressão no meio da praça; dizem que no alto havia um espaço onde se jogava futebol. Era um local de menos importância na cidade, pois os trilhos dos bondes chegavam a Cachoeirinha e a Vila Municipal, porém não serviam à lombada entre dois igarapés que a mantinham isolada entre as duas linhas de bonde.⁵¹

Os grupos negros se estabeleceram nessa área periférica, pois estava isolada em relação a outras partes da cidade. Nesse aspecto, pesava não somente a questão da mobilidade

⁴⁸ Relatos coletados na roda de conversa das “griots” do Quilombo Urbano de São Benedito. Manaus, 15 de novembro de 2016.

⁴⁹ SILVA, Jamilly Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 174.

⁵⁰ A insurgência foi liderada por Álmir Afonso, Leonardo Malcher e Lima Bacuri que estavam insatisfeitos com a gestão de Gregório Thaumaturgo de Azevedo. Durante o confronto, o soldado João Fernandes Pimenta que era segurança do Palácio do Governo foi sido morto com um tiro no peito e em sua homenagem nomearam a espacialidade em que as famílias maranhenses se estabeleceram com o seu sobrenome. Posteriormente, Gregório Thaumaturgo renunciou ao cargo de governador e em seu lugar assumiu Eduardo Gonçalves Ribeiro. Esse acontecimento fez com que a Praça Fernandes Pimenta passasse a se chamar Praça 14 de Janeiro.

⁵¹ CERETTA, Celestino. *Histórico da Paróquia de Fátima*. Praça 14. Manaus, 1990, p. 7.

que à época era realizada através de bondes elétricos e de carroças, mas também a ausência de saneamento básico, luz elétrica, entre outros serviços de abastecimento. Em nossas considerações, entendemos que a instalação das populações negras nessa localidade provocou um processo de exclusão, profundamente baseado na violência racial, que deu sentido à narrativa de Heitor que, em suas colocações, expôs que ninguém queria morar nesse lugar por se tratar de uma comunidade de cor.

Essa seria uma entre tantas dificuldades enfrentadas pelos maranhenses; contudo, devemos considerar as formas de organização e sobrevivência que foram ativadas por esses sujeitos para a manutenção e reprodução da comunidade negra. Os aspectos fundamentais que possibilitaram a formação do agrupamento desses sujeitos foi a ocupação de um território comum e o compartilhamento de valores, costumes e crenças. O terreno em que se instalaram foi fruto da doação do governador do estado do Amazonas, Eduardo Gonçalves Ribeiro, que era um negro maranhense.⁵² Através da investigação de Vinícius Alves, tivemos uma pista acerca de um requerimento de Raimundo Nascimento Fonseca, filho de Maria Severa, em busca do título definitivo do terreno ocupado pelas famílias maranhenses na Comarca de Manaus:⁵³

Titulo Definitivo, de Felipe Beckman. O Governador do Estado do Amazonas. Faz saber aos que o presente titulo virem, que de acordo com o Regulamento que baixou o Decreto número trinta e sete (37), de oito (8) de Novembro de mil oitocentos e noventa e três (1893), foram aprovadas a medição e demarcação procedidas em um lote de terras adquirido por Felipe Beckman, de conformidade com as disposições do artigo cincoenta e seis (56) do citado Regulamento o qual esta situado no Municipio d'esta Capital, verificando-se ter uma área trezentos e trinta e três metros quadrados (333 ms²), com um perímetro de noventa e dois metros lineares (92 ml), limitando-se ao Norte, com a Avenida Japura, por uma linha de nove metros (9m) ao rumo de 90°; ao sul, com terras de Hildebrando Luiz Antony, por uma linha de igual extensão ao rumo de 270°; a Leste, com o terreno de Antão do Nascimento Fonseca, por uma linha de trinta e sete metros (37m) ao rumo de 180° e ao Oeste, com terreno de Geraldo José Ribeiro por uma linha de igual extensão ao rumo de 360°. E para constar passou-se este Titulo Definitivo, ficando por esta forma investido o mencionado Felipe Beckman, de todos os direitos e regalias por Leis conferidas, bem como sujeito as disposições consignadas no citado Regulamento de oito (8) de Novembro. Palacio do Governo do Estado do Amazonas, em Manaus, vinte e dois (22) de Maio de mil oitocentos e noventa e seis (1896), Eduardo G. Ribeiro, nº 542 (542). Pago um de Emolumentos sessenta e seis mil e seiscentos reis (66.600).⁵⁴

⁵² Eduardo Ribeiro governou o Estado do Amazonas 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. Destacou-se no meio político, e na administração governamental levou a cabo o projeto de modernização da cidade de Manaus através de construções suntuosas em sua área central, que se tornou um ponto marcante da Belle Époque Amazônica.

⁵³ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018, p. 38.

⁵⁴ Certidão do Cartório do Registro Especial, Títulos e Documentos do Estado do Amazonas, na Comarca de Manaus, no requerimento apresentado pelo Sr. Raimundo Nascimento Fonseca, numa transcrição integral em 19 de agosto de 1963: Certidão extraída do Registro Especial, Títulos e Documentos do Livro B número quarenta e três b (nº 43), Manaus, 19 de agosto de 1963.

No documento, apresentou-se que o ex-governador comprou o terreno em que as famílias maranhenses estavam instaladas, atribuindo seu título a Felipe Beckman. A partir disso, podemos confirmar a veracidade da narrativa apresentada por Heitor – de que Beckman seria “chefe de tudo”. Sabemos que ele foi um dos pioneiros da migração negra, ajudando Maria Severa, juntamente com sua esposa Maroca Beckman. Além disso, ele foi o responsável pela organização da primeira festividade de São Benedito na cidade de Manaus, que acabou se tornando uma celebração importante na comunidade dos migrantes maranhenses.

Em algumas narrativas, apresentou-se que os grupos negros teriam migrado, pois foram incentivados pelo governador Eduardo Ribeiro a trabalhar nas construções da cidade de Manaus. Segundo Rosa, um dos aspectos que confirmaria essa perspectiva foi o Decreto de Lei nº 8 de 21 de setembro de 1892, que autorizava o governador a conceder passagens gratuitas de 3ª classe a artistas nacionais e estrangeiros, assim como encontrar ocupação, alojamento e diárias com as despesas por conta do estado a quem quisesse fixar residência no Amazonas.⁵⁵

A partir disso, entendemos que houve uma política de incentivo à migração que foi patrocinada com os fundos governamentais. É importante salientar que, durante a Belle Époque Amazônica, estava em curso um projeto de modernização que tinha como parâmetro o embelezamento/higienização da cidade, baseada nos padrões e valores europeus que passaram a ser incorporados pela elite manauara. Além disso, tinha-se como proposta a materialização desse ideário através das construções arquitetônicas, por isso, seria necessário incorporar a mão de obra de inúmeros trabalhadores para o desenvolvimento desse projeto.

Dentre as construções que foram iniciadas nesse período esteve o Reservatório do Mocó, o Palácio da Justiça, a Ponte Sete de Setembro e o Teatro Amazonas. Nesse processo, os migrantes maranhenses trabalharam como mestre de obras, carpinteiros, pedreiros, ferreiros, entre outras. Além disso, teriam atuado na marinha naval, já as mulheres exerceram diversos ofícios, como lavadeiras, passadeiras, quitandeiras e cozinheiras. Para além da materialização dos bens de pedra e cal que dão concretude à projeção de um imaginário europeu, temos a participação ativa das populações negras que materializaram esse projeto. Através da dimensão do trabalho, esses grupos negros puderam acionar um pertencimento social durante o pós-abolição, apesar da hierarquização, marcadamente no aspecto da cor e de classe.⁵⁶

⁵⁵ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018, p. 39.

⁵⁶ PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Nos meandros da cidade: cotidiano e trabalho na Manaus da borracha, 1880-1920. Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas*, v. 1, n. 1 (2007b). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007b, p. 56.

Longe dos benefícios da acumulação que a economia de exportação da borracha engendrou no espaço regional amazônico, os trabalhadores urbanos não partilharam da ode ao progresso e à modernidade que nossa historiografia registrou e consagrou. Como deserdados do látex, por vezes sentiram o progresso e a modernização como perda e, dessa forma, suas aspirações e demandas os impeliram a construção de instrumentos de organização, mobilização e luta que contraditavam o ideário e as práticas dos segmentos patronais e dos grupos dominantes locais.⁵⁷

Partindo disso, entendemos que os trabalhadores urbanos na cidade manauara não desfrutaram do glamour da Belle Époque amazônica, que ficou restrita à elite, mas conseguiram ativar formas de organização que foram fundamentais a sua sobrevivência. Nesse sentido, os espaços de sociabilidade desempenharam um papel significativo, tendo em vista que permitiram a criação de laços de solidariedade que fortaleceram os meios de resistência desses sujeitos. Na comunidade dos migrantes maranhenses, as comemorações festivo-religiosas trazidas na bagagem cultural desses grupos negros acabaram se tornando um dos meios fundamentais de sua organização social.⁵⁸

1.2.1 “A festa era festa pelas pessoas”: espaços de sociabilidade na comunidade maranhense

A Festa de São Benedito foi uma das primeiras comemorações realizadas pela Colônia Maranhense. A comemoração teve início na cidade de Alcântara onde era relacionada ao tambor de crioula e, posteriormente, foi trazida pelos negros migrantes que a ressignificaram no cenário manauara. A devoção passou a incorporar em sua composição os batuques que tinham relação com as religiões de matrizes africanas, sendo bem comuns nos festejos de santos da cidade de Manaus.⁵⁹

Para além da festividade do santo preto, o Boi-Bumbá Caprichoso que, possivelmente, se originou a partir do bumba-meu-boi, também se destacou dentre as comemorações realizadas pelo grupo de maranhenses. Através do relato de Hildamira Silva Digiman, mulher negra, filha de Ramiro Silva e Hilda Digiman, podemos delinear o espaço festivo: ⁶⁰

Meu pai também veio do Maranhão em 1910, veio residir aí na Japurá, onde eu nasci e me criei. Meu pai, Sr. Ramiro fazia parte da diretoria do Boi Caprichoso e quando era Época de São Benedito, eles iam pegar o mastro lá na casa do sr. Horácio, aí vinham pelo circular. A avó do Sr. Valentin Dona Corina, vinha com a bandeira

⁵⁷ PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. Na contramão da história: mundos do trabalho na cidade da borracha (Manaus, 1920-1945). *Canoa do Tempo*: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, v. 1, n. 1 (2007a). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007a, p. 12.

⁵⁸ FERLINI, Vera Lucia Amaral. Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. In: JANCSO, István; SL KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001, p. 449.

⁵⁹ SILVA, Jamilly Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 176.

⁶⁰ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 251.

dançando, o mastro já vinha enfeitado, todo mundo cantando. Quando chegava aí, meu pai dava as coordenadas: eles faziam três tesouras para aguentar o mastro, como ontem teve, aí enterrava. Era assim, formava-se uma equipe para na hora do mastro sair tudo a contento. Aí na sede do Solimões, ali na Visconde (Rua), aonde é a Clínica Ana Rosa, era da Dona Maria Luisa esposa do mestre Carlos Tinteiro e eu brinquei desde pequenininha.⁶¹

Hildamira apresentou a organização da festividade do santo preto através da vivência de seu pai que era ligado à organização do Boi Caprichoso. A partir disso, podemos perceber o caráter coletivo da celebração, que passou a congregar não apenas a comunidade negra, mas outros sujeitos que moravam nas proximidades. Na perspectiva de Noberto Guarinello, o espaço festivo possibilita reunir uma diversidade de sujeitos que se confraternizam em torno daquilo que é símbolo da comemoração e, nesse sentido, salientamos que São Benedito se tornou esse elemento unificador, principalmente entre as famílias maranhenses.⁶²

A devoção ao santo preto não foi a única a proporcionar a unidade entre os negros migrantes. A comemoração do boi, paulatinamente, se destacou enquanto espaço de sociabilidade que congregava um número considerável de participantes pertencentes não somente à comunidade negra. Nesse sentido, consideramos os festejos de São Benedito e do Boi-Bumbá Caprichoso enquanto espaços estratégicos que permitiam reunir a comunidade maranhense, dentre outros sujeitos. A respeito dessas comemorações, Valentin dos Santos apresentou.⁶³

A Festa de São Benedito começou no Barracão... Sr. Ramires, Sr. Raimundo Elias, tudo era maranhense... Era uma amizade, fizeram o Barracão tudo junto e tinham aquele amor um pelo outro... Era uma amizade! A finada Paula e a finada Letícia, foi que foram tirar meu pai de dentro do navio que ele veio como imigrante, pegou a varíola e ficou jogado lá no meio do Rio Negro. Dona Letícia era uma maranhense do

⁶¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. (Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia). Fascículo 16. Manaus, 2007. O relato de Hildamira, assim como de muitos membros da comunidade negra, se encontra em cartografia produzida com o auxílio da Universidade Federal do Amazonas. O projeto teve como principal objetivo retratar, por meio de uma metodologia de trabalho denominada mapeamento social, a realidade de 27 povos e comunidades tradicionais que vivem no bioma Amazônia. A principal atividade do projeto foi a elaboração de mapas, nos quais estão destacadas as atividades econômicas desenvolvidas na região, as características do uso dos recursos naturais, as formas de organização social das comunidades e outros aspectos relevantes que variam de acordo com a comunidade mapeada. O processo de construção dos mapas contou com a participação de membros das comunidades envolvidas, que foram treinados a captarem os pontos de GPS (sistema de posicionamento global) e a colocarem nos mapas as informações que consideram relevantes. Dessa forma, o projeto propiciou a essas comunidades os meios essenciais para que produzissem autonomamente seus mapeamentos, bem como os instrumentos fundamentais à afirmação de sua identidade. Mais detalhes verificar em: NOVA Cartografia Social da Amazônia. *Fundo Amazônia*. Disponível em: <<http://www.fundoamazonia.gov.br/pt/projeto/Nova-Cartografia-Social-na-Amazonia/>>. Acesso em: 5 de fevereiro de 2020.

⁶² GUARINELLO, Noberto Luiz. Festa trabalho e cotidiano. In: JANCSO, István SL KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001, p. 972.

⁶³ Não temos maiores detalhes acerca da vivência de Valentin dos Santos, que era descendente das famílias maranhenses. Destacamos sua participação na cartografia social do Barranco que foi integrada pelos membros da comunidade negra. A partir de da memória esses sujeitos apontaram pontos significativos de sua história, nesse sentido compreendemos a relevância desse projeto para evocação desse passado que tem sido ecoado no presente.

finado Manoel, o finado Antão, o irmão de Dona Paula eram muito amigo dos maranhenses. Foi o tempo do Eduardo Ribeiro que era maranhense e foi que a finada Letícia foi pedir dele para tirar meu pai de dentro do navio, que estava morrendo podre cá dentro do navio e aí tiraram ele e levaram... lá na beira do igarapé, da Olaria Grelo, lá em baixo e aí curaram meu pai. E aí eles começaram a fazer os festejos de São Benedito... era aquela animação, era aquele Barracão grande...⁶⁴

Em sua exposição, salientou o estabelecimento de alianças entre esses sujeitos que foram fundamentais para a manutenção e reprodução da comunidade negra. Através da trajetória individual de seu pai, ressaltou a ajuda que recebeu de Paula e Letícia que faziam parte da Colônia de Maranhenses e do governador do estado do Amazonas, Eduardo Ribeiro. É importante salientar que essa vivência irá atravessar a experiência coletiva dos membros da comunidade negra, e nesse sentido, os espaços comuns foram determinantes para apreender essas experiências de vida. Em nossa perspectiva, as celebrações teriam sido esses espaços que possibilitaram estabelecer redes de solidariedade e o compartilhamento de códigos, símbolos e valores que passaram a regular a vivência dos grupos maranhenses.⁶⁵

Para Vera Lucia, a festa seria um importante espaço de sociabilidade que, através de suas alegorias, representações e elaborações de conflitos proporcionam uma válvula de escape que tornou possível a vida comunitária. Na argumentação da autora, ressaltou-se que, através da fantasia, podia-se criar/recriar livremente, trabalhando as revanches e expressando as frustrações e reivindicações que equilibrariam a sociedade, tornando possível sua manutenção e reprodução.⁶⁶ Acerca das relações estabelecidas entre as famílias maranhenses nas festividades, destacamos a progressiva consolidação da articulação da comunidade negra frente a demandas coletivas/individuais. Nessa perspectiva, Valentin dos Santos relatou:

Dona Paula, Dona Letícia, Sr. Raimundo, finado Manoel faziam aquela festa de São Benedito, depois eles fizeram o Boi meu pai era quem fazia o Boi. Meu pai era alfaiate, Sr. Augusto, era cantador de ladainha lá do São Benedito. Meu pai amava, como eu amo, como eu sempre amei a minha cor... Fomos tudo criado junto. A minha senhora mãe, deixou o meu pai sozinho criando onze filhos. Eu fui pra casa de dona Paula, ela dava comida pra gente... Criou a gente... Tudo isso aconteceu na minha vida de infância... Isso tudo aqui era uma irmandade de maranhenses.⁶⁷

⁶⁴ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. (Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia). Fascículo 16. Manaus, 2007, p. 2.

⁶⁵ Outro aspecto significativo mencionado por Valentin é o apoio de Eduardo Ribeiro governador do Estado do Amazonas que incentivou a migração dos negros maranhenses para trabalhar nas construções da cidade de Manaus, bem como doou as terras em que os mesmos se estabeleceram. Nesse sentido, entendemos que possivelmente esse apoio aos negros maranhenses também seria um ponto de identificação com esses sujeitos, tendo em vista, que o ex-governador pertencia ao Maranhão.

⁶⁶ FERLINI, Vera Lucia Amaral. Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. In: JANCOSO, István SL KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001, p. 449.

⁶⁷ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. (Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia). Fascículo 16. Manaus, 2007, p. 2.

A partir disso, podemos considerar que as festividades tinham uma funcionalidade que extrapolava o momento da comemoração. Como salientado por Valentin, criou-se uma irmandade de maranhenses que, em nossa perspectiva, teria possibilitado a produção de identidades e o fortalecimento dos laços de solidariedade entre esses sujeitos. No período da escravidão, as irmandades negras foram locais de sociabilidade que possibilitaram a construção de redes de solidariedade entre os diversos grupos étnicos. Nesses espaços, era possível conseguir apoio para o pagamento da carta de alforria, providências para a realização dos rituais fúnebres, festividades, dentre outros.

As irmandades eram espaços autônomos que possibilitavam a expressão da religiosidade, bem como a construção da identidade. Nessa organização, era necessário escolher o santo de sua devoção, tendo em vista a realização das atividades religiosas, comemorativas e a demarcação identitária de seus participantes. De acordo com a historiadora Martha Abreu, as irmandades podiam reunir membros de diferentes origens sociais, estabelecendo solidariedades verticais, mas também servindo como associações de classe, profissão, nacionalidade e “cor”. Em suas considerações, a autora ressaltou que nessa espacialidade havia uma organização para a devoção a um santo protetor e para fins beneficentes destinados aos seus irmãos que se comprometiam com uma efetiva participação nas atividades da irmandade.

Durante o pós-abolição, entendemos haver uma continuidade dessas organizações, principalmente tendo em vista a reivindicação das demandas dos ex-escravizados que buscam nesse contexto um pertencimento social e o exercício de suas liberdades. No caso da comunidade maranhense, salientamos que a irmandade formada por esses grupos negros não foi reconhecida oficialmente, apesar de se configurar enquanto rede de apoio entre esses sujeitos. São Benedito foi escolhido como padroeiro e símbolo devocional que permitiu promover a integração da mesma. Nesse processo, as celebrações tiveram uma funcionalidade primordial, pois através delas que foi possível reforçar a organização e o pertencimento social desses sujeitos. A respeito dessas comemorações, Marina Reis Rodrigues⁶⁸ apresentou:⁶⁹

Então nesta Praça os vizinhos eram todos amigos, não tinha inimizades. A festa era festa pelas pessoas. Este Boi que era do pai dele (Raimundo Fonseca), o Caprichoso, eles faziam uma festa que era muito organizada, era com: Vaqueiro, Índio, Pai

⁶⁸ Marina Reis era descendente das famílias maranhenses e participou da construção da cartografia social da comunidade negra do Barranco. Não temos maiores detalhes acerca de sua vivência.

⁶⁹ ABREU, Martha C. O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, p. 184.

Francisco, Mãe Catirina, Cazumbá e Mãe Maria e Rapaz. Então eles ensaiavam o Boi aqui na Praça, não tinha aquela pista ali, era uma Praça só.⁷⁰

“A festa era pelas pessoas” foi a frase mencionada por Marina, que expôs alguns aspectos através da comemoração do Boi Caprichoso que reuniu diversas pessoas de dentro e fora da comunidade. O agrupamento desses sujeitos através das celebrações, possibilitou fortalecer a afetividade entre os moradores do local, que se confraternizavam em torno dos símbolos comemorativos. Devemos salientar ainda que, ao reunir uma diversidade de sujeitos, essa espacialidade também se torna um local de disputas; contudo, as celebrações atenuam as tensões em detrimento de algo maior que é festejar algo, alguém ou a si mesmo.⁷¹

A respeito do boi-bumbá, foram apresentados alguns elementos que compuseram essa manifestação cultural. Dentre elas, temos a figura do índio que, possivelmente, representou a projeção das relações sociais que foram construídas entre esses grupos e as populações negras nas sociedades amazônicas. Ao analisar os enredos de bois-bumbás da Amazônia, Sergio Ivan salientou que os elementos musicais de matriz africana se incorporaram a elementos indígenas de língua tupi e de crença do catolicismo ibérico. O autor ressaltou que essa composição criou estruturas históricas de longa duração que podem ser encontradas em festas religiosas e populares amazônicas. Dessa forma, é inegável a contribuição dos negros na formação das celebrações e religiosidades que se tornaram peculiares às sociedades amazônicas. Para além disso, é necessário apreender as trocas culturais entre as populações indígenas, negras e outros grupos que passaram a ocupar a região.⁷²

Nesse sentido, nos propomos a considerar a diversidade de sujeitos que compuseram as religiosidades e festividades no cenário amazônico, com o intuito de desmistificar o aspecto de invisibilidade, que recaiu principalmente às populações negras. Ao analisar a incorporação do boi-bumbá Caprichoso, que foi decorrente dessas relações sociais mencionadas, entendemos que na comunidade maranhense a comemoração assumiu um lugar de relevância que se sobressaiu ao âmbito familiar, ocupando espaço público. Essa manifestação foi uma (re)criação no cenário amazônico que conquistou inúmeros adeptos, segundo Assunção (2008, p. 163-164, apud ROSA, 2019, p. 59):

“O boi-bumbá Caprichoso foi fundado em 1913 pelo Sr. Raimundo Nascimento Fonseca e a Sra. Maria Paula Fonseca, na casa nº 1563 da rua Nhamundá, quase

⁷⁰ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. (Série – Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia). Fascículo 16. Manaus, 2007, p. 4.

⁷¹ SILVA, Karollen Lima. *A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014*. Monografia (Conclusão de curso de graduação), Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

⁷² BRAGA, Sérgio Ivan Gil Braga. *Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda o filho de Catirina?* In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 158.

esquina com a Visconde de Porto Alegre, bairro da Praça 14 de Janeiro. Reduto de Negros, principalmente os de origem maranhense, o bairro se destacava como reduto festeiro da cidade; haja vista as pastorinhas das Palmeiras; os Suraras e os festejos de São Benedito. Mestre Raimundo Fonseca não teve trabalho em recrutar brincantes e logo começaram os ensaios. O curral transformou-se num verdadeiro arraial atraindo moradores e curiosos, passando a ser também a principal atração das festas juninas da Praça 14. [...] O sucesso foi absoluto e já no ano seguinte, o Caprichoso contava com um expressivo número de simpatizantes que se engajaram na brincadeira, ajudando na administração e na obtenção de recursos. Dentre estes, destacavam-se os da Colônia Maranhense, com o Senhor Atanásio, Mestre Horácio Nascimento, Estevão eo Senhor Ramiro Marcolino da Silva, marinheiro da Alfândega. Eram os notáveis da Colônia e líderes da chamada Sociedade da Bela União, que todos os anos promovia monumental festas de confraternização entre os maranhenses radicados em Manaus”.⁷³

Partindo desse aspecto, entendemos que, ao ocupar o domínio público, a comemoração se popularizou na cidade manauara. Nesse processo, os maranhenses passaram a exercer um protagonismo, tendo em vista que estavam na organização dessas festividades. O autor deu pistas da existência de uma espécie de associação a que esses sujeitos eram vinculados, contudo, não encontramos registros que confirmem esse aspecto. É certo que havia uma rede de solidariedade entre esses migrantes, que se tornou fundamental para a manutenção da Colônia dos Maranhenses.

A festividade no boi ganhou prestígio devido à competição que passou a ser realizada nesse curral. Segundo Rosa, o boi Caprichoso tinha como principal concorrente o boi Mina de Ouro do bairro Boulevard, que tinha como um dos fundadores o senhor Elias, ex-participante do Caprichoso. A partir disso, consideramos haver o compartilhamento dos símbolos comemorativos não somente na espacialidade da Praça 14 de Janeiro, mas também nos bairros próximos, que eram a Cachoeirinha e o Boulevard.⁷⁴ Além das festas já mencionadas, havia a malhação do Judas Pancrácio durante a semana santa, a Tribo dos Andirás que funcionava como um bloco carnavalesco, as pastorinhas Filhas Lodianas durante o período natalino e a Escola de Samba Mixta da Praça 14, que foi a primeira escola de samba de Manaus.⁷⁵

Essa última foi fundada em 1946 até o ano de 1962, sendo uma das pioneiras a integrar negros e brancos em sua composição. A Escola de Samba Mixta, consagrou-se campeã do carnaval da cidade manauara durante o ano de sua criação. A partir dela, originou-se o Grêmio Recreativo Escola de Samba Vitória Régia no ano 1975, inspirada na Estação Primeira de

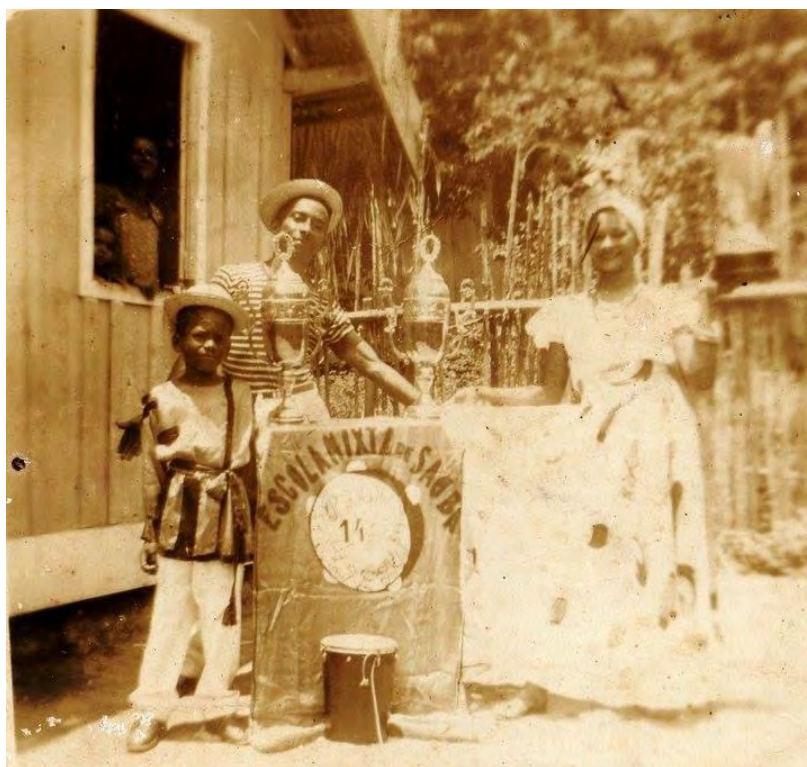
⁷³ ASSUNÇÃO, Alvir. *O auto do boi-bumbá Corre Campo e outros Famas*. Manaus: Edições Muiraquitã, 2008, p. 162-163.

⁷⁴ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. 2018. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, p. 59.

⁷⁵ SILVA, Jamilly Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 175.

Mangueira do Rio de Janeiro. Segundo Lira, há uma relação entre a Vitória Régia e a Escola Mixta, pois os filhos e netos dos fundadores desta última criaram a “Verde e Rosa”, como é chamada atualmente a escola de samba. Os fundadores foram Raimunda Dolores Gonçalves – conhecida como Tia Lindoca –, Roberto Cambota, Nedson e Darcy Sérgio de Souza, que teriam sido mencionados no folheto do samba de enredo de 1990, “Nem Verde, nem Rosa”.⁷⁶

Figura 2 – Membros da Escola Mixta da Praça 14 com o seu estandarte



Fonte: jornal *A crítica*.⁷⁷

Na descrição da fotografia apresentada por Lucia Maria Lira, deu-se pista que a baiana seria irmã de um dos principais fundadores da escola, o Zé Ruindade, que foi autor de várias letras e músicas sobre as manifestações culturais do bairro Praça 14 de Janeiro. Já o menino se chamaria Emanuel, filho de Fernando e Eunice, fundadores da Escola de Samba Vitória Régia, e o outro brincante não foi identificado. Ressaltou ainda que a fundação da Escola Mixta teria contado com a participação de Benedito Brucutu, Edelmiro da Costa, Raimundo, Fernando e Eunice Medeiros.⁷⁸

⁷⁶ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018, p. 117-118.

⁷⁷ Jornal *A crítica*. Edição Digital, Manaus, 12 de janeiro de 2018.

⁷⁸ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018, p. 116.

Outro espaço de sociabilidade desses grupos na Praça 14 de Janeiro foi a Associação Recreativa Beneficente Jaqueirão, fundada por Manoel Paixão, Omar Menezes Serpa e Carlos Alberto Fonseca em 30 de abril de 1979. A sua criação foi anterior à Vitória Régia, o local passou a congregar diversos moradores do bairro para divertimentos, como partidas de futebol, dominó e comemorações ao longo do ano.

Figura 3 – Jaqueirão



Fonte: “No Amazonas é assim”.⁷⁹

Na Figura 3, temos a representação do Jaqueirão, que se tornou um espaço de sociabilidade fundamental que abrigava as tradições culturais negras. Segundo Noberto Guarinello, as festividades seriam uma produção social que podem gerar vários produtos, tanto materiais, como comunicativos ou significativos. Contudo, o mais crucial seria a produção de uma determinada identidade que se dá pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado, inscrevendo-se na memória coletiva como um afeto coletivo capaz de definir a unidade de seus participantes. Em sua argumentação, ressaltou que nesse processo se delimitaria os que são de dentro e os que são de fora, traçando uma identidade que não é homogênea e criando uma unidade diferenciada.⁸⁰

A Praça 14 de Janeiro foi consagrada como o berço do samba, principalmente devido à cultura enegrecida voltada para os batuques, sambas e comemorações que foram realizadas

⁷⁹ Portal “No Amazonas é assim”. Disponível em: <<https://noamazonaseassim.com.br/historia-do-bairro-praca-14>>.

⁸⁰ GUARINELLO, Noberto Luiz. Festa trabalho e cotidiano. In: JANCSO, István SL KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001, p. 972.

na fundação dessa espacialidade. Através dessas celebrações, atribuiu-se um caráter festivo ao local, que passou a identificar não somente o local, bem como os seus moradores. Os símbolos que mais se destacaram entre as festividades realizadas pelos maranhenses foi a Festa de São Benedito e o boi-bumbá, que mobilizava não apenas a comunidade negra, mas também outros moradores do bairro e das proximidades. Nesse sentido, compreendemos que essas comemorações extrapolaram os limites da Colônia Maranhense e passaram a integrar o processo de formação identitária desses sujeitos e do bairro Praça 14 de Janeiro.⁸¹

É importante ressaltar que a construção dessas identidades não aconteceu de forma harmônica. Na perspectiva de Maria Clementino, o próprio evento festivo revelaria disputas em seu interior em detrimento da multiplicidade de significados em confronto que são atribuídos a seus participantes. Dessa forma, reforçamos a compreensão da festa enquanto uma unidade heterogênea, que demonstra conflitos em torno de questões materiais e simbólicas. Consideramos, ainda, que essas disputas ultrapassavam a espacialidade festiva, estando presentes em outras dimensões do cotidiano desses indivíduos.⁸²

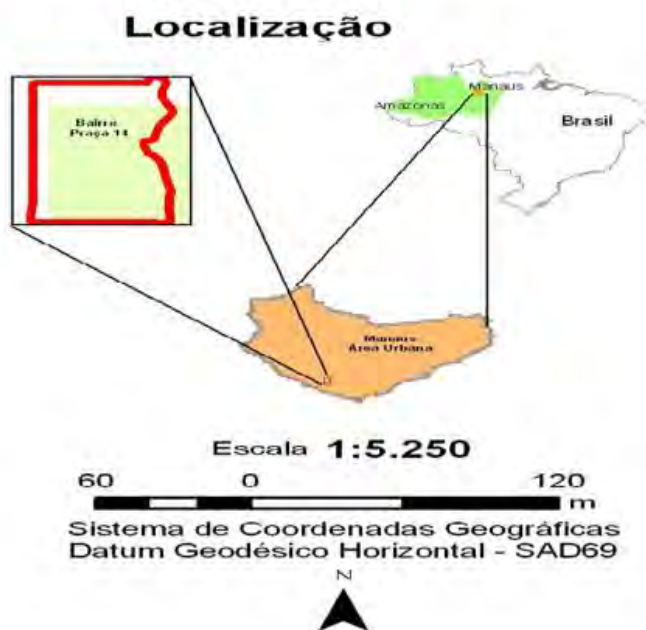
1.3 Conflitos e disputas no bairro da Praça 14 de Janeiro

A Praça 14 de Janeiro, bairro localizado na Zona Sul da cidade de Manaus, foi a espacialidade em que grande parte dos migrantes maranhenses se estabeleceram. Paulatinamente, esses grupos consolidaram uma relação material e afetiva com o local possibilitando a manutenção e reprodução da comunidade negra. O território passou a ser caracterizado pelas suas experiências de vida e pela produção de uma identidade coletiva que era alicerçada às festividades, ao trabalho, aos valores e costumes que eram compartilhados entre esses sujeitos.

⁸¹ Ibidem, p. 973.

⁸² CUNHA, Maria Clementina Pereira da. *Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; _____. *Carnavais e outras festas*. Campinas: EDUNICAMP, CECULT, 2002.

Figura 4 – Coordenada geográfica da Praça 14 de Janeiro



Fonte: Nova Cartografia Social da Amazônia.⁸³

Com o estabelecimento da Colônia Portuguesa, houve impacto cultural e social nessa espacialidade, promovendo conflitos com a comunidade negra maranhense. Paulatinamente, os portugueses assumiram postos significativos nos comércios, ocupando espaços estratégicos, o que contribuiu para consolidação do seu lugar de privilégio na hierarquia social. Na década de 1940, esses sujeitos solicitaram à Câmara Municipal de Manaus a mudança do nome do bairro de Praça 14 de Janeiro para Praça Portugal, o que foi acatado pelas autoridades municipais.⁸⁴

A decisão teve a reação dos moradores do local que não aceitaram a nova nomeação. A revolta se materializou na composição de uma letra de samba por Zé Ruindade, que fazia parte do repertório da Escola Mixta e em seu refrão apresentava: “Não ficou direito, não está legal se mudar o nome de Praça 14 para Praça Portugal. Houve um comício a turma toda protestou... A velha Praça o velho nome não mudou. E a nossa Escola não perde a pose e vai descer como Praça 14”.⁸⁵

A manifestação se consolidou enquanto um posicionamento de grande parte dos moradores do local que continuaram a utilizar a nomeação anterior. No aspecto da religiosidade também houve conflito, pois, de um lado, havia São Benedito, um santo preto, que era o

⁸³ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berne de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. (Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia). Fascículo 16. Manaus, 2007.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

percussor da devoção das famílias maranhenses instaladas desde a fundação do bairro, e, de outro, Nossa Senhora de Fátima, uma santa branca, que era o símbolo devocional da Colônia Portuguesa recém-instalada. A respeito da atuação dos clérigos portugueses no bairro, o padre Celestino Ceretta ressaltou que, inicialmente, eles passaram a atender às necessidades dos moradores da Praça 14 na Igreja de São Sebastião, localizada no centro da cidade Manaus, que tinha como pároco o Frei José de Leonissa.⁸⁶

As autoridades religiosas visualizavam a festividade do santo preto com desconfiança, principalmente devido a sua associação com os batuques da cidade. Nesse sentido, houve um afastamento da Igreja em relação a Colônia Maranhense, e foi nesse cenário que Frei José de Leonissa teve a ideia para a construção de uma igreja dedicada à Nossa Senhora de Fátima, logo após a realização de uma missa campal nessa espacialidade em 13 de maio de 1939. A partir disso, o comerciante Antônio Caixeiro realizou a doação de um terreno, onde foi construída uma pequena igreja de madeira acima de um barranco que teria funcionado até o ano de 1960.⁸⁷

O bairro estava crescendo beneficiado com as melhorias de arruamento ligando ao centro da cidade, a igreja era pequena e ocupava boa parte do terreno a ela destinado, as necessidades religiosas exigiam maior espaço. Por isto Frei José de Leonissa já cultivando a esperança de levantar um santuário a Nossa Senhora de Fátima, foi em busca de um espaço maior, com apoio da Colônia Portuguesa e comunitários, junto à Prefeitura de Manaus conseguiu a doação da parte alta do terreno pertencente a Praça 14.⁸⁸

A doação de um terreno mais amplo foi oficializada em 13 de outubro de 1942, momento em que teria sido lançada a sua pedra fundamental do templo. A partir daí, iniciou-se a construção do Santuário, que foi concluída no ano de 1975. No entanto, antes mesmo de seu término, a igreja passou a receber os fiéis do local e de suas proximidades. Em nossa investigação da Festa de São Benedito, através da imprensa amazonense, entre os anos 1979 e 2014, apreendemos que o discurso jornalístico reforçou a hegemonia da devoção de Nossa Senhora de Fátima no bairro da Praça 14 de Janeiro em relação à religiosidade do santo Benedito, realizada pela comunidade maranhense.⁸⁹

⁸⁶ CERETTA, Celestino. *Histórico da Paróquia de Fátima – Praça 14*. Manaus, 1990, p. 7.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁸⁹ SILVA, Karollen Lima. *A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014*. Monografia (Conclusão de curso de graduação), Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017, p. 43.

Figura 5 – A construção da Igreja de Nossa Senhora de Fátima



Fonte: jornal *A crítica*.⁹⁰

Figura 6 – Visualização do bairro da Praça 14 de Janeiro em 1952



Fonte: “No Amazonas é assim”.⁹¹

⁹⁰ Jornal *A crítica*. Edição Digital, Manaus, 12 de janeiro de 2018.

⁹¹ Portal “No Amazonas é assim”. História do Bairro da Praça 14 de Janeiro. Disponível em: <<https://noamazonaseassim.com.br/historia-do-bairro-praca-14/>>. Acesso em 14 de fevereiro de 2020.

Através dessas representações, conseguimos identificar, na Figura 5, o processo de construção do Santuário. Já na Figura 6, temos uma visão panorâmica da Igreja de Nossa Senhora de Fátima após sua construção. Na segunda imagem, conseguimos observar que a área ainda não era totalmente urbanizada, apesar de haver o arruamento que proporcionava a mobilidade no bairro. Dessa forma, entendemos que o processo de modernização pelo qual passava a cidade de Manaus teria incorporado tardiamente essa espacialidade. No aspecto da construção da igreja em honras à santa portuguesa, consideramos que sua materialização demarcou geográfica e simbolicamente o predomínio sobre as práticas festivo-religiosas da comunidade maranhense.

A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder das relações de cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele.⁹²

Partindo disso, consideramos que o espaço estratégico conquistado pela Colônia Portuguesa na Praça 14 de Janeiro permitiu a concretização de grande parte de suas demandas. Em relação às religiosidades do bairro, Silva apresentou que a disputa pela hegemonia acabou consagrando a devoção de Nossa Senhora de Fátima como padroeira do bairro, provocando um reordenamento que secundarizou a devoção do Santo Benedito. A Igreja Nossa Senhora de Fátima passou a ser exibida como símbolo da devoção e da identidade dos moradores da Praça 14 de Janeiro. É importante salientar que, nesse processo, a festividade do santo preto teve continuidade, apesar de suas transformações.⁹³

Nesse sentido, consideramos que a manutenção dessa comemoração tem sido fundamental para deslocar as disposições e configurações de poder dessa espacialidade. Para além do conflito religioso, outra disputa que rendeu desdobramentos significativos ocorreu entre a direção da Escola de Samba Vitória Régia, a prefeitura da cidade de Manaus, as autoridades clericais e os moradores do bairro, que tentavam entrar em consenso para delimitar uma área para a construção da quadra da agremiação. Segundo Lira, a Escola de Samba realizava seus ensaios para o desfile no pátio da casa da Tia Lindoca até o ano de 1988 ou nas ruas do bairro, com os chamados “arrastões”, quando os brincantes e simpatizantes saíam à noite para os ensaios, muitas vezes ultrapassando a madrugada.⁹⁴

⁹² HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 339.

⁹³ SILVA, Karollen Lima. *A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014*. Monografia (Conclusão de curso de graduação), Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017, p. 41.

⁹⁴ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018, p. 118.

A partir disso, houve uma mobilização para construir a sede da escola de samba e, após muitas discussões, decidiu-se por sua materialização no ano 1989, ao lado da Igreja de Nossa Senhora de Fátima. Apesar de desempenhar um domínio simbólico e material no bairro, a devoção da santa portuguesa e as autoridades clericais não conseguiram expurgar a cultura e religiosidade negra que fundamentou o bairro da Praça 14 de Janeiro. A construção da escola de samba ao lado daqueles que passaram a exercer a hegemonia nessa localidade foi algo significativo.

Além do peso simbólico, no aspecto material conquistou-se mais um espaço de sociabilidade para os moradores do local. A continuidade da festa de São Benedito também foi algo relevante, pois, através da comemoração, se demarcava uma espacialidade pertencente às famílias maranhenses e seus descendentes, que também agregava outros sujeitos. A partir disso, consideramos que esses conflitos estão interligados ao processo de formação identitária da Praça 14 de Janeiro, que englobam as disputas materiais e simbólicas que se darão ao longo do processo histórico.⁹⁵

1.3.1 Da colônia maranhense à comunidade do Barranco

Entre os anos 1955 a 1959, a Praça 14 de Janeiro teve seu processo de urbanização intensificado durante a gestão do governador Plínio Ramos Coelho. Uma das principais mudanças seriam a abertura de ruas que teriam mudado a configuração geográfica da comunidade negra maranhense. Através dessa intervenção, a área plana em que se localizava foi atravessada por uma rua e ficando dividida em duas partes que se tornaram barrancos. A partir disso, o local que era conhecido como Colônia Maranhense passou a ser nomeado Comunidade do Barranco.⁹⁶

Outra mudança significativa durante esse processo foi a instalação de serviços de abastecimento (como luz elétrica, água) que, progressivamente, melhoraram as condições da Praça 14 de Janeiro. Anteriormente, os moradores do bairro utilizavam os igarapés e lampiões para amenizar a falta de infraestrutura do local. Com as modificações urbanas, a espacialidade se tornou atrativa, principalmente devido a sua localização nas proximidades do centro de Manaus. Esse aspecto contribuiu para a instalação de muitos estabelecimentos comerciais na área que também passaram a caracterizar o local.

⁹⁵ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018, p. 118.

⁹⁶ Plínio Coelho também governou entre 25 de março e 29 de junho de 1964.

A partir disso, houve transformações nas configurações sociais e culturais do bairro. No aspecto das celebrações e dos costumes, muitas delas deixaram de ser realizadas, principalmente devido ao falecimento das pessoas que estavam a frente dessas manifestações e às mudanças que impactaram os modos de vida e os valores desses sujeitos. A festividade do Boi Caprichoso, que foi significativa para a Comunidade do Barranco, paulatinamente deixou de ser realizada, o boi foi vendido por seu responsável Raimundo Fonseca e, após passar por outros compradores, chegou ao município Parintins, estado do Amazonas, onde recebeu outra significação.⁹⁷

Os espaços de sociabilidade foram perdendo território, principalmente, para os comerciantes que passaram a se instalar massivamente no local. Isso ocorreu devido à crescente especulação imobiliária, que tem gerado muitos impactos nessa espacialidade. A partir disso, houve a perda da sede do Jaqueirão, que era significativo para os moradores do bairro, e, conseqüentemente, a Comunidade do Barranco assumiu a centralidade enquanto espaço agregador das tradições culturais negras da Praça 14 de Janeiro.

1.4 Movimentos sociais na Comunidade do Barranco: a fundação do Movimento Alma negra e da Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas

Nesse âmbito, que abrigou uma herança significativa das populações negras, nasceu Nestor José Soeiro do Nascimento, um dos fundadores do primeiro movimento negro do Amazonas. Filho de Nestor Soeiro do Nascimento e Sophia Soeiro do Nascimento, descendentes das famílias migrantes do Maranhão, cursou direito e jornalismo na Universidade do Amazonas (UA). A partir das discussões e reflexões no ambiente universitário, Nestor se reuniu com outros estudantes e fundou o movimento Alma Negra (MOAN) em 9 de maio de 1980.⁹⁸

O MOAN tinha como proposta o estudo e a divulgação da cultura afro-brasileira, além de fortalecer o enfrentamento do preconceito e da discriminação racial. Em um manifesto publicado em 13 de maio de 1980, o Alma Negra se apresentou enquanto um movimento essencialmente cultural, que pretendia reunir um acervo da cultura negra. Nesse aspecto, compreendemos que, possivelmente, a vivência de Nestor na Comunidade do Barranco – que

⁹⁷ Relatos coletados na roda de conversa das “griots” do Quilombo Urbano de São Benedito. Manaus, 15 de novembro de 2016.

⁹⁸ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018, p. 136.

foi referencial das manifestações culturais negras na cidade de Manaus – influenciou a determinação do aspecto cultural enquanto central nessa organização.

O Alma Negra passou a dialogar com o movimento negro nacional e internacional, onde Nestor teve uma participação ativa. No estabelecimento desses diálogos, realizou uma viagem para o estado do Rio de Janeiro, onde sofreu a violência do regime civil-militar, tendo seus dentes quebrados. Segundo Rosa, manteve isso ao longo de sua vida, pois, para ele, era o testemunho da memória contra o esquecimento.⁹⁹ Ao retornar para o Amazonas, continuou na luta pela defesa dos direitos humanos, das populações negras, entre outros grupos sociais vulneráveis na cidade de Manaus. No ano de 1997, foi convidado pelo governo americano para visitar o país, tendo em vista debater sobre questões raciais, étnicas e os direitos humanos em geral. Nessa ocasião, acabou sendo convidado pelo presidente Bill Clinton para uma visita à Casa Branca.¹⁰⁰

Figura 7 – Visita de Nestor Nascimento ao Capitólio em 1997



⁹⁹ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018, p. 136.

¹⁰⁰ A ditadura civil-militar foi estabelecida no ano 1964, através de um golpe ao presidente João Goulart, que pretendia realizar reformas de base na sociedade brasileira. Com o apoio do empresariado e das Forças Armadas, foi estabelecida a ditadura militar no Brasil, que teria durado até 1985. Entre suas fases estão a de legalização do regime autoritário, por meio de decretos-lei e de uma nova constituição, a de recrudescimento da repressão e da violência estatal contra os opositores da ditadura e de reabertura política, com a Lei da Anistia e o movimento pelas eleições diretas para presidente.

Fonte: Acervo do Quilombo do Barranco de São Benedito.¹⁰¹

Figura 8 – Atuação de Nestor no movimento negro em Manaus



Fonte: Acervo do Quilombo do Barranco de São Benedito¹⁰²

Na Figura 7, temos Nestor em frente ao Capitólio, em sua viagem aos Estados Unidos; já na Figura 8, observamos a sua atuação política na cidade de Manaus. É certo que sua atividade foi significativa para a organização dos movimentos negros do Amazonas, pois, através do Alma Negra, iniciou-se uma valorização das manifestações culturais e religiosas das populações negras, que acabaram originando outros movimentos. Entre eles, a Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas (AMONAM), criada em 2006, que deu prosseguimento ao legado deixado pelo Alma Negra e pela figura de Nestor José Soeiro do Nascimento, falecido em 2003.

O AMONAM foi composto por membros da comunidade negra do Barranco e contou com a participação de indivíduos de outros segmentos da sociedade. Entre seus propósitos, tinha o objetivo de promover o empoderamento social dos negros e o combate à discriminação, ao preconceito e ao racismo. O movimento, desde sua fundação, trabalhou juntamente à Assembleia Legislativa do Amazonas (ALEAM) e à Secretaria de Cultura do Amazonas (SEC), tendo em vista o alcance do reconhecimento e políticas de reparação para a Comunidade do

¹⁰¹ Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

¹⁰² Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

Barranco. No ano de 2005, teriam sido realizadas homenagens à comunidade negra durante datas significativas para a negritude, entre elas o 13 de maio, que seria a abolição da escravidão, e o 20 de novembro, dia da Consciência Negra. Segundo Jamily Silva, durante a realização desses eventos teriam comparecido membros da comunidade e líderes de cultos afrodescendentes.¹⁰³

Uma ação fundamental do AMONAM foi a elaboração de um projeto encaminhado à SEC, que tinha como propósito transformar a Comunidade do Barranco em um Centro Cultural da Negritude da Praça 14. A proposta pretendia materializar uma capela para o Santo Benedito, uma biblioteca em homenagem a Nestor Nascimento e um local para apresentações culturais com o nome de Tia Lurdinha. O projeto não teve continuidade devido a não aprovação de todos os moradores do local, pois seria necessário a demolição de algumas casas.

Apesar disso, AMONAM continuou a viabilizar outras demandas da comunidade negra do Barranco, contribuindo para a sua politização. Durante um tempo, o movimento ficou inativo, o que acabou impedindo o desenvolvimento de projetos socioculturais junto aos órgãos governamentais. No ano de 2013, alguns membros da comunidade negra se juntaram para reestruturar o AMONAM; no entanto, a iniciativa não obteve sucesso devido às dívidas fiscais da associação, entre outros fatores que impossibilitaram a atuação da associação.¹⁰⁴

1.5 A certificação quilombola da Comunidade do Barranco

O processo de certificação quilombola da Comunidade do Barranco ocorreu entre os anos 2013 e 2014. O reconhecimento da Comunidade do Barranco de São Benedito como quilombo urbano pela Fundação Cultural Palmares se desenvolveu a partir de um projeto do Ministério Público Federal (MPF), que era direcionado aos movimentos sociais e comunidades tradicionais do estado do Amazonas. Antes disso, já havia um projeto elaborado em 2012, que tramitava junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com a proposta de identificação, mapeamento e levantamento de informações sobre as manifestações culturais negras do bairro da Praça 14 de Janeiro, com ênfase nos festejos de São Benedito.¹⁰⁵

Apesar da proposta em realizar a identificação dessas práticas culturais, não houve, efetivamente, ações para o reconhecimento e a salvaguarda desses patrimônios culturais que

¹⁰³ SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 181.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 182.

¹⁰⁵ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018, p. 217.

fazem parte das configurações sociais da cidade de Manaus. Através do projeto *MPF em movimento*, que tinha o intuito de dialogar com povos tradicionais e movimentos sociais tanto da metrópole, quanto dos interiores do Amazonas, que foi possível a identificação da Comunidade do Barranco. Em outubro de 2013, foi agendada uma visita à comunidade integrada pelo procurador Júlio Araújo da Silva, juntamente com alguns membros do MPF/AM, com o intuito de coletar informações acerca da Festa de São Benedito, entre outras tradições culturais do bairro da Praça 14 de Janeiro.

A partir disso, constatou-se que o local se enquadraria nos critérios de um quilombo, tendo em vista a manutenção de uma religiosidade negra há mais de um século e de um agrupamento que tinha em comum experiências, costumes e valores. A materialidade da imagem do santo preto também foi um elemento significativo nesse processo, tendo em vista que tem sido preservado há muito tempo pelas famílias maranhenses e seus descendentes. Partindo desse diálogo, alguns comunitários tiveram um entendimento inicial acerca dos “novos quilombos”, bem como a própria legislação quilombola, que asseguraria políticas públicas de reparação a esses sujeitos.

Nesse sentido, consideramos o desenvolvimento de uma autoconsciência cultural através do diálogo com os órgãos públicos. No mês de novembro desse mesmo ano, a Comunidade do Barranco foi convidada para participar de uma solenidade organizada pelo MPF durante o mês da Consciência Negra. Nessa ocasião, já havia a sinalização para o seu reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares, através da recomendação nº 18/2013/5º. Posteriormente, foi realizada uma visita técnica no dia 24 de fevereiro de 2014 pelo historiador Valdicley Villas Boas, que acompanhou as atividades culturais realizadas no local e teve a oportunidade de conversar com os membros da comunidade negra, tendo em vista coletar informações acerca da comunidade negra.

A partir disso, iniciou-se o processo administrativo, que viabilizava a certificação quilombola. É importante salientar que a ideia de autodefinição foi acatada por grande parte das famílias da comunidade negra, contudo, nem todos se identificaram com essa proposta, mas, ainda assim, teve-se o andamento do processo. Dessa forma, alguns comunitários se juntaram para providenciar a documentação necessária e enviar os registros a Fundação Palmares. Entre estes, haviam membros da comunidade que eram ligados ao movimento negro que, à época, estava inativo, porém é inegável a sua contribuição no processo de construção e afirmação das identidades negras.

Após concluírem o embasamento do processo de certificação, passaram-se sete meses e, no dia de 23 de setembro de 2014, o Diário Oficial da União publicou a autodefinição da Comunidade do Barranco como remanescente de quilombo, através da Portaria nº 104. A certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) foi um reconhecimento legal da condição desses sujeitos enquanto remanescentes de quilombo pelo Estado brasileiro, que lhes garantiu o acesso a políticas públicas. Através dela, foi possível solicitar a titulação oficial de suas terras no Instituto da Reforma Agrária e Colonização (INCRA), contudo, como nem todos os moradores da comunidade negra se autodefiniram como quilombolas, não foi possível a demarcação desse território e o processo ficou em aberto.¹⁰⁶

1.5.1 O território quilombola e a construção das identidades negras no quilombo do Barranco

Os novos quilombos se distanciariam da noção cristalizada que os percebiam enquanto espaços agregadores de fugitivos escravizados e de libertos, que estariam isolados da dinâmica social. Para Eliane O'Dwyer, o quilombo não se referiria a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica; também não se trataria de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Em sua argumentação, expôs que esses espaços nem sempre foram constituídos por movimentos insurrecionais ou rebelados, mas consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida.¹⁰⁷

Essa perspectiva esteve presente no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988, que garantiu a propriedade definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos. De acordo com o dispositivo legal, o território quilombola seriam as terras ocupadas pelos remanescentes de quilombo que garantissem sua reprodução física, social, econômica e cultural. A regulamentação das terras de quilombos aconteceu através do decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que propôs o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos seus territórios.

A legislação considerou como remanescentes de quilombos “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

¹⁰⁶ BRASIL. Portaria n. 104, de 23 de setembro de 2014. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 24 set. 2014. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/77122315/dou-secao-1-24-09-2014-pg-21>>. Acesso em: 5 setembro de 2017.

¹⁰⁷ O'DWYER, Eliane Catarino. *O papel social do antropólogo*. Aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2010, p. 36.

histórica sofrida”. Segundo Almeida, o termo remanescente enquadrrou o quilombo como aquilo que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, onde se aceita o que já foi e, na verdade, deveríamos trabalhar o quilombo considerando o que ele é no presente e como sua autonomia tem sido construída historicamente. Nesse sentido, entendemos que a partir disso os quilombolas foram visualizados enquanto meros reprodutores daquilo que foi deixado pelos seus ancestrais.¹⁰⁸

Em contraposição a isso, partilhamos da perspectiva de Arruti, que apresentou os remanescentes não como sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados. Na sua perspectiva, as comunidades quilombolas possuem laços com os grupos do passado que são produzidas no presente, através da seleção e da recriação de *elementos da memória*, de *traços culturais* que sirvam como os sinais externos. A partir disso, o autor considerou a aproximação entre esses grupos e a noção de etnicidade que passam a embasar o seu processo de autoconstituição ou de etnogênese.¹⁰⁹

Barth considerou a etnicidade como a organização social das diferenças culturais, onde são incorporadas as características que os próprios atores consideram significantes”.¹¹⁰ Para o autor, a constituição dos grupos étnicos aconteceria através do estabelecimento de categorias de atribuição e identificação realizadas por esses sujeitos, tendo em vista organizar a interação entre as pessoas. A partir desse aspecto, estabelecer-se-ia a delimitação e a manutenção de suas fronteiras étnicas, definindo os limites entre os considerados de dentro e os de fora, através de processos de exclusão e inclusão. Além disso, o autor considerou a cultura como a base de que emergiriam os grupos étnicos.¹¹¹

Todos concordamos que cultura se refere a algo (tudo?) que é aprendido. Mais precisamente isso significa que cultura é induzida nas pessoas por meio da experiência - logo, para identifica-la, temos de ser capazes de apontar para essas experiências. Temos de também aceitar as seguintes implicações: que a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida.¹¹²

¹⁰⁸ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011, p. 64.

¹⁰⁹ PLANALTO. Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003. 2018. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 13 de março de 2019, p. 21; ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997, p. 24.

¹¹⁰ BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENARD, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998, p. 194.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 189.

¹¹² BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, n. 19, 2005, p. 16.

Partindo disso, compreendemos a necessidade de evidenciar as experiências sociais das famílias maranhenses e seus descendentes, tendo em vista que elas constituem cultura que embasou o seu processo identitário. Através delas, são constituídas as práticas culturais que são compartilhadas e, segundo Barth, estariam em um fluxo contínuo estruturado e expresso nas interações sociais entre os agentes, gerando processos de transformação e variação cultural.¹¹³ Considerando a variabilidade cultural no tempo/espaço, Arruti argumentou que a análise deveria recair sobre os mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreveria os padrões unificados de interação e que regulamentaria a composição do grupo étnico.¹¹⁴

Nesse sentido, devemos nos atentar à produção material e simbólica realizada por esses sujeitos, tendo em vista que esse é o aspecto visível de suas identidades. A criação desses elementos revela sua agência no processo de etnogênese e, ademais, devemos incluir a significação/ressignificação realizada por esses indivíduos. Ao analisar a emergência dos grupos indígenas do Nordeste, o autor apresentou como e quando esses aspectos podem ser mobilizados pelos grupos étnicos:¹¹⁵

... a identidade genérica de “índios” está sempre associada aos “direitos” a que este rótulo faz referência e, em todas as situações já trabalhadas, a *recuperação* de uma identidade indígena (que é, simultaneamente, a *produção* de uma identidade Pankararu, Xocó, Potiguara etc.) esteve associada à descoberta da existência desses “direitos”. É simultaneamente ao processo de *descoberta dos direitos* que aquelas fronteiras, sempre tão porosas e atravessadas pela “mistura” e pelo “sincretismo”, mudam de consistência, que o arranjo político interno às comunidades passa por transformações no sentido de uma maior formalização e que a relação com a memória e com as “tradições” também passa por profundas transformações. O atual processo de atribuição de “direitos” às “comunidades remanescentes de quilombos” opera um tipo de transformação semelhante entre as comunidades rurais negras, dando origem também a processos de etnogênese.¹¹⁶

O autor ressaltou a recuperação/produção das identidades indígenas num contexto de reconhecimento e luta por direitos. A partir disso, poderiam ocorrer mudanças nas fronteiras étnicas e na relação com as memórias e tradições que passam a ser evocadas e ressignificadas pelas populações tradicionais. Nesse sentido, seria necessário identificar o contexto em que emergiriam esses grupos étnicos, pois isso explicaria os seus produtos materiais e simbólicos. Na Comunidade do Barranco, entendemos que a partir do momento em que houve a intervenção

¹¹³BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, n. 19, 2005, p. 16.

¹¹⁴ ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997, p. 26.

¹¹⁵ Ibidem, p. 26.

¹¹⁶ ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997, p. 26-27.

do MPF, alcançou-se uma autoconsciência cultural que permitiu (re)significar a devoção ao Santo Benedito.¹¹⁷

No processo de autodefinição da comunidade negra, a festividade do santo preto se constituiu enquanto um padrão unificador de interação que demarcou as fronteiras étnicas de seus membros. Nesse interim, a memória também desempenhou um papel significativo na transmissão da comemoração, das vivências e valores que foram fundamentais para informar o seu processo identitário. Segundo Heyman, é a memória que, fundamentalmente, sustenta e legitima a reivindicação identitária capaz de garantir o acesso à terra às comunidades negras rurais remanescentes de quilombos. Em sua argumentação, ressaltou que seria primordial a capacidade que as comunidades remanescentes teriam de acionar suas memórias referentes ao cativeiro na elaboração dos laudos antropológicos que informarão os processos identitários.¹¹⁸

A partir disso, entendemos a participação ativa dos quilombolas do Barranco na criação, mobilização e ressignificação de suas memórias e tradições culturais-religiosas, tendo em vista o alcance de políticas públicas de reparação. Nesse processo, teve-se o compartilhamento de uma ancestralidade negra que permitiu o (re)conhecimento de suas histórias, memórias e narrativas, bem como a sua legitimação político-social. Dessa forma, conquistou-se a certificação quilombola que permitiu acionar a delimitação do território quilombola, gerando desdobramentos internos e externos.

Ao analisar os mocambos e quilombos do passado e do presente, o historiador Flávio Gomes ressaltou a secular história de luta pela terra articulada nas experiências da escravidão e pós-abolição. Em suas considerações, apresentou que os quilombos poderiam ser terras herdadas de quilombolas/escravizados fugidos, terras compradas por libertos, terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período do pós-emancipação.¹¹⁹

A respeito dos novos quilombos, Hebe Matos e Martha Abreu apresentaram que eles têm uma origem recente nas demandas por garantia de direitos à posse coletiva de terras, apresentadas por colonos e posseiros negros tradicionais. Em suas considerações, ressaltou uma origem remota, fortemente ancorada na formação de um campesinato por escravos libertos e seus descendentes no contexto da desagregação da escravidão e de sua abolição no Brasil, que teria permitido a reivindicação de tais grupos como comunidades tradicionais e quilombolas.

¹¹⁷ HEYMANN, Luciana. *O "devoir de mémoire" na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006, p. 23.

¹¹⁸ Ibidem, p. 23.

¹¹⁹ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015, p. 129.

No caso da Comunidade do Barranco, temos um agrupamento que se originou a partir da migração de libertos/livres no contexto do pós-abolição para a região amazônica, e esses sujeitos se instalaram nas terras que foram doadas pelo governador Eduardo Ribeiro, possivelmente em troca do seu trabalho nas construções arquitetônicas da cidade de Manaus ¹²⁰

No presente, os seus descendentes de maranhenses têm reivindicado a identidade quilombola num contexto em que se busca resguardar o seu território, bem como a herança cultural e religiosa deixada por seus ancestrais. Acerca das terras, sabemos que a área em que está localizada o quilombo com o processo de urbanização passou a ser ocupada por um grande número de comerciantes e, nesse aspecto, intensificou-se a especulação imobiliária do local. Após a certificação, não foi possível titular oficialmente as suas terras, tendo em vista que nem todos os sujeitos pertencentes à área que se localiza a Comunidade do Barranco reconhecem-se enquanto quilombolas. Segundo Santos, os quilombolas não concordaram em delimitar a área em um território exclusivo e contínuo, pois, ao tornar o território exclusivamente delimitado dessa forma, seria necessário a retirada dos demais moradores que não são autodefinidos como quilombolas.¹²¹

É possível observar que a relação dos quilombolas com aqueles que não se autodefiniram forja uma territorialidade que é mais importante para o grupo, como reforço da sua identidade, do que a formalização prevista na legislação federal para a regularização fundiária de quilombos. Verificou-se que alguns símbolos pertinentes à territorialidade criam laços afetivos com o território, ligados diretamente à cultura e relacionados aos valores que contribuem para a formação do território. Finalmente, é possível observar que nessa comunidade existe uma luta pelo reconhecimento da cultura e da presença negra em Manaus. A vivência cotidiana e a convivência com a vizinhança se torna mais importante para a identidade quilombola e sua territorialidade específica, do que a definição de um território formalmente delimitado.¹²²

Nesse sentido, entendemos que a regularização fundiária da comunidade está em aberto, o que, de certa forma, a fragiliza frente às investidas dos empresários. Atribuiu-se um peso à territorialidade que foi constituída através das relações sociais entres os habitantes do local que estabeleceram laços de solidariedade, contudo, no momento da autodefinição, não conseguiram se identificar com os padrões unificadores do grupo. Esse processo revelou que a construção identitária desses sujeitos acontece em meio a diferenças, conflitos internos e externos.

¹²⁰ ABREU, M.; MATTOS, H. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: MAUAD; ALMEIDA; SANTHIAGO. *História Pública no Brasil*. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 5.

¹²¹ SANTOS, Daniela Silva dos. Território e Territorialidade: o quilombo do Barranco de São Benedito em Manaus. *Zona de Impacto*. Manaus, v. 2, n. 19 p. 91-94, jul/dez, 2017, p. 93.

¹²¹ Ibidem, p. 93-94.

¹²² Ibidem, p. 93-94.

Para Arruti, a partir do reconhecimento dos remanescentes, tem-se a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e em seu próprio imaginário. Na sua perspectiva, aqueles grupos que estavam marginais adquirem um valor cultural absolutamente novo, por ter origem em um outro quadro de referências que era até então desconhecido deles mesmos. Através da fala de Jamily Souza da Silva, atual coordenadora do festejo de São Benedito, podemos perceber algumas transformações geradas por esse processo:¹²³

Depois da nossa certificação, com a ajuda do MPF, nós passamos a ter mais visibilidade e até muito mais respeito. Nós deixamos de ser o 'barranco da negada' para sermos reconhecidos como um quilombo urbano. Agora temos visitas todos os sábados, mais movimentação, para apreciar nosso artesanato, culinária... E nosso pagode também virou tradição. Fazia tempo que aqui na Praça 14, nós não tínhamos um pagode de raiz. Mas agora as pessoas dizem 'o samba voltou ao seu lugar'.¹²⁴

Como mencionado por Jamily, através do reconhecimento oficial da Comunidade do Barranco, passou-se a ter a positividade do agrupamento, causando transformações internas e externas. Em suas considerações, salientou-se uma mudança no modo pejorativo e racista como esse grupo era enquadrado, porém, a partir do momento que se alcançou a categorização como quilombola, elevou-se a autoestima desses sujeitos. Nesse interim, a comunidade negra passou a se organizar política e socialmente, o que gerou a criação da Associação de Mulheres Crioulas do Quilombo de São Benedito, após o reconhecimento em 2014, e do Espaço Cultural Pagode do Quilombo, formado no ano de 2015. Nesse mesmo ano, o Quilombo do Barranco foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas, processo que vamos trabalhar no capítulo seguinte.

1.5.2 A fundação da Associação Crioulas do Quilombo e do Pagode do Quilombo

As Crioulas do Quilombo têm realizado atividades de formação na comunidade negra com o intuito de gerar emprego e renda, através do artesanato e da culinária. O movimento conseguiu agregar pessoas de dentro e fora da comunidade que atuam nos mais diversos segmentos. As crioulas contam com mais de 22 mulheres que trabalham nas funções de pedagogas, historiadoras, psicólogas, advogadas, assistentes contábeis e gestoras públicas. Através dessa organização, houve o fortalecimento da luta político-social e a valorização da

¹²³ ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997, p. 22.

¹²⁴ SILVA, Jamily Souza da. Conte sua história. *Ministério Público Federal*, s/d. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/conte-sua-historia/jamily-souza-da-silva>>. Acesso em: 20 de setembro de 2018.

cultura negra que se materializou nas criações artísticas que representam orixás, abayomis, entre outros elementos da cultura afro-brasileira.


Outro aspecto significativo da atuação dessas mulheres foi a recuperação da memória dos mais antigos da comunidade negra. Através dessas memórias e de outros registros familiares, tem-se destacado as trajetórias femininas do Quilombo do Barranco, que foram elaboradas em formato de pequenas biografias, circuladas amplamente em redes sociais. Há muitas personalidades femininas que foram significativas e tem sido evocadas através desse trabalho com a memória e história. Entre esses nomes de destaque, está Maria Severa Nascimento Fonseca, conhecida como “Vó Severa”, que foi a percussora da formação da comunidade do Barranco, tendo em vista que, em fins do século XIX, veio do Maranhão para o Amazonas juntamente com seus filhos.¹²⁵

Além dela, temos Vó Altina, que seria maranhense e ex-escravizada, que exerceu o ofício de quituteira na cidade de Manaus. Maria Paula Fonseca, sua neta, também atuou na realização e venda de quitutes, sendo ainda responsável pelo Festejo de São Benedito, juntamente a Raimundo Nascimento Fonseca, seu marido. Segundo o levantamento realizado pelas Crioulas do Quilombo, eles tiveram 10 filhos, entre eles Bárbara Nascimento Fonseca, conhecida como “Babu”, e Maria Lourdes Fonseca Martins, a “Tia Lurdinha”, que sucessivamente deram prosseguimento ao festejo.¹²⁶

¹²⁵ Associação Crioulas do Quilombo. Biografia de Maria Severa Nascimento Fonseca “Vó Severa”. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=347554538921544&set=a.121209734889360.1073741830.100010010011947&type=3&theater>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2017.

¹²⁶ Ibidem.

Figura 9 – Biografia realizada pelas Crioulas do Quilombo



*Vó Altina,
a primeira quituteira da família*

Maranhense e ex-escrava. Falecera com 105 anos. Teve quatro filhos: Paula (esposa de Raimundo, filho da Vó Severa), Maria José, Fortunata e Inácio. Fortunata e Inácio nunca vieram para o Amazonas e constituíram família no Maranhão, onde lá também morreram. Temos muitos primos, filhos deles por lá e que descendem desta linda história – segundo afirma a Crioula Rafaela.

Ela era avó da Tia Nazaré (uma das principais Griôs da comunidade), dos finados José Ribamar Souza “Zé Pretinho” e do Tio Chico, estes filhos da Vó Maria José.

Vó Altina era franciscana, dos Capuchinhos da Igreja de São Sebastião. E fazia cada coisa gostosa na cozinha. Lembro que tia Nazaré disse que ela foi a primeira a colocar banca de comida. A tia Nazaré aprendeu com ela a fazer cocada – Disse Family Souza.

Conta-nos a Tia Nazaré, sua neta, que a família de sua bisavó que foi escrava, mãe da Vó Altina, foi a primeira leva de escravos libertos no Maranhão e que seguiram para o Amazonas. Seu “tutor” chamava-se Dr. Altarquino, que tomou conta dela porque levaram sua mãe que era escrava (em depoimento ao filme “14 de Janeiro – Terra, Samba e Santo”, da diretora e roteirista Cristiane Garcia).

Vó Altina ficou sob os cuidados de sua neta Josefa Maria “Zefinha” e que fora casada com seu primo Zé Pretinho e da Tia Rizoleta (esposa do Tio Nestor), até o final de sua vida – Disse Socorro Ávila, sua bisneta.

Agradecemos a contribuição das Crioulas Family Souza, Rafaela Fonseca.

Homenagem biográfica produzida pela Crioula Jennifer Souza da Silva
Diretora Executiva de Relações Públicas da Ass. Crioulas do Quilombo de São Benedito

Fonte: Acervo das Crioulas do Quilombo.¹²⁷

Na Figura 9, temos um exemplar sobre a trajetória de “Vó Altina” que tem sido divulgada pelas Crioulas na Comunidade do Barranco. Ademais, temos Jacimar Souza da Silva, conhecida como “Tia Cimar, que fazia quitutes e ficou responsável pela festividade do santo preto após o falecimento da “Tia Lurdinha”. Posteriormente, a organização da comemoração foi transmitida para Family Souza da Silva, integrante da direção da associação de mulheres, que mantém a liderança da tradição festivo-religiosa atuando nessa frente político-social que tem movimentado a comunidade negra.

No Quilombo do Barranco, a sistematização dessas memórias, em conjunto com as tradições negras, foi fundamental para alcançar a certificação quilombola pela FCP. Após a materialização da certidão, a comunidade negra foi reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas, no ano de 2015. Nesse sentido, compreendemos a agência desses sujeitos na reprodução e manutenção da ancestralidade negra, principalmente através da

¹²⁷ Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

realização do festejo de São Benedito, entre outras manifestações culturais. Na perspectiva de Nilma Lino:¹²⁸

A cultura negra possibilita aos negros a construção de um “nós”, de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse “nós” possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade. A cultura negra só pode ser entendida na relação com as outras culturas existentes em nosso país. E nessa relação não há nenhuma pureza; antes, existe um processo contínuo de troca bilateral, de mudança, de criação e recriação, de significação e ressignificação.¹²⁹

A partir disso, consideramos que a mobilização da cultura negra está diretamente relacionada à construção identitária desses sujeitos. Nesse sentido, compreendemos a criação do espaço cultural Pagode do Quilombo, no ano de 2015, que serviu enquanto espaço de sociabilidade, onde havia a divulgação da cultura dos grupos negros. Através disso, tem sido possível a arrecadação de recursos financeiros para a realização da comemoração do festejo do Santo Benedito. O local passou a funcionar aos sábados, contando com rodas de samba, feijoada e venda de quitutes que acontecem ao longo do dia, onde teria surgido o grupo de pagode “Pão Torrado”, composto por quilombolas e integrantes de outras localidades.

Segundo Rosa, o pagode já faz parte do circuito do samba da cidade, contando com a participação de um público expressivo e a apresentação de músicos de outros estados do país. No repertório do grupo “Pão Torrado”, tem incluído, principalmente, o samba de raiz. A partir disso, consideramos que a cultura negra tem sido ativada como forma de legitimação identitária desses sujeitos, seja através dos festejos de São Benedito, dos movimentos sociais – em que pese à atuação da Associação do Movimento Orgulho Negro, das Crioulas do quilombo de São Benedito, do Pagode do quilombo, entre outras atividades socioculturais que estão sendo desenvolvidas na comunidade do Barranco.¹³⁰

A certificação da Comunidade do Barraco permitiu o reconhecimento da ancestralidade negra lá estabelecida como fundamento da história e das práticas da Praça 14. Como salientamos, esse processo gerou desdobramentos internos e externos e, nesse sentido, pretendemos investigar esse movimento porém antes de nos determos nisso, trataremos de explorar as comemorações de São Benedito. A festa do santo preto tem sido mobilizada por

¹²⁸ HEYMANN, Luciana. *O “devoir de mémoire” na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006, p. 23.

¹²⁹ GOMES, Nilma Lino. *Cultura negra e educação*. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, 2003, p. 79.

¹³⁰ ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. 2018. Dissertação (mestrado interdisciplinar em ciências humanas) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, p.37.

esses sujeitos, pois remonta à ancestralidade, à memória do cativo e à experiência de libertos no pós-abolição. Assim, pretendemos explorar as suas dimensões, tendo em vista apreender sua estruturação e transformação ao longo do processo histórico.

CAPÍTULO II DIMENSÕES DA FESTIVIDADE DO SANTO PRETO

2.1 Do Maranhão para o Amazonas

A festa de São Benedito tem sido realizada há mais de um século pelo Quilombo do Barranco da Praça 14 de Janeiro, localizado na cidade de Manaus, estado do Amazonas. A comemoração nessa espacialidade se iniciou através da migração de maranhenses – sendo alguns desses ex-escravizados – em fins do século XIX, que se deslocaram da cidade de Alcântara, no Maranhão, para a região amazônica. Segundo Silva, a imagem do santo preto esculpida em pau d'angola e originária de Portugal foi trazida por Maria Severa para o Amazonas.¹³¹

Acerca da origem da comemoração, as narrativas apresentaram que se iniciou a partir da promessa realizada por Felipe Beckman ao São Benedito, devido a uma enfermidade que lhe tinha acometido. Após a concretização de seu pedido, passou a realizar a festividade na cidade maranhense com a ajuda de seus familiares e, desde então, a manifestação tem sido transmitida de geração a geração.¹³² O festejo em honras ao santo preto atuou como um espaço de sociabilidade negra, de “pertencimento e inclusão” das famílias originárias do Maranhão e de seus descendentes no período pós-abolicionista.¹³³

A festa de São Benedito na Comunidade do Barranco foi um aspecto primordial para a efetivação da certificação do Quilombo Urbano, em 2014, pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Ademais, consideramos a sua funcionalidade enquanto um bem cultural que vai legitimar as identidades negras, bem como a luta político-social dos quilombolas no presente. Nesse sentido, nos propomos a analisar as suas dimensões simbólicas e materiais através das etnografias produzidas sobre o festejo pelos autores Mário Ypiranga Monteiro (1979) e Jamily Souza da Silva (2011), que forneceram um detalhamento das etapas festivas, entre outros elementos de sua estruturação.

Em nossas análises, incorporamos a legislação, principalmente referente ao patrimônio cultural, tendo em vista a compreensão das transformações ocorridas na festividade após a certificação. A partir disso, analisaremos o processo de reconhecimento imaterial da

¹³¹ SILVA, Jamily Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai, 2011, p. 175-176.

¹³² Ibidem.

¹³³ RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, n. 8, jan./jun., 2004, p. 191.

comunidade negra, oficializado pelo governo do estado do Amazonas no ano de 2015. Além disso, consideraremos a ação dos quilombolas enquanto detentores culturais que tem atuado para a obtenção de políticas públicas de reparação.

2.2 A festividade a partir da ótica de Mario Ypiranga Monteiro

*São Benedito é santo de preto,
ele bebe garapa ele ronca no peito Bererê,
bererê ai Jesus de Nazaré.*¹³⁴

A primeira etnografia do festejo foi produzida pelo memorialista Mario Ypiranga Monteiro, em 1979, e publicada em *Culto de Santos & Festas Profano-religiosas*, no ano de 1983. O autor se formou em direito pela Universidade do Amazonas (UA) e foi professor titular de Literatura Brasileira nessa mesma instituição. Através de sua formação em Ciência e Letras, passou a acompanhar as vivências, costumes e religiosidades dos povos amazônicos, o que lhe rendeu a produção do livro.

A sua obra estava inserida no contexto de abertura política do regime militar, sendo patrocinado pelo Fundo Comunitário das Indústrias da Zona Franca de Manaus (FUNCOMIZ). Segundo Pinheiro, o autor estava inserido na “cultura historiográfica”, que era caudatária da escola histórica positivista, tendo como expoentes verdadeiros talentos da intelectualidade local e nacional. Ainda em suas considerações, ressaltou que esses intelectuais compartilhavam o oficialismo que projetava e reforçava a imagem do grande homem intervindo na cena histórica a seu bel prazer e, concomitantemente, desconsideravam as contradições sociais que escapavam a esse ideário.¹³⁵

A produção de *Culto de Santos & Festas Profano-religiosas* parecia escapar a essa história oficial, tendo em vista que a obra pretendeu apresentar um panorama histórico das manifestações populares de cidade de Manaus e de alguns municípios do Amazonas. Na introdução de sua obra, Mário Ypiranga Monteiro expôs aspectos que foram essenciais para compreensão de sua análise e do enquadramento dado às manifestações festivo-religiosas. O primeiro aspecto acerca da religiosidade popular apresentado pelo autor foi que grande parte

¹³⁴ Canto realizado nos cultos de candomblé da cidade de Manaus, segundo o memorialista Mário Ypiranga. MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profano-religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 233.

¹³⁵ PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. Na contramão da história: mundos do trabalho na cidade da borracha (Manaus, 1920-1945). *Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas*, v. 1, n. 1, (2007a). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007a, p. 14-15.

das classes de reduzido grau cultural estavam suscetíveis a aceitar diversas formas de crenças, e por mais “absurdas” que elas fossem, alcançaram uma popularidade entre esses sujeitos.¹³⁶

As mais grosseiras atividades religiosas, crenças e superstições, só conseguiram sobreviver graças ao fator da receptividade e de uma tolerância relativa. Debalde tentaram varrer da mentalidade do povo certas crenças e superstições, mas tantos séculos de cristalização cultural acabaram por decidir a favor da igreja. Mas ainda assim não foi possível eliminar nem dela própria os reflexos morais e materiais do paganismo e são esses reflexos que sustentam a sua sobrevivência, haja vista os exemplos muito conhecidos de santos apócrifos como **São Benedito preto, criado especialmente para satisfazer as exigências dos africanos**; de São Jorge cuja veneração foi proibida pelo papa João XXIII e que constitui uma das mais belas lendas sagradas do cristianismo); de Santa Brígida – de que já nos ocupamos em outro livro, de santa Verônica, etc.¹³⁷

Em sua argumentação, expôs o “caráter grosseiro” e duvidoso das práticas religiosas populares, principalmente devido ao seu distanciamento da noção do sagrado baseado na devoção oficial da Igreja Católica. Partindo disso, consideramos que autor compartilhou a noção de cultura popular utilizada por muitos folcloristas, percebendo-a como algo retrógrado e inculto que precisava ser civilizado pelas classes abastadas e eruditas. Além disso, compreendeu essas manifestações enquanto sobrevivências que estariam mais suscetíveis a desaparecer diante das transformações da modernidade.

Ao realizar a classificação das religiosidades, Mário Ypiranga utilizou fortemente as noções do sagrado e profano. Em sua compreensão, o sagrado era a pureza que estaria circunscrita ao domínio da Igreja Católica; já o profano seria a prova do paganismo que estava presente nas crenças e superstições do povo. Para Durkheim, todas as crenças religiosas estariam divididas entre duas classes e dois gêneros distintos traduzidos no sagrado e no profano. Essa separação não tornava impossível a comunicação entre esse domínios, no entanto, a aproximação entre ambos, certamente, alteraria a sua natureza.¹³⁸

Em sua descrição etnográfica, outro aspecto destacado foi a do evolucionismo social, baseando-se nos conceitos de civilização e progresso que eram entendidos como modelos universais. Segundo Schwarcz, os evolucionistas sociais consideraram que a cultura se desenvolveria em estados sucessivos caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Ainda nas considerações da autora, ressaltou que esses estágios seriam únicos e obrigatórios e toda humanidade deveria passar por eles, ainda que fosse do mais simples ao

¹³⁶ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 23, grifo nosso.

¹³⁷ Ibidem, p. 24.

¹³⁸ DURKEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Perea Neto. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 68.

mais complexo e diferenciado. A partir disso, entendemos que a classificação da devoção popular enquanto algo inferior culturalmente foi resultante da incorporação desse referencial teórico.¹³⁹

Ademais, consideramos que sua participação na cultura historiográfica oficial, concentrada nos grandes feitos e personalidades da elite manauara, acabou distorcendo as experiências sociais dos grupos populares por ele analisados. Isso pode ser observado através de seu entendimento da religiosidade amazônica, onde ressaltou que todos os cultos profano-religiosos realizados pelo povo eram resultantes de sincretismos que tinham formas abstratas deificadas ou fetichizadas. No decorrer de sua narrativa, empreendeu a folclorização e a fetichização das manifestações religiosas e culturais de grupos indígenas, negros e caboclos.¹⁴⁰

Ao explicar a relação das práticas religiosas amazônicas, subdividiu suas origens em medieval, cristã, indígena, africana, mestiça e no quiasmo sincrético que eram os ritos mágicos. Ao citar a influência africana nas devoções, ressaltou que se tratava de uma cultura forânea duvidosa que tinha um grau mínimo na composição da religiosidade brasileira, por se tratar de uma “herança longínqua” não tão abasileirada. A respeito da religiosidade dos grupos africanos e seus descendentes, o autor levantou desconfiças acerca de sua legitimidade, o que foi demonstrado ao apresentar a devoção a São Benedito enquanto algo para “atender as exigências de africanos”.¹⁴¹

Partindo desses aspectos, compreendemos que Mário Ypiranga desconsiderou a influência africana enquanto formadora da cultura e religiosidade brasileira. Diferentemente disso, ressaltamos a contribuição e participação ativa desses grupos na formação social, cultural e religiosa do país, o que pode ser observado desde a introdução de homens e mulheres através do tráfico atlântico, que passaram a reestruturar suas vivências, identidades e redes de solidariedade do lado de cá. Nesse processo, entendemos que a religiosidade foi um caminho possível para a integração desses sujeitos, onde o culto aos santos foi incorporado/mobilizado, tendo em vista o alcance de um espaço autônomo para a expressão de suas identidades e devoções.

Ao analisar a devoção aos santos de cor, o historiador Anderson José de Machado considerou que estes foram promovidos aos grupos étnicos africanos pela administração portuguesa, com o intuito de ter um controle sobre esses sujeitos. A partir disso, pretendeu-se

¹³⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 75.

¹⁴⁰ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983 p. 41.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 49.

normatizar as vivências de homens e mulheres escravizadas através da catequização e da cristianização. Devemos salientar que essa ação não ofereceu uma margem de inclusão desses sujeitos nas esferas de poder da sociedade escravista, que era excludente e hierárquica, mas, ainda assim, esses grupos desenvolveram estratégias de sobrevivência ao cativeiro. Através das devoções de pretos aos santos católicos, houve a possibilidade de explorar as brechas de autonomia/liberdade da sociedade escravista.¹⁴²

A apropriação de formas ibéricas e católicas, nas devoções negras, possibilitou disfarçar a religiosidade africana, seja através do culto aos santos, da coroação de reis negros, da formação de irmandades negras ou do festejar.¹⁴³ Para Reginaldo Prandi, a origem do sincretismo afro-católico seria resultante de relações de tolerância e assimilação decorrentes da condição politeísta da religião africana, que teria se encontrado com o politeísmo residual do catolicismo ibérico. Em sua análise, expôs a devoção aos santos não como uma estratégia diante das privações encontradas no sistema escravista, mas como resultado de um processo de negociações que encontrou brechas na própria composição do catolicismo que abrigaria um caráter politeísta.¹⁴⁴

A religiosidade negra era uma forma de resistência, consciente ou não desses indivíduos, tendo em vista que através dela foi possível a criação de espaços autônomos que integraram diversos grupos étnicos africanos e seus descendentes no período da escravidão. Ao ressignificarem os elementos cristãos, obtiveram uma margem de ação na sociedade escravista que permitiu acionar um pertencimento simbólico, principalmente através das manifestações religiosas. O contato entre as práticas católicas e a religiosidade africana possibilitou a formação das religiões afro-brasileiras. Segundo Prandi, o culto aos santos católicos, numa dimensão popular politeísta, se ajustou como uma luva ao culto dos panteões africanos.¹⁴⁵

¹⁴² São Benedito, Santo Elesbão e Santa Efigênia (ou Ifigênia) fazem parte do rol de santos pretos que foram incorporados nas devoções de pretos. A identificação com os santos de cor foi fundamental para sua aceitação pelos africanos e afrodescendentes, que passaram a manifestar suas crenças nas festas profanas e sagradas através das danças, requebros e batuques. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. *Topoi*. v. 7, n. 12, jan/jun, 2006.

¹⁴³ Ideia utilizada por Marina de Mello e Souza para explicar a permissão às práticas mais próximas ao catolicismo. Faz uma diferenciação entre os calundus que envolviam altares, objetos mágico-religiosos, oferenda de sangue de animais, de comida e bebida, tambores e possessões e os batuques que eram duramente perseguidos pelas autoridades e os cortejos e danças na coroação de reis negros que eram acompanhados pelo padre nas festas em torno dos santos padroeiros. MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisis, uma reflexão sobre a miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.

¹⁴⁴ PRANDI, Reginaldo. As Religiões negras no Brasil para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*. São Paulo, n. 28, dez/fev, 1995-1996, p. 21.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 67.

Dessa forma, criou-se uma devoção original, que considerava fortemente uma herança africana associada tanto ao catolicismo, quanto à religiosidade indígena. Essas manifestações religiosas tiveram continuidade no período do pós-abolição, ainda que tenham sido transformadas e ressignificadas. A devoção a São Benedito, possivelmente, teve sua origem na Sicília, Itália, onde teria nascido Benedito Manasseri, homem negro, filho de escravizados e que teria atuado nos conventos italianos. Através de seu exemplo religioso, foi beatificado e canonizado, tendo trajetória difundida na Itália e, especialmente, em Portugal e na Espanha.¹⁴⁶

A partir disso, consideramos que, possivelmente, essa religiosidade foi incorporada ao projeto civilizatório cristão-europeu levado a cabo pela administração portuguesa. A adoção do Santo Benedito, nas devoções de pretos, se deu pela identificação com o santo de cor e devido a sua trajetória de acolhimento aos mais pobres e humildes. Segundo Pereira, os santos são possuidores de habilidades ou eficácias na missão incumbida com o fiel, agindo como portadores do pedido e, nesse sentido, haveria a segmentação ou especialização dos santos em determinados tipos de trabalho ou função. Nas considerações do autor, as habilidades teriam estreitos vínculos com o que foram na terra, ou com alguma situação vivida, que os habilitou diante de Deus para tal função.¹⁴⁷

O santo preto tem uma trajetória de simplicidade associada à provisão e à multiplicação de alimentos. De acordo com Barros, da Bahia e Maranhão onde se encontravam os maiores contingentes de escravos negros, espalhou-se a sua devoção para o Brasil. Em sua argumentação, ressaltou que, em torno de São Benedito, nasceu a solidariedade primeiro entre os escravizados, que depois foram libertos, mas continuaram acorrentados ao preconceito. Dessa forma, manifestou-se a devoção negra através dos batuques, das congadas, do tambor de crioula, entre outras práticas culturais negras que se transformaram e foram ressignificadas ao longo desse processo.¹⁴⁸

Ao analisar a religiosidade do santo preto na cidade de Manaus, Mário Ypiranga relatou sua ligação com os cultos afro-brasileiros. Nesse aspecto, consideramos as continuidades da religiosidade africana na religiosidade representada e expressa por diversos grupos negros. Entre as famílias maranhenses e seus descendentes, a manifestação festivo-religiosa

¹⁴⁶ BARROS, Cleusa M. Matos de. *São Benedito, O santo negro*. Coleção Cidadãos do Reino. Editora Paulinas, 1998, p. 27.

¹⁴⁷ PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005, p. 38.

¹⁴⁸ BARROS, Cleusa M. Matos de. *São Benedito, O santo negro*. Coleção Cidadãos do Reino. Editora Paulinas, 1998, p. 83.

em honras ao santo preto assumiu um caráter popular não somente nessa comunidade, mas também na cidade manauara, como ressaltado pelo memorialista.¹⁴⁹

Portanto, é com a presença de maranhenses no Amazonas, em Manaus, localizados na região de Manaus denominada Costa d'África, que se obtém alguma prova a favor do culto a São Benedito e igualmente provas concretas das primeiras manifestações de candomblé que eram denominadas batuques.¹⁵⁰

O autor apresentou a relação direta entre os maranhenses e os batuques realizados na cidade manauara. Até então, não se havia encontrado registros denominando a área ocupada pelos grupos maranhenses com essa nomenclatura. Ainda assim, acreditamos se tratar da comunidade negra do Barranco, tendo em vista que há relatos confirmando sua relação com essas manifestações negras. Para Monteiro, a devoção a São Benedito seria uma herança da migração negra maranhense para o Amazonas e, além disso, estaria interligada ao movimento dos Beckman, ocorrido no Maranhão, principalmente devido à vinda de Felipe Nery Beckman e sua esposa, Maroca Beckman.¹⁵¹

O memorialista expôs que as imagens ou litografias de São Benedito estavam presentes, obrigatoriamente, nos pejis de candomblé, bancas de cura e em oratórios familiares, o que evidenciaria a sua grande simpatia.¹⁵² Ao analisar os elementos da religiosidade na Comunidade do Barranco, ressaltou que o santo presidia o peji, tendo uma “antiguidade respeitável”. Segundo Monteiro, o local em que o santo se encontrava poderia ser nomeado dessa forma devido às exultações de lei mágico profano-religiosas expressas durante as novenas realizadas diante do altar e a existência de outros santos e orixás que ocupariam o mesmo espaço.¹⁵³

Não parece muito certo haver nessa atitude nenhum conflito, pelo menos nesse caso pois as rezas são dirigidas apenas a São Benedito cuja imagem preside, como se pode observar das fotos, o altar. Também nos cantos e rezas e demais atos não se alude a qualquer outra personagem de seita diferente da católica. Guarda-se portanto uma severa responsabilidade ao sincretismo religioso-cristão-profano talvez em decorrência da velha tradição.¹⁵⁴

¹⁴⁹ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 35.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 35.

¹⁵¹ Em suas considerações, apresentou o impacto geográfico, social e simbólico da migração maranhense. Ibidem, p. 235.

¹⁵² Ibidem p. 233; Segundo Viviane dos Santos, os Quartos de Santo e/ou Pejís, são espaços depositórios dos objetos litúrgicos dos cultos afro-brasileiros que podem ser utilizados para a realização de orações, porém no espaço configurado do terreiro, na casa de culto aos orixás, também há outros locais para orações e realizações ritualísticas como os assentamentos. SANTOS, Viviane da Silva. *Santo de casa faz milagre: desenho e representação dos oratórios populares domésticos em Feira de Santana / Viviane da Silva Santos*. Feira de Santana, 2014, p. 53.

¹⁵³ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 236.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 236.

Apesar de reconhecer a associação da devoção com as religiões de matrizes africanas, o autor ressaltou o catolicismo como preponderante nessa relação que, em sua perspectiva, seria harmoniosa. Em sua suposição, a relação entre o sagrado (que era entendido como as práticas católicas) e o profano (associado às religiões afros) não modificaria o caráter do primeiro, e por ser o espaço da devoção oficial, tinha sua dimensão inalterada. Para Durkheim, usado como seu referencial, o contato entre gêneros religiosos certamente promove a alteração de seus domínios religiosos, portanto consideramos a sua mutabilidade.

Nesse aspecto, reconhecemos a existência desse contato e da influência mútua entre essas religiosidades.¹⁵⁵ Partindo disso, podemos considerar a festividade do santo preto enquanto uma devoção marginal que, na perspectiva de José Carlos Pereira, seriam práticas religiosas que subsistiriam às margens da Igreja oficial, muitas vezes sem o conhecimento e reconhecimento da mesma. O autor ressaltou a capacidade dessas manifestações de (des)territorialização do sagrado, tendo em vista que saem do espaço sagrado previamente estabelecido, conhecido e reconhecido da sociedade (igrejas, templos, santuários).¹⁵⁶

Ainda em suas considerações, apontou que as devoções marginais ocupariam as fronteiras do profano, os lugares incomuns, os espaços às margens de rodovias, entre outros. No caso da festividade do santo preto, realizada pela Comunidade do Barranco, ocupou-se o espaço das ruas da Praça 14 de Janeiro. A partir disso, podemos considerar que a comemoração extrapolou o domínio privado em que foi fundamentado em seu oratório doméstico. Dessa forma, consideramos que a manifestação cultural e religiosa permitiu sacralizar esses espaços não convencionais, ampliando o alcance de pessoas.¹⁵⁷

¹⁵⁵ DURKEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Perea Neto. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 68-69.

¹⁵⁶ PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005, p. 33-36.

¹⁵⁷ *Ibidem* p. 33-36.

Figura 10 – Devotas em frente ao oratório familiar de São Benedito



Fonte: *Cultos e Festas Profano-religiosas*.¹⁵⁸

Na Figura 10, observamos a fotografia realizada durante a etnografia de Mário Ypiranga, na qual identificou Marina Vieira da Silva (à esquerda) e Edna Fonseca Rodrigues (à direita) que estariam “diante do peji de São Benedito”. Através da imagem, conseguimos visualizar a existência de outros santos, principalmente nos quadros que estão como plano de fundo do altar, porém o santo Benedito possui uma centralidade. A partir disso, pode-se reforçar a perspectiva da relação da devoção ao santo preto com outras santidades, seja o catolicismo ou religiões de matrizes africanas. Apesar de o autor reconhecer o local em que o santo se encontrava enquanto peji, consideramos que o mesmo apresenta as características de um oratório doméstico que seria muito comum nas devoções populares.

Segundo Santos, os oratórios são fruto de uma relação íntima entre o sagrado e o devoto, personagens presentes nas manifestações particulares da vida e representariam o lugar do divino na dimensão doméstica¹⁵⁹. De acordo com Monteiro, a devoção de São Benedito pelas famílias maranhenses teve origem através de Felipe Beckman, que teria sido atingido pelos arranhões de um gato louco e ficado enfermo. A partir disso, teria prometido que, caso fosse curado, realizaria o festejo em honras ao santo preto. Com o alcance da graça, Felipe realizou a primeira festa em honras ao santo preto, que teve prosseguimento através de Raimundo Nascimento Fonseca, que seria seu filho de criação. Posteriormente, a festividade do Santo

¹⁵⁸ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosos*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 241.

¹⁵⁹ SANTOS, Viviane da Silva. *Santo de casa faz milagre: desenho e representação dos oratórios populares domésticos em Feira de Santana*, 2014, p. 32.

Benedito foi assumida por sua irmã Maria de Lourdes Fonseca, conhecida por Lurdinha, que, em 1933, passou a realizar as comemorações.

A partir disso, salientamos o caráter familiar da religiosidade que também se enquadraria nos termos de uma devoção doméstica que tinha sua projeção no espaço público. Em sua descrição, Mário Ypiranga apresentou que a comemoração iniciava com a retirada do mastro, um pau de enviveira com cerca de 11 metros, e, posteriormente, era realizada sua ornamentação com plantas silvestres e frutas na casa do promesseiro. Após essa etapa, era realizada uma procissão para a casa da festeira-mor, no dia 2 de abril, à época Maria de Lourdes, em que se ocupava o espaço da rua. De acordo com Oliveira, a procissão se caracterizaria enquanto um momento em que exteriorizava a identidade do grupo, tendo em vista que o símbolo devocional tinha uma dimensão pública, o que possibilitava legitimar o seu espaço.¹⁶⁰

O mastro também carregava um elemento de identificação da comunidade negra: a bandeira com a imagem de São Benedito. No relato de Monteiro, a sua enterrada acontecia no Sábado de Aleluia, onde o mastro votivo era oferecido ao santo preto e podia-se realizar algum pedido. Outro aspecto salientado pelo autor era que, após essa etapa, colocavam-se velas acesas ao pé do mastro durante o dia e a noite, o que, em suas considerações, significariam a vigília do santo.¹⁶¹

Figura 11 – O enfeitamento do mastro na casa do promesseiro



Fonte: Cultos e Festas profano religiosas.¹⁶²

¹⁶⁰ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. *Topoi*, v. 7, n. 12, jan/jun, 2006, p. 65.

¹⁶¹ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 235-236.

¹⁶² *Ibidem* p. 238.

Figura 12 – Bandeira com a imagem do Santo Benedito



Fonte: Cultos e Festas profano religiosas.¹⁶³

Figura 13 – Enterrada do mastro em frente ao oratório familiar



¹⁶³ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 239.

Fonte: Cultos de Santos & Festas profano-religiosas.¹⁶⁴

Na Figura 11, observamos Lindalva dos Santos e Jacimar Souza da Silva realizando a etapa de enfeitamento do mastro que, segundo Monteiro, foi doado por Flávio Nascimento Fonseca. Destaca-se, também, a Figura 12, onde o autor mostra a representação de São Benedito pintada de preto sobre uma tela de plástico e, por último, a Figura 13, que expôs a enterrada do mastro que demarcava o momento em que iniciavam as novenas e os leilões, buscando arrecadar fundos através de doações dos promesseiros e simpatizantes para o festejo.¹⁶⁵

No dia 4 de abril, era realizada a comemoração principal, onde havia a subida no mastro abarrotado por frutas lançadas aos presentes. Posteriormente, acontecia a sua derrubada com machado virgem pelos festeiros que, avidamente, se prontificavam para participar desse momento que demarcava a finalização parcial da festividade. Mário Ypiranga relatou que o seu encerramento oficial acontecia no dia 31 de maio, devido ao aniversário de Maria de Lourdes. A cerimônia, conhecida como arranca-toco, era o momento em que o tronco era exposto e em cima dele haviam velas; ainda nessa etapa, seria realizada a novena e o oferecimento de comidas e bebidas aos presentes.

Antes de apresentar o seu parecer acerca da religiosidade, o memorialista mencionou uma possível fala de Maria de Lourdes, que seria responsável pelo festejo, quando o autor realizou sua etnografia. A festeira teria argumentado que a festa era mais bonita, pois tinha mais entusiasmo, mais promesseiros e uma organização de trabalho definida. Na perspectiva de Michel Vovelle, a festa na longa duração, assim como a podemos analisar através dos séculos, não seria uma estrutura fixa, mas um *continuum* de mutações, de transições, de inclusões. Nesse sentido, consideramos o seu caráter móvel, que permite sua articulação com outras religiosidades e a transformação da mesma ao longo do processo histórico:¹⁶⁶ “Atualmente a cerimônia está reduzida a um conjunto de normas que dificilmente alcançará outro século pela introdução de itens que se espera absorvam completamente o ritual popular antigo, itens representados pela linha nagô e umbandista”.¹⁶⁷

Para Mário Ypiranga, essas transformações teriam relação com um possível fim da devoção negra. Na sua argumentação, ressaltou que o desaparecimento da manifestação religiosa aconteceria devido a sua relação com as religiões de matrizes africanas, visualizadas

¹⁶⁴ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosos*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 237.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 239.

¹⁶⁶ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 251.

¹⁶⁷ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosos*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 235.

como forasteiras e profanas. Segundo Abreu e Assunção, nos estudos de culturas populares negras no Brasil, inicialmente, teve-se um foco nas “sobrevivências” das culturas africanas que supostamente se extinguiriam ou na melhor das hipóteses se fundiriam a cultura popular mestiça.¹⁶⁸ Nas considerações desses autores, foi ressaltado que os prognósticos sobre a mestiçagem cultural e racial vinham acompanhados das apostas no “branqueamento” e no rápido desaparecimento das religiões de matrizes africanas. Destacaram, ainda, que muitos intelectuais partilham da transformação e diluição dos traços culturais africanos raciais e culturais, no caldeirão mestiço da “alma nacional” brasileira. A partir disso, compreendemos que Monteiro incorporou a noção de sobrevivência africana ao analisar a devoção do santo Benedito, bem como o prognóstico de seu desaparecimento.¹⁶⁹

Mário Ypiranga, considerou que as práticas africanas pouco influenciariam as configurações religiosas da cidade de Manaus, tendo em vista que a religiosidade indígena teria sido pioneira, causando um “impacto messiânico”. Nesse sentido, o autor diluiu a religiosidade negra no “caldeirão da mestiçagem”, evidenciando o elemento indígena, em detrimento da contribuição africana.¹⁷⁰ Em suas considerações, ressaltou a perda de sua popularidade da festividade do Santo Benedito preto na cidade de Manaus que, em sua perspectiva, ficou relegada a uma minoria de admiradores de cor.¹⁷¹

Nesse sentido, entendemos que houve a redução do grau de influência das manifestações religiosas e culturais africanas e afro-brasileira ao longo de sua análise. Além disso, empreendeu-se uma distorção da cultura popular negra ao ignorar sua complexidade e, principalmente, as experiências dos sujeitos que a expressavam através dos festejos, batuques e ajuntamentos realizados na cidade manauara. Apesar disso, reconhecemos a importância de sua análise, que foi pioneira da década de 80, e contribuiu para a compreensão da religiosidade negra nas comemorações amazônicas.

2.3 A festividade através da etnografia e vivência de Jamily Souza da Silva

A segunda etnografia no festejo do santo Benedito que conseguimos localizar foi produzida em 2010, por Jamily Souza da Silva, mulher negra quilombola pertencente à Comunidade do Barranco. A sua vivência no festejo se deu desde o seu nascimento e, a partir

¹⁶⁸ ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. “Da Cultura popular à cultura negra”. In: ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. *Cultura Negra, novos desafios para os historiadores* (Volume 1). Niterói: Eduff, 2018, p. 20-22.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 20-22.

¹⁷⁰ MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanos religiosos*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 35.

¹⁷¹ Ibidem, p. 35.

de sua experiência no curso de Ciências Sociais, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), passou a ter uma outra compreensão acerca da religiosidade. Através do estudo das festas e dos povos tradicionais, percebeu que a sua comunidade se caracterizava enquanto um local que abrigava uma tradição negra de relevância social. Nesse mesmo ano, sua tia Jacimar Souza da Silva adoeceu e teria transmitido a organização do festejo do santo preto para Jamily. Antes de estar à frente da comemoração, realizou um trabalho etnográfico que, no ano de 2011, foi publicado na coletânea *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*, sob a organização de Patrícia Melo Sampaio.¹⁷² A etnografia de Jamily Silva se enquadrou nos termos de uma *escrivivência*, que, segundo Conceição Evaristo, significaria a compreensão de uma subjetividade. Nesse sentido, devemos levar em consideração a sua experiência enquanto mulher e negra, pois a sua localização social influencia diretamente a sua construção narrativa que se faz num tempo e num espaço determinado.¹⁷³

A partir disso, abriu-se a possibilidade não somente de organizar a festa, mas de buscar formas de preservá-la através da construção de narrativas acerca da memória e história da comunidade do Barranco, o que tem sido mobilizado na luta política e social dos descendentes de maranhenses. A sua análise teve como ponto de partida a compreensão da festa enquanto uma herança negra maranhense do pós-abolição. Em suas considerações, apresentou que a devoção teve origem no Maranhão, na cidade de Alcântara, e, através da migração, foi trazida por Maria Severa Nascimento Fonseca, ex-escravizada. Diferentemente de Mário Ypiranga, Jamily atribuiu o protagonismo da religiosidade à Maria Severa, que trouxe a imagem do santo Benedito para o Amazonas:

A imagem de São Benedito trazida do Maranhão por Maria Severa é muito especial, pois ela foi toda esculpida em um tipo de madeira chamada ‘pau d’angola’ trazida de Portugal ao Maranhão por negros escravos, e do Maranhão para Manaus. Essa imagem era cultuada pelos escravos em Alcântara, no Maranhão, e em sua homenagem o ‘tambor de crioula’ era batido.¹⁷⁴

Em suas considerações, ressaltou a devoção do santo preto com a imigração de escravizados de Portugal, que teriam sido mobilizados para o Maranhão. Além disso, apresentou as formas que a religiosidade tivera na cidade de Alcântara, principalmente com a incorporação do tambor de crioula nas celebrações. Segundo Pacheco, o tambor de crioula é uma manifestação cultural de origem afro-brasileira, tipicamente maranhense, onde os grupos

¹⁷² SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 173-190.

¹⁷³ EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, n. 25, v. 13, 2. sem., 2009a, p. 18.

¹⁷⁴ SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 176.

se apresentam por convite dos donos das festas realizadas em louvor a São Benedito (santo católico, de pele negra, filho de escravos etíopes, viveu na Itália no século XVII e foi trazido para a América como exemplo de obediência e representa os santos negros) como forma de agradecimento a graças alcançadas.¹⁷⁵

A manifestação seria composta pelas coreiras que dançam com a imagem do santo Benedito ao som dos tambores tocados pelos homens. Além disso, é importante destacar a figura do cantador, que seria responsável por puxar os cânticos em honras ao santo preto. Devemos salientar que se trata de uma celebração com um caráter religioso que tem relação direta com as religiões de matrizes africanas e, nesse aspecto, compreendemos que a religiosidade trazida para o Amazonas já abrigava, em sua formação, esse sincretismo. É certo que com a vinda dos grupos maranhenses para a região amazônica houve transformações significativas nessa configuração religiosa.¹⁷⁶

Jamily Silva expôs, em sua etnografia, que, assim que chegaram na espacialidade da Praça 14 de Janeiro, Raimundo, Antão, Manoel e Felipe Beckman delimitaram a área para o festejo. Nesse local, construíram um barracão onde se passou a ser realizada a comemoração em honras ao santo preto. De acordo com Silva, a devoção negra no cenário amazônico teria incorporado os batuques no lugar do tambor de crioula. Na definição da autora, o batuque seria um rito de canto e dança que era apreciado pelos marinheiros quando chegavam ao porto de Manaus. Esses batuques estavam associados com o candomblés da cidade de Manaus, o que também foi ressaltado por Mário Ypiranga.¹⁷⁷

De acordo com Dias, os batuques se dividiriam *grosso modo* em duas categorias diferenciadas: os candomblés, que abrigavam grupos organizados dos cultos afro-brasileiros (religião), e os batuques ou sambas de terreiros (tradição). Para o autor, essa manifestação se situaria no limiar entre o sagrado/profano, onde a atitude religiosa que permeia a festa aparentemente profana, revela-se no respeito aos tambores, ancestrais e de outras entidades espirituais e nas demandas poéticas de caráter mágico, que seriam evocadas pelos seus participantes.¹⁷⁸

A partir disso, supomos que o batuque realizado pelos grupos maranhenses e seus descendentes transitava entre a categorização da religião e da tradição. Para além do espaço do

¹⁷⁵ PACHECO, Conceição de M. dos Santos, 1964 - A constituição, a formulação e a circulação do tambor de crioula do Maranhão / Conceição de Maria dos Santos Pacheco. 2013, p. 10.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 11.

¹⁷⁷ SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p.176.

¹⁷⁸ DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: JANCSO, István SL KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001, p. 864-868.

Barracão constituído na Comunidade do Barranco, essa manifestação tinha projeção numa dimensão pública e, nesse aspecto, entendemos que se sobressaiu ao espaço religioso ali fundamentado. Nesse sentido, compreendemos que os batuques passaram a agregar outros sujeitos que não eram, necessariamente, ligados aos cultos afros realizados da Praça 14 de Janeiro. Ao pensar a relação da devoção do santo preto com os cultos afros na contemporaneidade, Jamily Silva apresentou algumas considerações:

Portanto é de se supor que o batuque anteriormente mencionado, e que marcou tradição na Praça 14, mesmo não existindo mais nos dias de hoje, permanece vivo na memória dos remanescentes de escravos negros residentes no bairro, servindo de motivo para novos compromissos, como a edição anual da festa de São Benedito no bairro e reforçando genealogias que se mantêm há mais de um século na comunidade negra.¹⁷⁹

Em sua fala, apresentou que os cultos afro-brasileiros, apesar de terem sido significativos para as famílias maranhenses, deixaram de ser realizados. Supomos que essa mudança teria acontecido não somente devido ao falecimento daqueles que estavam a frente dos rituais, mas também devido a uma pressão social dos clérigos portugueses – representantes da devoção de Nossa Senhora de Fátima – que teriam se estabelecido no local. Ao argumentar sobre a relação dessas religiosidades, ressaltou que até os anos 80 não havia a etapa de recepção/realização da missa em honras ao santo Benedito no templo devido à pouca comunicação entre a Igreja e a Comunidade negra. Por fim, evidenciou o apoio da paróquia de Nossa Senhora de Fátima e dos moradores na realização do festejo de São Benedito no presente, o que foi reforçado através da fala de Edna Fonseca:¹⁸⁰

Dona Edna Rodrigues, 69 anos, ou apenas Guguta, como gosta de ser chamada, prima de dona Jacimar, relatou como a Igreja passou a participar da festa; D. Edna, catácumena da paróquia de Nossa Senhora de Fátima contou que, no início da década de 80, quando os padres capuchinhos da Igreja de São Sebastião deixaram a direção da Igreja de São Sebastião deixaram a direção da igreja e N.S. de Fátima, e vieram padres mais expansivos, comunicativos e integradores, como os padres Ivo Roratto e Celestino, da Ordem dos Padres Palotinos do Rio de Grande do Sul, foram essenciais para a comunidade, pois através deles foi possível levar a procissão de São Benedito para a Igreja de Fátima; essa imagem foi uma lembrança de conhecido político da época, o ex-governador Sr. Lindoso e sua esposa Amine Lindonso, que doaram à Tia Lurdinha anos atrás.¹⁸¹

A partir disso, consideramos que a associação da devoção ao santo preto com as religiões de matrizes africanas impactou a relação com a Igreja. Com a mudança no quadro de religiosos, passou-se a receber o Santo Benedito no Templo de Nossa Senhora de Fátima, o que

¹⁷⁹ SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 176.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 176.

¹⁸¹ Ibidem, p. 180.

refletiu também uma transformação na manifestação festivo-religiosa que se distanciou dos batuques. Em sua argumentação, Jamily Silva expôs que essas práticas tem sido evocadas através da memória para a manutenção da festividade do santo preto e, nesse sentido, tem-se a continuidade de aspectos das religiões afro nas espiritualidades, nos valores, costumes, modos de fazer e de festejar desses sujeitos.¹⁸²

Em sua exposição, ressaltou o aspecto de resistência da devoção ao santo preto, demarcando o compromisso social dos membros da comunidade que tem dado continuidade à festividade de seus familiares. Ao apresentar a genealogia familiar de organizadores do festejo, Jamily Silva expôs a realização da primeira festa por Felipe Beckman e da promessa ao santo preto. Após seu falecimento, Raimundo Fonseca, seu filho de criação, passou a organizar a comemoração.¹⁸³

Em seguida, Bárbara Fonseca, sua filha mais velha, ficou à frente da festividade e, posteriormente, foi sua irmã caçula, Maria de Lourdes Fonseca Martins, conhecida como “Tia Lurdinha”, que passou a realizar a festa de São Benedito. A partir desse momento, o festejo do santo preto passou a ser comemorado na residência de Tia Lurdinha, e a comemoração se popularizou no Amazonas – o que também foi apresentado na etnografia de Mário Ypiranga.¹⁸⁴

Figura 14 – “Tia Lurdinha” em frente ao oratório doméstico



Fonte: Acervo do Quilombo Urbano de São Benedito.¹⁸⁵

¹⁸² VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 176.

¹⁸³ SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 177.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 177. Mário Ypiranga também ressaltou popularização do festejo em sua etnografia, reafirmando sua ampliação para além da comunidade negra maranhense. MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de Santos & festas profanas religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p. 35.

¹⁸⁵ Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

Na Figura 14, temos a imagem de Maria de Lourdes Fonseca, que esteve à frente do festejo por mais de 50 anos, tornando-se um referencial para a comunidade negra. Tia Lurdinha era quituteira e realizava a venda de doces e salgados nas proximidades da quadra da Escola de Samba Vitória Régia, onde desempenhou a função de baiana nos desfiles de carnaval. Após o seu falecimento, em julho de 2003, a organização da festividade foi transmitida para a sua sobrinha Jacimar de Souza da Silva, que deu continuidade à comemoração. A partir disso, compreendemos o caráter familiar da religiosidade que tem sido mantida até o presente.¹⁸⁶

Ao realizar a descrição do festejo, Jamily Silva expôs alguns elementos e significados do festejo que até então não haviam sido evidenciados. Inicialmente, apresentou que a abertura da festa começaria com o levantamento do mastro, que significa a ligação entre o céu e a terra. Antes dessa etapa, o tronco seria enfeitado com folhagens e frutas verdes e, em seu cume, haveria a bandeira de São Benedito (que, como salientamos, é uma forma de identificação da comunidade negra). Com a enterrada do mastro, teria início o ciclo de novenas até o momento em que seria realizada a comemoração principal. Nesse dia, seriam realizados os preparativos de comidas e bebidas (entre elas o angu, caruru, vatapá, munguzá e aluá), bem como atividades recreativas para todos os públicos. Durante a tarde, haveria a preparação do andor para a procissão que, em sua perspectiva, seria um ponto de integração dos devotos. O seu ponto inicial, seria a casa de “Tia Lurdinha” até a Igreja de Nossa Senhora de Fátima, onde seria realizada uma missa, e de lá a procissão percorria as ruas bairro da Praça 14 de Janeiro até seu ponto de origem.

Figura 15 – Devotos de São Benedito durante a procissão



¹⁸⁶ SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 177.

Fonte: Acervo do Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito.¹⁸⁷

Na Figura 15, temos o registro da procissão percorrendo as ruas do bairro da Praça 14 que, possivelmente, estaria indo em direção à Igreja de Nossa Senhora de Fátima. Após isso, era realizada a última novena do ciclo de orações, e o encerramento oficial do festejo aconteceria através da festa do arranca-toco, onde era realizada uma reza e o resto do mastro era retirado. Segundo Silva, trata-se de um evento mais familiar e menos pomposo; e salientou, ainda, que, após a cerimônia, são servidos lanches aos presentes, onde essa etapa traria um diferencial à comemoração de São Benedito realizada na Praça 14 de Janeiro.¹⁸⁸

A partir disso, podemos ter uma margem para compreensão da complexidade do festejo que apresentou peculiaridades em suas formas de celebrar. Na perspectiva da autora, a comemoração abriga uma relevância para a cultura negra da cidade de Manaus, tendo em vista que se originou a partir da migração de maranhenses, entre estes alguns ex-escravizados. Além disso, considerou o peso da devoção ao santo preto, bem como elementos da cultura afro-brasileira que estão presentes na festividade e poderiam ser visualizados através das diversas comidas e bebidas realizadas para a celebração.

Nesse sentido, entendemos que Jamilly Silva considerou a continuidade da cultura e da religiosidade negra na comemoração do Santo Benedito. A partir disso, teve-se um confronto com a perspectiva de Mário Ypiranga Monteiro, que anunciou o desaparecimento da festividade, principalmente devido a sua relação com as manifestações afro-brasileiras. A comemoração do santo preto, realizada pela Comunidade do Barranco, ainda que em um determinado momento tenha perdido sua popularidade na cidade manauara, atuou enquanto uma espacialidade de resistência dos grupos negros.

Partindo dessas etnografias, podemos captar a estruturação da festividade do Santo Benedito. Dessa forma, construímos um quadro com o detalhamento das etapas da comemoração, onde levamos em consideração anotações de uma experiência etnográfica vivenciada no ano de 2015 na Comunidade do Barranco. Como sabemos, a comemoração do santo preto se trata de uma herança afro-brasileira que vem sendo transmitida e ressignificada ao longo do tempo pelas famílias maranhenses e seus descendentes.

¹⁸⁷ Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

¹⁸⁸ SILVA, Jamilly Souza da. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011, p. 176-177.

Tabela 1 – Etapas festivas da celebração ao santo preto no Barranco

Etapas da Festividade	
Retirada do mastro	Retira-se um tronco de árvore (pau de enviveira) da mata de aproximadamente 11 metros, posteriormente, realiza-se o seu descascamento e sua secagem durante mais ou menos sete dias;
Ornamentação	Nessa etapa o mastro é entrelaçado com um fita vermelha (que significa o alcance da graça) e ornamentado com folhagens/frutas verdes. Em seu topo, coloca-se a bandeira de São Benedito que identifica a comunidade negra.
Enterrada do mastro	Coloca-se o mastro em frente ao oratório doméstico no sábado de aleluia (segundo os festeiros significa a ligação entre o céu e a terra), demarcando o início de ciclo de novenas. São acesas velas ao pé do mastro durante o dia e a noite.
Novenas	Após a enterrada do mastro, iniciam-se as novenas onde são entoados cânticos em português e latim. O novenário é realizado até o dia da comemoração principal, e ao final, é servido um lanche aos presentes.
Procissão	Essa etapa acontece no domingo de Páscoa, onde se realiza a comemoração oficial. Ao longo do dia são realizadas atividades culturais/recreativas e no final da tarde acontece a procissão que vai rumo a Igreja de Nossa Senhora de Fátima onde é realizada uma missa e por fim, retorna-se para percorrer as ruas do bairro da Praça 14 até a Comunidade do Barranco.
Derrubada do mastro	Após o retorno da procissão e a realização da última novena que encerram o ciclo de orações, lança-se o desafio para subida no mastro. Em seguida, acontece a retirada do pau de enviveira com machado virgem, onde o corte é realizado primeiramente por membros da comunidade negra e em segundo, abre-se para a participação dos presentes. Após esse momento são servidas comidas afro-brasileiras e lanches aos presentes.
Festa do Arranca-toco	No dia 31 de maio, acontece encerramento oficial da festa, com a cerimônia do “arranca-toco”. Nessa ocasião, realiza-se uma novena, posteriormente, o resto do mastro é retirado e finaliza-se servindo lanches aos presentes.

Etapas da Festividade	
Retirada do mastro	Retira-se um tronco de árvore (pau de enviveira) da mata de aproximadamente 11 metros, posteriormente, realiza-se o seu descascamento e sua secagem durante mais ou menos sete dias;
Ornamentação	Nessa etapa o mastro é entrelaçado com um fita vermelha (que significa o alcance da graça) e ornamentado com folhagens/frutas verdes. Em seu topo, coloca-se a bandeira de São Benedito que identifica a comunidade negra.
Enterrada do mastro	Coloca-se o mastro em frente ao oratório doméstico no sábado de aleluia (segundo os festeiros significa a ligação entre o céu e a terra), demarcando o início de ciclo de novenas. São acesas velas ao pé do mastro durante o dia e a noite.
Novenas	Após a enterrada do mastro, iniciam-se as novenas onde são entoados cânticos em português e latim. O novenário é realizado até o dia da comemoração principal, e ao final, é servido um lanche aos presentes.
Procissão	Essa etapa acontece no domingo de Páscoa, onde se realiza a comemoração oficial. Ao longo do dia são realizadas atividades culturais/recreativas e no final da tarde acontece a procissão que vai rumo a Igreja de Nossa Senhora de Fátima onde é realizada uma missa e por fim, retorna-se para percorrer as ruas do bairro da Praça 14 até a Comunidade do Barranco.
Derrubada do mastro	Após o retorno da procissão e a realização da última novena que encerram o ciclo de orações, lança-se o desafio para subida no mastro. Em seguida, acontece a retirada do pau de enviveira com machado virgem, onde o corte é realizado primeiramente por membros da comunidade negra e em segundo, abre-se para a participação dos presentes. Após esse momento são servidas comidas afro-brasileiras e lanches aos presentes.
Festa do Arranca-toco	No dia 31 de maio, acontece encerramento oficial da festa, com a cerimônia do “arranca-toco”. Nessa ocasião, realiza-se uma novena, posteriormente, o resto do mastro é retirado e finaliza-se servindo lanches aos presentes.

Fonte: Acervo da autora.¹⁸⁹

¹⁸⁹ SILVA, Karollen Lima da Silva. Tabela acerca das etapas da festividade de São Benedito realizada no Quilombo Urbano do Barranco, 2020.

2.4 Da folclorização à patrimonialização da comunidade negra

Através da discussão de cultura negra em fins do século XX, houve sua mobilização e ressignificação, tendo em vista captar as experiências racializadas do pós-abolição. Segundo Abreu e Assunção, o conceito de cultura negra, ao lado de cultura afro-brasileira, passou a cumprir o papel de não apenas enfatizar a “contribuição africana”, mas de argumentar que esta havia sido dominante para a maioria das manifestações consideradas “tipicamente brasileiras”. Nesse sentido, houve uma rediscussão dos africanismos no Brasil ou da extensão das culturas africanas nas práticas culturais dos setores negros e populares.¹⁹⁰

A partir disso, estabeleceu-se o contraponto às definições de cultura negra essencializadas, que focavam no aspecto apenas da manifestação afro-brasileira. Nessa linha, passou-se a considerar a ação dos sujeitos sociais, que recriariam os patrimônios herdados em diálogo com novos desafios e situações históricas concretas. Dessa forma, podemos afirmar haver uma politização da cultura negra, que tem sido mobilizada no processo de construção identitária negra, que permitiu acionar políticas públicas de reparação.¹⁹¹

Na Comunidade do Barranco, a Festa de São Benedito foi fundamental para a concretização de sua certificação como quilombo urbano. As historiadoras Martha Abreu e Hebe Mattos, destacaram que o processo de emergência de novas comunidades quilombolas, ainda que gestado majoritariamente em contextos de conflitos territoriais, se apresentaria, hoje, estreitamente associado ao movimento paralelo de patrimonialização da cultura imaterial identificada com populações afro-brasileiras. Em grande medida, esses patrimônios se relacionam à experiência histórica vivenciada por africanos e afrodescendentes durante a escravidão e no pós-abolição.¹⁹²

Desde a Constituição de 1988, teve-se a possibilidade do reconhecimento de tais manifestações, apontando a necessidade de sua difusão no território nacional, bem como sua preservação pelo Estado Brasileiro. De acordo com Márcia Chuva, devemos levar em consideração o fato de 1988 ter sido, também, o ano da Assembleia Nacional Constituinte, que consagrou a ampliação da noção de patrimônio cultural no texto da nova Constituição Federal, com a consolidação de uma perspectiva ampla e plural da identidade brasileira e trazendo para

¹⁹⁰ ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. “Da Cultura popular à cultura negra”. In: ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. *Cultura Negra, novos desafios para os historiadores*. (Volume 1). Niterói: Eduff, 2018, p. 25.

¹⁹¹ Ibidem, p. 25.

¹⁹² ABREU, M.; MATTOS, H. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: MAUAD; ALMEIDA; SANTHAGO. *História Pública no Brasil*. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 3.

a cena jurídico-política a noção de bens culturais de natureza imaterial.¹⁹³ Através dos artigos 215 e 216, podemos observar essa outra noção de patrimônio, mais inclusiva, que entrou em vigor através dessa legislação.¹⁹⁴

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 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. 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.¹⁹⁵

Segundo Chuva, através desses dispositivos, a Constituição Federal Brasileira consagrou a tese da diversidade cultural, ao considerar a importância da contribuição dos “diversos grupos formadores da sociedade brasileira”. Nas considerações da autora, apresentou que, no dispositivo legal, ressalta-se a necessidade de proteção e salvaguarda do patrimônio cultural de natureza material e imaterial pertencente a esses diferentes grupos. Nessa linha, consideramos a noção de patrimônio apresentada por Néstor Canclini, em que o patrimônio cultural seria o que o conjunto social considera como cultura própria, sustentando a sua identidade e os diferenciando de outros grupos.¹⁹⁶

Para o autor, esses bens culturais iriam além das construções de “pedra e cal” (como os monumentos históricos, o desenho urbanístico e outros aspectos materiais) e incluiriam os imateriais ou intangíveis. A imaterialidade pode ser constituída pelas experiências de vida, as linguagens, os conhecimentos, as tradições, os modos de usar os bens e os espaços físicos.

¹⁹³ CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, 2017, p. 88.

¹⁹⁴ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.html>.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, 2017, p. 89.

Segundo Gonçalves, essa “nova” categoria incorporaria as festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnica, em que a ênfase estaria menos nos aspectos materiais e mais nos aspectos valorativas das formas de vida.¹⁹⁷

Através do decreto nº 3.551/2000, aprovado em 4 de agosto, abriu-se a possibilidade de registro de tais práticas, que seriam compatíveis com o tombamento dos patrimônios materiais. Para Rívia Alencar, esses bens culturais poderiam ser inscritos no livro de registros e incluiriam os saberes (conhecimentos e modos de fazer das comunidade), as celebrações (rituais e festas que marcam a vivência coletiva), as formas de expressão (manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas, produzidas por coletividades), os lugares espaços representativos de identidades (mercados, feiras, praças e santuários onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas).¹⁹⁸

De acordo com Abreu, o decreto nº 3.551/2000 abriu possibilidades para o surgimento de novos canais de expressão cultural e luta política para grupos da sociedade civil, antes silenciados, que são detentores de práticas culturais imateriais locais e tidas como tradicionais. Segundo Alencar, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) tem implementado a política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial desde 2000, quando foi publicado o decreto, que regulamentou o artigo 216, §1º da Constituição Federal de 1988. A salvaguarda seria realizada pelo Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), incluindo ações de identificação, reconhecimento e apoio e fomento a bens culturais imateriais de comunidades e grupos de todo o país.¹⁹⁹

O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), que estava atrelado ao decreto, só foi instituído em 2004 e passou a reforçar a política de preservação dessas manifestações culturais. No ano de 2006, foi publicado o decreto nº 5.753/2006, que promulgou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, em 2003. A partir dessa legislação e da ampliação da concepção de patrimônio cultural, foi possível o reconhecimento de práticas fundamentais à manutenção e reprodução de comunidades indígenas e quilombolas. No texto constitucional, já havia sido publicado o artigo 68 na ADCT, que garantia aos remanescentes

¹⁹⁷ GARCIA, Canelini N. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, 1994, p. 99; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento e FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio. In: *Chagas, Mário e Abreu, Regina, Memória e Patrimônio*. DP&A Editora, Uni-Rio, Faperj, 2003, p. 24.

¹⁹⁸ ALENCAR, Rívia Ryker Bandeira de. *Salvaguarda de bens registrados: patrimônio cultural do Brasil: apoio e fomento*. Brasília: IPHAN, 2017, p. 9.

¹⁹⁹ *Ibidem*; ABREU, Martha, Cultura imaterial e patrimônio nacional: uma nova leitura sobre o passado cultural brasileiro. Alguns comentários sobre o decreto 3.551 de 2000, In: Soihet, R., Gontijo, R. Abreu, M. *Cultura política e usos do passado*. Civilização Brasileira, 2007, p. 3

de quilombos que ocupassem suas terras, a propriedade definitiva, bem como a sua titulação pelo Estado brasileiro.

Somando-se a esse dispositivo legal, o artigo 216, parágrafo 5º, estabeleceu o tombamento de documentos e reminiscências dos “antigos quilombos”. Segundo Chuva, esses dois artigos consagraram os remanescentes de quilombos como objeto de reconhecimento e proteção por parte do Estado, colocando em foco comunidades até então ignoradas pelas políticas de patrimônio no Brasil. A autora ressaltou que o Iphan passou a se envolver na execução das políticas afirmativas e de reparação que, até então, não faziam parte do escopo de sua atuação.²⁰⁰

Na perspectiva de Martha Abreu e Hebe Mattos, o processo de emergência de novas comunidades quilombolas, ainda que gestado majoritariamente em contextos de conflitos territoriais, se apresentaria hoje estreitamente associado ao movimento paralelo de patrimonialização da cultura imaterial identificada com populações afro-brasileiras.²⁰¹ Em grande medida, esses patrimônios se relacionariam com a experiência histórica vivenciada por africanos e afrodescendentes durante a escravidão e no pós-abolição, que se baseiam em seus modos de vida, nas suas formas de fazer, nos saberes, religiosidades e valores que têm sido compartilhados na coletividade.

As novas formas de se conceber a condição de patrimônio cultural nacional tem permitido que diferentes grupos sociais, utilizando as novas leis e o apoio de especialistas, revejam as imagens e alegorias de seu passado. Passem a decidir sobre o que querem guardar e definir como próprio e identitário, através de festas, músicas e danças, tradição oral, formas de fazer ou locais de memória.²⁰²

Com essa mudança ocorrida no texto constitucional e a necessidade em alcançar políticas de reparação, as comunidades tradicionais passaram a evocar suas memórias e histórias. Nesse sentido, esses grupos realizaram a seleção dos símbolos e características que foram incorporadas na construção e na consolidação de suas identidades durante o processo de etnogênese ou autodefinição. A partir disso, consideramos esses sujeitos como detentores dos bens culturais que vão ser mobilizados, tendo em vista o alcance de direitos.

Acerca da legislação, Elaine Monteiro considerou os seus avanços que deram novo sentido à possibilidade de reconhecimento e de reparação. Em suas considerações, ressaltou como esses direitos têm sido reclamados por aqueles que viram, a partir da Constituição de

²⁰⁰ CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, 2017, p. 90.

²⁰¹ ABREU, M. e MATTOS, H. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: MAUAD; ALMEIDA; SANTHIAGO. *História Pública no Brasil*. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 3.

²⁰² *Ibidem*, p. 4.

1988, a oportunidade de se autodeclararem e se autorreconhecerem portadores de direitos historicamente negados. Na Comunidade do Barranco, o processo de autodefinição desses quilombolas iniciou-se no ano de 2013, a partir da intervenção do Ministério Público Federal do Amazonas (MPF/AM), que suscitou debates acerca da legislação e dos direitos dos povos tradicionais que foram fundamentais para organização social e política desse agrupamento.²⁰³

A festa de São Benedito foi um fator fundamental na construção das identidades desses sujeitos, o que legitimou a certificação quilombola obtida no ano de 2014. Através desse patrimônio cultural negro – mobilizado pelos quilombolas –, foi possível revisitar memórias e histórias em torno de suas vivências, costumes, valores e práticas festivo-religiosas. A comemoração do santo preto é atravessada pela memória da escravidão e as experiências do pós-abolição das famílias maranhenses e seus descendentes que a tem transmitido de forma geracional através da parentela. Dessa forma, consideramos a agência desses sujeitos na manutenção e reprodução desse bem cultural, assim como sua incorporação na luta político-social.

O reconhecimento imaterial desse bem cultural começou a ser delineado antes mesmo da materialização da certificação. No ano de 2013, o MPF recomendou ao IPHAN e à Secretaria de Cultura do Amazonas (SEC), o registro da Festa de São Benedito enquanto patrimônio cultural brasileiro e da cidade de Manaus. Através disso, atribui-se um valor simbólico a essa herança negra de maranhenses que tem sido transmitida há mais de um século na Comunidade do Barranco. Apesar da recomendação para o registro do festejo enquanto patrimônio intangível, não houve de fato a concretização desse procedimento.

No ano de 2015, um ano após a certificação da Fundação Cultural Palmares, conseguiu-se um incentivo governamental para a realização da comemoração. Afirmava-se a necessidade do reconhecimento dessa manifestação enquanto um patrimônio cultural, tendo em vista que abriga parte da história e memória das populações negras da região amazônica. A partir disso, o governo do estado do Amazonas tinha a proposta de revitalizar a festividade do santo preto e, dessa forma, foi aprovado o edital nº 01/2005, que ofereceu recursos materiais e o apoio da SEC para sua execução.

Após esse acontecimento, foi elaborado o projeto de lei ordinária de nº 81/2015 pelo deputado estadual, à época, João Bosco Gomes Saraiva, para o reconhecimento imaterial da comunidade negra. No mês de junho, a proposta foi aprovada por unanimidade pela Assembleia

²⁰³ MONTEIRO, Elaine. Branco quer aprender dança de preto: valorização e reconhecimento no registro do patrimônio imaterial afro-brasileiro. In ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. *Cultura Negra, novos desafios para os historiadores* (Volume 1). Niterói: Eduff, 2018, p. 11.

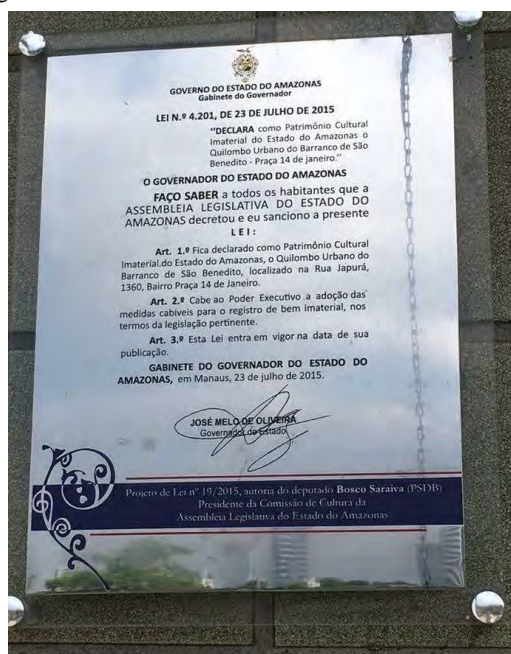
Legislativa, convertendo-se através da lei nº 4.201, de 23 de julho de 2015, que declarou como Patrimônio Cultural Imaterial do estado do Amazonas o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, Praça 14 de Janeiro. No mês de novembro, durante a Consciência Negra, foi realizada uma solenidade na comunidade negra com intuito de reconhecer simbolicamente esse acontecimento.

Figura 16 – Solenidade para entrega da placa reconhecimento imaterial



Fonte: Quilombo do Barranco de São Benedito.²⁰⁴

Figura 17 – Placa de Reconhecimento Imaterial



Fonte: Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito.²⁰⁵

²⁰⁴ Disponível no Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado na Avenida Japurá, no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus, estado do Amazonas.

²⁰⁵ Ibidem.

Na Figura 16, temos o registro do reconhecimento simbólico do Quilombo Urbano do Barranco como patrimônio cultural, que contou com a participação dos comunitários e de autoridades governamentais e, na Figura 17, observamos o registro da placa que foi dada à comunidade negra na ocasião. É importante salientar que esse reconhecimento imaterial foi atribuído aos quilombolas, e não ao festejo do santo preto, o que abria uma margem de vulnerabilidade, tendo em vista que também não houve o seu registro pelo IPHAN.

Apesar de o artigo 4º da lei 4.201 atribuir a responsabilidade ao poder Executivo em tomar as medidas necessárias para o registro desse bem imaterial, não houve, efetivamente, a salvaguarda dessa manifestação festivo-religiosa. Segundo Lira, a Festa de São Benedito, se registrada, seria inscrita no Livro de Celebrações, por ser um ritual festivo de caráter religioso que tem sido realizado há 128 anos. Em suas considerações, ressaltou a possibilidade de ser incluída no Livro de Lugares, tendo em vista que a Comunidade do Barranco é um espaço coletivo em que determinados usos, costumes e práticas culturais têm sido reproduzidas ao longo do tempo. Ainda que não tenha havido o registro da festividade do santo preto enquanto bem cultural imaterial, compreendemos que tem havido sua mobilização pelos quilombolas em sua luta política e social no presente.²⁰⁶

Nesse sentido, compreendemos haver uma transformação significativa na forma como a comunidade negra e a comemoração do Santo Benedito passou a ser visualizada. Na primeira descrição da festa realizada por Mário Ypiranga Monteiro, a manifestação festivo-religiosa foi classificada como uma sobrevivência folclórica que, apesar de seu caráter geracional, estaria prestes a desaparecer. Um dos aspectos que reforçavam essa perspectiva seria a sua ligação com a religiosidade africana que, segundo o memorialista, se tratava de algo com pouca influência nas configurações religiosas “brasileiras”.

Em contraposição a isso, as práticas negras de africanos e afrodescendentes, assim como de grupos de indígenas, têm grande contribuição para a cultura e a religiosidade do país, integrando a maior parte do patrimônio cultural hoje reconhecido. A comemoração do santo preto teve sua continuidade através das famílias maranhenses e seus descendentes que, de geração a geração, a tem transmitido. Nesse sentido, o festejo se revela não somente como um aspecto da resistência desses grupos negros, mas também como um patrimônio cultural que tem sido recriado por esses sujeitos, tendo em vista o alcance de direitos.

²⁰⁶ LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018, p. 222.

Como sabemos, a festividade do Santo Benedito foi um aspecto fundamental para materialização da certificação quilombola, bem como do reconhecimento imaterial da comunidade. Apesar de se tratar de uma manifestação cultural e religiosa que revela parte da história das populações negras da região amazônica, até o momento não foi realizado o seu registro e, mesmo com a proposta do governo do estado do Amazonas em revitalizar essa comemoração, não se teve um apoio efetivo para sua manutenção. A partir disso, consideramos as dificuldades dos órgãos governamentais em efetivamente concretizar as políticas públicas que beneficiem essas coletividades.

De acordo com Monteiro, em relação a esses grupos e a essas comunidades, tem havido a manutenção das desigualdades pelo Estado brasileiro, que têm no seu pertencimento racial a justificativa para tal situação. Em suas considerações, ressaltou que, se o reconhecimento ao patrimônio não vier acompanhado de reparação, muito pouco se terá avançado. Portanto, ressaltamos não somente a necessidade do registro dessa comemoração, bem como da execução de políticas que atendam às demandas da comunidade negra do Barranco.²⁰⁷

²⁰⁷ MONTEIRO, Elaine. Branco quer aprender dança de preto: valorização e reconhecimento no registro do patrimônio imaterial afro-brasileiro. In: ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. *Cultura Negra, novos desafios para os historiadores* (Volume 1). Niterói: Eduff, 2018, p. 21.

CAPÍTULO III

A CERTIFICAÇÃO QUILOMBOLA DA COMUNIDADE DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO ATRAVÉS DA IMPRENSA AMAZONENSE (2010-2016)

3.1 Apresentação

Nesse capítulo, pretendemos analisar a representação do processo de certificação do Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito através dos jornais *A crítica* e *Amazonas Em tempo*. Os trâmites para esse procedimento iniciaram no ano de 2013, a partir da intervenção do Ministério Público Federal, que recomendou o reconhecimento da comunidade negra à Fundação Cultural Palmares. A certidão só foi materializada em setembro de 2014, permitindo o reconhecimento legal da comunidade negra enquanto remanescentes de quilombo pelo Estado brasileiro, o que lhes garantiu o acesso a políticas públicas.

A partir disso, houve transformações na Comunidade do Barranco, e são estas que pretendemos apreender a partir do discurso da imprensa amazonense. Partiremos do conceito de representação trabalhado por Roger Chartier, que as definiu enquanto classificações e divisões que organizariam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real, sendo variáveis de acordo com as disposições e interesses dos grupos ou classes sociais que as forjam. Em suas considerações, ressaltou que essas representações não são discursos neutros, mas produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas.²⁰⁸

As representações, longe de serem um ponto pacífico, apresentam-se enquanto um campo de disputas entre os diversos grupos sociais. Outro aspecto da análise é considerar que a construção discursiva realizada pela imprensa é caracterizada por interesses, apesar de os órgãos de comunicação se apresentarem enquanto antro da neutralidade e publicitários da verdade. A partir disso, entendemos a importância de não conceber os jornais como “sacrário templo dos fatos”, e sim analisá-los crítica e metodologicamente segundo suas especificidades.²⁰⁹

Partiremos do ponto da imprensa enquanto linguagem constitutiva do social, trabalhados pelas autoras Heloísa Peixoto e Maria do Rosário, que consideram a historicidade e peculiaridades próprias dos órgãos de comunicação, que necessitam ser compreendidas, considerando, ainda, as relações imprensa/sociedade, os movimentos de constituição e a

²⁰⁸ CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. (Col. Memória e Sociedade).

²⁰⁹ CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988, p. 20.

instituição do social que esta relação propõe.²¹⁰ A composição e produção dos jornais revelam intenções e discursos muito bem delineado que são selecionados e evidenciados através da filtragem realizada pelo veículo de comunicação.

Nesse sentido, pretendemos compreender o processo de certificação do festejo de São Benedito através dos periódicos, analisando criticamente a seleção e representação veiculada pelos mesmos. Considerando isso, apresentaremos suas características principais, tendo em vista apreender o seu posicionamento político-ideológico e o enquadramento que realizará acerca da temática investigada. Estabelecemos o recorte-temporal entre os anos de 2010, em que Jamily Souza da Silva assumiu a coordenação da festividade de São Benedito, e o ano de 2016, um ano após o reconhecimento da comunidade como Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas.²¹¹

3.2 Caracterização dos órgãos de comunicação

3.2.1 A crítica: “De mãos dadas com o povo”

A criação do jornal *A crítica* aconteceu em 19 de abril 1949, na cidade de Manaus, por Umberto Calderaro Filho. A história do periódico está intimamente ligada a trajetória de Calderaro e sua família que iniciaram a produção dos jornais com a assistência da Arquidiocese de Manaus. Um dos fatores que o diferenciava em relação a outras produções jornalísticas era o seu horário de circulação, tendo em vista que foi o primeiro a ser distribuído às 11 horas da manhã, e sua postura extremamente crítica aos governos locais.²¹²

A princípio, o jornal reproduzia notícias nacionais e internacionais através da *tesoura press* e *rádio press*. Paulatinamente, o periódico foi se modernizando e a experiência de Umberto Calderaro nos periódicos *O Jornal*, em Manaus, de propriedade dos primos de Archer Pinto, no *O Globo* e no *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro, contribuiu para elevar o nível dessa produção na cidade de Manaus. Dentre os jornais que mais tinham destaque à época

²¹⁰ CRUZ, Heloísa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na Oficina do Historiador: Conversas sobre História e Imprensa. *Projeto História*, São Paulo, n. 35, dez., 2007, p. 258.

²¹¹ No estudo da certificação quilombola através da imprensa amazonense estabelecemos o recorte a partir do ano de 2010, momento que teria houve a mudança da coordenação do festejo. Na ocasião, Jamily Souza da Silva, mulher negra pertencente às gerações mais novas da Comunidade do Barranco assumiu a organização da comemoração após sua tia Jacimar Souza da Silva se encontrar enferma e não ter mais a possibilidade de estar à frente da mesma. No contexto de sua liderança que se desenvolveu o processo de autodefinição da comunidade negra do Barranco pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Consideramos que esse acontecimento impulsionou transformações internas e externas ao quilombo, entre elas a atribuição de Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas em 2015 pela Assembleia Legislativa do Amazonas (ALEAM) aos quilombolas. Dessa forma, pretendemos captar esses movimentos através da imprensa amazonense, portanto, estabelecemos o recorte-temporal da investigação até o ano de 2016.

²¹²A arquidiocese cedeu um prelo manual para a impressão do periódico que era um equipamento bastante rudimentar nessa época. TAVEIRA, Eula Dantas. A história do jornal de maior circulação do Amazonas. *Intercom*. Mato Grosso do Sul, 2001, p. 2.

estavam o *Diário da Tarde*, *A Tarde*, *A Gazeta*, *O Jornal* e o *Jornal do Commercio* que efetivamente passaram a concorrer com o *A crítica*, após este conquistar seu lugar junto ao público manauense.²¹³

Um dos aspectos que se destacaram na postura do órgão de comunicação e favoreceram sua popularidade foi seu caráter crítico e expositor das demandas do povo. Nas publicações foram realizadas denúncias acerca da precarização da estrutura da cidade, principalmente nas áreas que estariam mais distante da área central que estavam em vias de modernização. O jornal *A crítica* funcionava no centro da cidade, na Rua 24 de maio, sendo posteriormente, transferido para a Rua Lobo d'Almada.²¹⁴

Em 1951, *A Crítica* comprou o primeira linotipo e a primeira clicherie, fabricada por Manuel Rebelo, tendo como profissional responsável, Júlio Alpaya. Em 53, comprou uma rotoplana, na Alemanha, com dispositivo para duas cores e um barracão na Rua Lobo d'Almada, onde funcionava uma garagem da Prefeitura. O jornal *A Crítica* registra o local com o paredão e o portão de ferro da mesma garagem, com modificações internas em madeira, sem paredes de divisão, ou melhor, apenas com uma sala para a gerência, porém com a redação toda aberta. Com o passar dos anos o prédio foi reformado e modificado em seu interior. Construíram um gabinete para o diretor, dando um novo mobiliário para a redação. E foi na sede da Lobo d'Almada que *A Crítica* quase foi destruída.²¹⁵

Nesse contexto, o prédio do jornal foi atingido em janeiro de 1959 por uma bomba em consequência dos ataques de governantes, dentre outros opositores. Um dos nomes cogitados para a concretização disso foi o de Plínio Ramos Coelho, à época governador do Estado do Amazonas, que teria perseguido outros jornais que se colocavam em oposição à sua gestão. É importante salientar que essa não era uma estratégia exclusiva de sua administração, mas uma ação repetida por inúmeras autoridades que viam a exposição nos jornais enquanto um ataque direto à sua atuação, suscitando um abalo a seus espaços de privilégio e poder.

Após essa situação, Umberto Calderaro e sua família saíram de Manaus e tiveram como destino o Rio de Janeiro. Na ocasião em que esteve lá pediu ajuda ao então presidente do Brasil, Juscelino Kubitschek, para que o jornal pudesse retomar suas atividades, tendo em vista o clima de tensão e as ameaças que vinha recebendo. O diálogo possibilitou uma certa garantia para liberdade de expressão reivindicada por Calderaro e para continuidade da produção do periódico, apesar de toda perseguição política que vinha enfrentando.

²¹³ A *tesoura press* eram as notícias que eram retiradas de jornais nacionais que vinham no avião da empresa Panair do Brasil, posteriormente foi utilizado o *rádio press* que eram notícias transmitidas através de escutas de rádio.

²¹⁴ SANTOS, Francisco Jorge dos *et al.* Cem anos de imprensa no Amazonas (1851-1950). *Catálogo de Jornais*. 2. ed. Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1990, p. 72.

²¹⁵ TAVEIRA, Eula Dantas. A história do jornal de maior circulação do Amazonas. *Intercom*. Mato Grosso do Sul, 2001, p. 5.

É importante salientar que esse acontecimento gerou transformações internas e externas ao jornal. Uma das mudanças que aconteceu foi a renovação das instalações do *A crítica*, devido a decisão de Umberto em construir um edifício na Avenida Eduardo Ribeiro, isso também possibilitou o retorno à sede antiga na Rua Lobo D'Almada. Outro aspecto significativo desse processo foi a consolidação do jornal a partir de 1965, tendo em vista o alcance cada vez mais amplo de seu público e as alianças com grupos de poder governamentais.

O jornal *A Crítica* aliou-se ao projeto político-econômico dos militares durante ditadura, o que contribuiu para o desenvolvimento do periódico. No ano de 1967, houve a reformulação do editorial que trazia o slogan “Zona Franca de Manaus”, com o intuito de divulgar a esperança do crescimento econômico na região norte, após o declínio da produção de borracha. Nesse mesmo ano, o periódico inaugurou seu teletipo, vinculado à agência de *Notícias Associated Press*, que foi o primeiro a funcionar no Estado do Amazonas.²¹⁶

No ano de 1969, passou a utilizar o slogan “De mãos dadas com o povo”, traduzindo a sua imagem de aliada e porta-voz das demandas da população manauara. Para Shirley Luft essa postura foi decisiva para sua consolidação no mercado local, considerando que grande parte da população era favorável aos projetos desenvolvimentistas dos governos militares no Amazonas.”²¹⁷

O apoio à Zona Franca de Manaus significava, nesse momento, a chave para a consolidação de *A crítica* no mercado e a implementação de um caráter mais empresarial e menos político ao jornal, estratégia que também viria a ser adotada em grande parte da imprensa amazonense”.²¹⁸

Diferentemente do que foi apresentado por Luft, acreditamos que a decisão se de aliar aos militares além de econômica também foi política. Foi uma opção tomada para a manutenção e sobrevivência do jornal, que efetivamente rendeu lucros para a editora, mas que também foi problemática, considerando que colocou a produção em consonância com os interesses político-econômicos do regime militar. Nesse sentido, compreendemos que isso acabou delimitando a sua própria liberdade de expressão e modificando a missão do jornal que pretendia ser crítico e porta-voz das demandas da população.

Como demonstrado, o jornal *A crítica* fez concessões de acordo com seus interesses, que permitiram o desenvolvimento do periódico. Nesse processo, o órgão de comunicação se modernizou e incorporou os avanços tecnológicos, impactando diretamente a forma de seu

²¹⁶ TAVEIRA, Eula Dantas. A história do jornal de maior circulação do Amazonas. *Intercom*. Mato Grosso do Sul, 2001, p. 7.

²¹⁷ LUFT, Schirley. *Jornalismo. Meio ambiente e Amazônia: os desmatamentos nos jornais O Liberal do Pará e A Crítica do Amazonas*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 33.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 34.

projeto gráfico que foi modificado. Na década de 1970, o periódico ampliou sua margem de atuação e circulação, principalmente após o encerramento das atividades dos periódicos *O jornal* e *Diário da Tarde*, que deixaram de circular devido sua má administração.²¹⁹

Em 1992 foi inaugurado seu novo prédio – Cidade das Comunicações. Para o jornal, comprou um computador Macintosh para as fotografias, uma impressora DEV Horizonte com capacidade para imprimir 60 mil jornais por hora, um aparelho Rempac, instalado pela Embratel para o recebimento das matérias das agências noticiosas, 36 microcomputadores para a redação e um computador tipo SPA com o programa Harris para a paginação. Hoje, a família Calderaro, além de ser a dona do jornal de maior circulação do Amazonas, formou um dos maiores grupos de comunicação do Estado, sendo que desde 1995 é administrado por Cristina Corrêa e sua mãe Rita Calderaro, pois neste ano o proprietário Umberto Calderaro Filho faleceu.²²⁰

A passagem do *A crítica* da produção de jornais para a reprodução em diversas plataformas (impressas, digitais e televisivas) é resultante dos acordos estabelecidos e também das próprias mudanças no mercado editorial. A postura do órgão de comunicação foi fundamental para sua consolidação e crescimento, no ano de 2016, após a morte de Ritta de Araújo Calderaro. Após esse acontecimento, quem assumiu a direção da empresa de comunicação foi Cristina Calderaro Corrêa e seus filhos Dissica Calderaro e Humberto Calderaro Filho. O jornal *A crítica* se tornou um importante órgão de comunicação na cidade de Manaus, a Rede Calderaro de Comunicação (RCC) possui um canal televisivo com inúmeras produções autônomas, ademais, o periódico tem edição digital e impressa, estando entre os jornais de maior circulação da cidade de Manaus.²²¹

3.2.2 Amazonas Em tempo: “O jornal que você lê”

O jornal *Amazonas Em Tempo* foi criado em 6 de outubro de 1987 na cidade de Manaus pelo empresário Marcílio Junqueira e pela jornalista Hermengarda Junqueira. O periódico tinha como missão mostrar todos os lados da notícia, empreendendo um jornalismo imparcial e comprometido com a verdade. Paulatinamente, o jornal conquistou espaço na cidade manauara devido ao seu projeto de jornalismo independente e crítico.²²²

Inicialmente, o *Amazonas Em Tempo* funcionou na Avenida André Araújo, nº 23, no bairro Aleixo. Segundo Duarte, o jornal lançou um dos projetos mais elogiados pelos profissionais da imprensa escrita do Amazonas, tendo em vista que, nos primeiros anos, sua

²¹⁹ LUFT, Schirley. *Jornalismo. Meio ambiente e Amazônia: os desmatamentos nos jornais O Liberal do Pará e A Crítica do Amazonas*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 34.

²²⁰ TAVEIRA, Eula Dantas. A história do jornal de maior circulação do Amazonas. *Intercom*. Mato Grosso do Sul, 2001, p. 9.

²²¹ Jornal *A crítica*, 08 de julho de 2016.

²²² Jornal *Amazonas Em tempo*. Manaus, 06 de setembro de 2017.

simbologia de independência editorial acalentou, nos jovens repórteres e redatores, o sonho de trabalhar sem servir aos grupos dominantes.²²³ Para a fundadora Hemengarda Junqueira, o jornal teria criado uma geração de profissionais com o espírito muito crítico e uma visão sociopolítica libertária, principalmente após a ditadura, o que permitia fazer um jornal mais aberto.

Devido a isso, o jornal enfrentou perseguições na cidade manauara, principalmente por expor os acontecimentos envolvendo grandes nomes da sociedade. O jornal teve como editor Carlos Honorato, que migrou do *Correio Braziliense* para a edição do novo jornal no Amazonas. Teve seu projeto gráfico assinado por Tide Hellmeister, possuindo uma diagramação leve, dividida em quatro cadernos com 16 páginas: capa, editorial, Política, Economia, Internacional, Cidade, Esportes e um caderno de Cultura.²²⁴

Segundo Silva, o jornal *Amazonas Em Tempo* teria sido o primeiro a lançar um caderno de Cultura. Além disso, passou a apresentar um caderno exclusivo de Economia para cobrir o Polo Industrial da cidade de Manaus. O jornal também foi o primeiro a sair todo colorido, enquanto os outros jornais saíam colorido apenas na capa. Não se sabe ao certo o ano em que o periódico passou a integrar o Grupo Raman Neves de Comunicação, comandado pelo empresário Otávio Raman Neves.²²⁵ Esse acontecimento teria gerado uma mudança não só na linha editorial, mas na própria edição do jornal. A partir disso, sua sede foi alterada para o endereço Rua Doutor Dalmir Câmara, nº 623, no bairro de São Jorge. Nesse interim, no ano de 2007, o periódico passou a contar com a sua versão digital, através do *Portal Em Tempo*.²²⁶

Abrçando a convergência de todas as mídias produzidas dentro do Grupo Raman Neves de Comunicação, o Portal passou a integrar o momento vivido pelos portais de notícia do Brasil e do mundo, com conteúdos cada vez mais aprofundados, multimídia e que satisfaçam a nova forma da sociedade moderna de se comunicar. Com isso, conteúdos do jornalismo impresso e digital passam a existir de forma 100% integrada.
²²⁷

Nesse momento, passou a ser transmitida a *TV Em Tempo*, inserida na programação do SBT. A partir disso, o órgão de comunicação alcançou uma popularidade significativa, chegando a estar no mesmo nível que o jornal *A crítica*, que era um pouco mais antigo. Com o lema “O jornal que todo mundo lê”, o próprio periódico se apresentou enquanto um jornal de

²²³ DUARTE, Durango. *A imprensa amazonense: chantagem, política e lama*. 1. ed. Manaus: DDC Comunicações, 2005, p. 22.

²²⁴ *Ibidem*, p.22

²²⁵ *Jornal Amazonas Em Tempo*. Manaus, 06 de setembro de 2017.

²²⁶ SILVA, Ana Luiza dos Santos. *Convergência midiática: uma análise comportamental do jornal Amazonas Em Tempo na era digital*. 2017. 40f. Trabalho de graduação (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) – Faculdade de Informação e Comunicação, Ufam, Manaus, 2017, p. 21

²²⁷ *Ibidem* p. 21

caráter popular e, progressivamente, se consolidou como um dos grandes jornais da região norte.

Inicialmente, o jornal *A crítica e Amazonas Em tempo* pretendiam ter uma postura neutra e crítica, sendo porta-vozes do povo. Ao longo de suas trajetórias, realizam concessões e se aliaram a determinados grupos para sua manutenção; portanto, compreendemos que, apesar de demonstrar sua missão em expor a verdade de forma imparcial, estão suscetíveis a distorcê-la. Partindo desse aspecto, empreenderemos a análise do discurso produzidos pelos periódicos, tendo em vista captar como foi representada a certificação da Comunidade do Barranco e qual espaço destinado aos quilombolas.

3.3 A análise da certificação através dos jornais *A crítica e Amazonas Em tempo*

No levantamento de periódicos do jornal *A crítica e Amazonas Em tempo*, não conseguimos localizar nenhuma notícia referente à Comunidade do Barranco ou ao festejo do santo Benedito entre os anos de 2010 e 2012. Ao analisar a representação da comemoração do santo preto no jornal *A crítica* entre os anos de 1979 a 2014, captamos que a comunidade negra ficava em evidência, principalmente no mês de janeiro, em que se comemorava o aniversário do bairro da Praça 14 de Janeiro. Dessa forma, a lacuna de silêncio nesse período nos instigou a pensar no porquê dessa invisibilidade.

A primeira notícia que conseguimos localizar relacionada a essas temáticas foi no mês de janeiro de 2013, em uma edição comemorativa do aniversário da Praça 14 de Janeiro. Na narrativa apresentada pelo periódico, realizou-se uma historicização do bairro, a qual levou em consideração a trajetória coletiva dos migrantes maranhenses, entre eles os ex-escravizados, que foram os primeiros a se estabelecer no local. Além disso, apontaram-se aspectos que seriam característicos do bairro:

Mais conhecido como “o berço do samba manauense”, o bairro Praça 14 de Janeiro, na Zona Centro-Sul, vai completar 121 anos na próxima semana. Mas, nem só de carnaval vive um dos locais mais charmosos de Manaus, onde moram atualmente mais de 14 mil pessoas. Com mais de 100 anos de tradição, o bairro Praça 14, como é mais conhecido, concentra boemia e arte – com a Escola de Samba Vitória Régia, nove vezes campeã do Carnaval de Manaus – religiosidade marcante, com os devotos integrantes da Igreja Nossa Senhora de Fátima e São Benedito, além de um comércio forte de peças de automóveis, predominantes nas principais ruas adjacentes.²²⁸

A construção discursiva do jornal *A crítica* levou em consideração elementos significativos que comporiam a identidade da Praça 14 de Janeiro. Dentre eles, destacou-se o samba, que já teria adjetivado ao local enquanto originário desse ritmo, a religiosidade através

²²⁸ Jornal *A crítica*, edição 22.200, 7 de janeiro de 2013.

das devoções de São Benedito e Nossa Senhora de Fátima e as configurações sociais/geográficas do local, que abrigam uma grande quantidade de comércios. Ademais, no tópico sobre a fé no bairro, visibilizou-se a religiosidade do santo preto, que tem um caráter centenário e genealógico, preservado pelas famílias descendentes de maranhenses.

Ao apresentar as datas da festividade do Santo Benedito, o jornal *A crítica* cometeu um equívoco, pois considerou sua realização do mês de março, sendo, no entanto, a sua realização entre os meses de abril e maio. Acerca da origem da devoção negra, o jornal evidenciou o protagonismo de Felipe Beckman ao realizar a promessa e transmitir a comemoração entre seus familiares – essa versão se aproximou daquela divulgada na etnografia de Mário Ypiranga Monteiro, em *Cultos de Santos & Festas Profano-religiosas*, de 1979. Partindo disso, ressaltamos que a notícia pouco explorou a questão da festividade do Santo Benedito e da comunidade maranhense, que teve relevância na formação social, cultural e religiosa do bairro.²²⁹

Ainda no mês de janeiro de 2013, temos outra notícia, veiculada no dia 14 de janeiro, tratando das comemorações realizadas no aniversário de 127 anos do bairro. Nessa ocasião, a localidade recebeu a edição especial do selo Parque Memorial Quilombo dos Palmares, em parceria com o *Correios* com o Consulado Geral da Venezuela em Manaus, representação de Mulheres Negras e Ameríndias e a coordenação da Marcha Mundial de Mulheres. Esse reconhecimento ao bairro aconteceu devido sua cultura enegrecida e aos conhecimentos das populações tradicionais preservados ainda no presente, que visam tornar esta data enquanto marco para o combate ao racismo.²³⁰

²²⁹ MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Cultos de Santos & festas profanos religiosos**. Manaus: Imprensa Oficial, 1983, p.233

²³⁰ Através das mobilizações dos movimentos negros e indígenas da Pan-Amazônica, o Fórum de Mulheres Afro-Ameríndias e Caribenhas tem se organizado desde 2012. A partir disso, começaram a ser realizados encontros temáticos e entre outros eventos na cidade de Manaus com intuito de mobilização e reconhecimento do movimento e das tradições negras. Um dos eventos significativos realizado pela organização é a solenidade do 25 de julho que marca a luta das mulheres negras, indígenas latino-americanas e caribenhas.

Figura 18 - Selo Parque Memorial Quilombo dos Palmares



Fonte: jornal *A crítica*.²³¹

Na Figura 18, temos o selo representando o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga, em Alagoas, que abrigou um número significativo de escravizados fugitivos que teriam se reunido nesse local. Nesse sentido, através desse símbolo, pretendeu-se evocar a resistência dos povos negros e, assim, compreendemos que a atribuição do selo ao bairro da Praça 14 de Janeiro representou uma das ações importantes de reconhecimento dessas populações do bairro. Além disso, essa medida demarcou simbolicamente a luta antirracista que, paulatinamente, tem se consolidado através dos movimentos sociais negros da cidade de Manaus.

É importante salientar que a Comunidade do Barranco sempre esteve inserida nessa movimentação, principalmente através dos movimentos negros e sociais que estavam ligados a esse agrupamento. No jornal *Amazonas Em tempo*, conseguimos localizar notícias referentes à comunidade negra, principalmente no período em que era realizado o festejo do Santo Benedito. A primeira notícia dedicada, exclusivamente, a essa manifestação cultural e religiosa foi localizada no mês de abril, do ano de 2013, com o título “Negros da Praça 14 festejam São Benedito”.

A festa em louvor a São Benedito começou por volta de 1890, quando os primeiros negros vindos do Maranhão chegaram a Manaus e ganharam um pedaço de terra doado pelo então governador Eduardo Ribeiro. O sábado de Aleluia foi um típico dia cinza de inverno carregado de pesadas nuvens. Somente no final da tarde, uma tênue luz do sol tentou furar o bloqueio, mas aí o dia já estava acabando e em pouco tempo a escuridão caiu sobre a cidade. É nessa hora que os negros e brancos da Comunidade

²³¹ Jornal *A crítica*, edição 22.200, 14 de janeiro de 2013.

Negra da Praça 14 se dirigem ao barranco, na rua Japurá, bairro da Praça 14, onde ainda moram os descendentes de dona Maria Severa, ex-escrava que chegou em Manaus em 1890, vinda do Maranhão, com a ajuda do então governador Eduardo Ribeiro. São casas de taipa baixas, com telhas antigas e escurcidas pelo lodo. Portas cortadas no meio que viram cancelas quando fechadas. O dia inteiro em ritmo de festa, as mulheres trabalharam na decoração do mastro que será ficando na frente das casas. Pontualmente às 18h, tia Guguta (Edna), de 80 anos, a mais idosa descendente de dona Maria Severa, levanta de sua cadeira coloca sob uma frondosa mangueira e bate o sino dependurado no terreiro. É o sinal para começar uma das maiores tradições dos festejos de São Benedito: a fincada do mastro, tradição que vem sendo mantida pela família Nascimento Fonseca há mais de 100 anos.²³²

A narrativa do jornal apontou alguns elementos que são fundamentais para entender a estruturação da Comunidade negra do Barranco. O primeiro deles diz respeito à doação de terras feita por Eduardo Gonçalves Ribeiro, governador do estado do Amazonas, o que foi significativo na trajetória coletiva desses sujeitos durante o pós-abolição. Após isso, podemos pensar que a ocupação dessas terras e a manutenção desse agrupamento aconteceu através de suas tradições culturais e religiosas que foram representadas pelo órgão de comunicação enquanto uma herança negra que tem sido preservada. Nesse sentido, o *Amazonas Em tempo* também forneceu a descrição da localidade, bem como de algumas das etapas do festejo que é mais do que centenário e tem sido realizado por inúmeras famílias residentes na Praça 14 de Janeiro.

Até então, as notícias que tínhamos encontrado nesse ano falavam de forma superficial e indireta da festa de São Benedito. Dessa forma, a partir de 2013 passou-se a visibilizar essa celebração de uma forma independente de outras temáticas do bairro da Praça 14 de Janeiro. Consideramos que isso é resultante de um processo de identificação e reconhecimento que foi estabelecido desde o ano de 2012, através de um projeto do IPHAN que viabilizaria a salvaguarda das manifestações culturais negras da localidade. Como sabemos, não houve, efetivamente, o registro de tais práticas, contudo, é certo que a iniciativa também permitiu acionar uma atenção à ancestralidade negra preservada na Comunidade do Barranco.

No ano de 2013, houve início ao processo de certificação dessas populações negras. Portanto, consideramos que essa abertura na imprensa também seria fruto desses movimentos. Assim como houve uma notícia dedicada especialmente à realização do festejo pelas famílias descendentes de maranhenses, também se produziu uma matéria divulgando a repercussão da celebração.

Na noite de ontem foram encerrados os festejos de São Benedito, festa tradicional do calendário cultural do bairro Praça 14 de Janeiro. A festa surgiu em 1890, com a maranhense Maria Severa, que com ajuda do então governador do Estado, Eduardo

²³² Jornal *Em tempo*, edição 7.958, 01 de abril de 2013.

Ribeiro, fundou o tradicional bairro. No início era uma festa familiar, mas com o passar dos anos os moradores da comunidade assimilaram o evento como uma tradição e a festa passou a fazer parte do calendário de eventos do bairro. A festa nasceu do sincretismo entre a umbanda e o catolicismo, porém hoje se sustenta apenas na tradição católica.²³³

O discurso jornalístico reconheceu o caráter pioneiro da devoção negra e da Comunidade do Barranco, que teria formado o bairro da Praça 14 de Janeiro. Outro aspecto significativo destacado foi a mudança ressaltada pelo periódico, que considerou a passagem de uma “festa familiar” – que provavelmente seria mais restrita aos grupos maranhenses e seus descendentes – e um “evento tradicional” – que seria capaz de agregar um maior contingente de pessoas. Como trabalhamos, apesar de a religiosidade ter um caráter genealógico e ser profundamente ligada à parentela, a espacialidade festiva sempre esteve na dimensão pública, apesar de partir de um oratório doméstico estando mais acessível aos membros desse agrupamento.

Acreditamos que essa mudança ocorrida no festejo está relacionada ao processo de reconhecimento quilombola que teria iniciado desde o ano de 2013. Esse movimento também se reflete na construção discursiva do órgão de comunicação, que vai começar a acompanhar o desenvolvimento desse procedimento. Nesse sentido, compreendemos que houve uma abertura no discurso jornalístico para trabalhar a comemoração do santo para além da dimensão de uma tradição negra da Praça 14 de Janeiro, que tem sido preservada pelos descendentes de maranhenses. Outro aspecto mencionado pelo periódico diz respeito à relação da festividade de São Benedito com as religiões de matrizes africanas, em que se expôs a possível desafricanização da religiosidade do santo preto.

Como trabalhamos no capítulo anterior, há elementos da religiosidade negra que tiveram continuidade da festividade do Santo Benedito. Houve uma ancestralidade negra que tem sido evocada através da memória que se relaciona às espiritualidades, aos valores e modos de fazer que remontam às manifestações afro-brasileiras fundamentadas desde a origem da devoção do santo preto. Apesar de haver uma maior evidência do catolicismo na comemoração, não podemos afirmar a inexistência de elementos que estão interligados aos batuques. Salientamos, ainda, a relevância do órgão de imprensa em evidenciar o “sincretismo” que fundamentou essa devoção, apesar de considerar a sua catolização integralmente.

Em 2014, ano em que se materializou a certificação quilombola, encontramos a primeira notícia sobre a comunidade negra do Barranco durante o período da festividade. O jornal *Amazonas Em tempo*, no mês de abril, divulgou a possibilidade de a comemoração se

²³³ Jornal *Em tempo*, edição 8.679, 8 de abril de 2013.

tornar patrimônio cultural brasileiro. A notícia apresentou a indicação do Ministério Público Federal do Amazonas (MPF/AM) para registro do festejo do santo preto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tendo em vista sua importância histórica e artística. Inicialmente, apresentou-se a historicização da comunidade do Barranco, que teria se formado através da migração de negros maranhenses em fins do século XIX.

O Ministério Público Federal no Amazonas (MPF/AM) recomendou ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) o reconhecimento da Festa de São Benedito como patrimônio cultural brasileiro. A festividade é promovida pela comunidade negra do bairro da Praça 14 nos meses de março e abril, há mais de 100 anos. Os eventos são promovidos pela comunidade do Barranco, cuja história se confunde com a da população negra que migrou para a capital amazonense no século 19, na Praça 14 de Janeiro. A Festa de São Benedito começou a ser realizada pelos negros vindos do Maranhão no fim do século 19 e início do século 20, e é transmitida de geração a geração desde então.²³⁴

Um dos apontamentos realizados pelo discurso da imprensa que, inclusive, justificaria o registro da Festa de São Benedito, seria a sua relação com a trajetória das populações negras da região amazônica. A manifestação festivo-religiosa não apenas se confundiu com a história dos grupos negros, mas tem sido mantida, reproduzida e ressignificada pelos mesmos. Nesse sentido, consideramos que o evento festivo não se trata somente da prática cultural em si, mas revela experiências sociais de seus participantes. No caso da Comunidade do Barranco, essas vivências são atravessadas pela memória da escravidão e da liberdade no contexto do pós-abolição²³⁵.

Através dos espaços festivos, houve a possibilidade de inclusão e sociabilização de meios de sobrevivência num contexto em que se buscava garantir direitos essenciais. Antes mesmo de a festividade ser visualizada enquanto uma prática religiosa que revelou a resistência dos grupos negros do estado do Amazonas, ela já era algo fundamental na vida das famílias maranhenses e de seus descendentes, que tem a transmitido de geração a geração. O jornal *Amazonas Em tempo*, ao indicar a viabilidade de reconhecimento desse patrimônio cultural negro a nível regional e nacional, demonstrou o protagonismo da Comunidade do Barranco em sua manutenção.

A narrativa jornalística ressaltou, ainda, que, concomitante à indicação para o registro do bem cultural, haveria o movimento para certificação da comunidade negra como quilombo urbano. Esse processo teve início no ano de 2013, a partir da intervenção do MPF/AM na Comunidade do Barranco, o que possibilitou a conscientização dos comunitários acerca dos critérios que enquadravam a localidade enquanto quilombo. O discurso jornalístico salientou

²³⁴ Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8335. Manaus, 25 de abril de 2014.

²³⁵ BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, n. 19, 2005, p. 16.

que o ponto de partida da certificação quilombola da Comunidade do Barranco foi a recomendação do MPF/AM:

Em novembro de 2013, o MPF/AM recomendou à Fundação Palmares que fosse instaurado processo administrativo de certificação da Comunidade do Barranco, para identificação do grupo como remanescente de quilombo. O processo está em andamento e a fundação já realizou visita técnica à comunidade. A comunidade recebeu a segunda edição do projeto MPF em Movimento, em novembro do ano passado, durante a programação alusiva ao mês da Consciência Negra.²³⁶

A partir disso, o discurso do periódico apresentou o andamento desse processo a partir da visita técnica realizada na comunidade negra. Em suas considerações, expôs que a presença do órgão público nessa localidade ocorreu devido à edição especial do projeto “MPF em movimento” durante o mês da Consciência Negra. Como salientamos, já havia um conhecimento prévio acerca das tradições culturais negras da Praça 14 de Janeiro desde o ano 2012, e através de uma identificação inicial dessas práticas e seus participantes, já em 2013, estabeleceu-se o andamento do reconhecimento da autodefinição da comunidade dos descendentes de maranhenses.

É importante salientar que a proposta do Ministério Público Federal no estado do Amazonas era justamente estabelecer um diálogo com os movimentos sociais e as comunidades tradicionais. Ademais, o órgão público tem mediado processos e ações que viabilizaram demandas essenciais à manutenção dessas populações. Portanto, compreendemos a sua atuação juntamente à comunidade negra enquanto algo fundamental para a instauração de políticas públicas de reparação. Apesar de o MPF ter desempenhado um papel importante na viabilização para a certificação quilombola da Comunidade do Barranco, ele não foi o único responsável pela consolidação desse processo.

Nesse sentido, compreendemos que os comunitários também teriam atuado de forma significativa no desenvolvimento desse procedimento. Através da evocação de memórias e histórias, de registros, documentos e da confecção de um portfólio, os comunitários puderam revisitar o seu passado e fazer a seleção dos elementos que se destacaram em suas experiências coletivas. A comemoração do São Benedito foi o ponto referencial para a construção das identidades desses sujeitos, revelando-se ainda enquanto um patrimônio cultural através da materialidade da imagem do santo preto (que é bastante antiga) e da ação do festejar que se enquadrou na concepção imaterial do bem cultural. A essa movimentação, somaram-se outros costumes, valores e crenças que têm sido transmitidas nesse agrupamento.

²³⁶ *Jornal Amazonas Em tempo*, nº 8335. Manaus, 25 de abril de 2014.

Como sabemos, a mobilização desses aspectos pelos quilombolas do Barranco foi fundamental para a materialização do reconhecimento de sua autodefinição. Um mês após esse acontecimento, o jornal *A crítica* divulgou uma matéria especial que tratou da certificação e sua importância para os remanescentes de quilombo. Na capa de jornal, apresentou-se uma fotografia com os membros da Comunidade do Barranco segurando a certidão de autodefinição como remanescentes do quilombo, no canto inferior da página. Na legenda da foto, expôs-se a legenda “Quilombo urbano é reconhecido” e com a sublegenda “Bairro da Praça 14 tem o segundo quilombo urbano do país”, sinalizando a seção em que se encontrava a notícia.²³⁷

Figura 19 – Quilombolas do Barranco e a certidão reconhecimento



Fonte: jornal *A crítica*.²³⁸

No centro da imagem, observamos Jamily Souza da Silva segurando a certidão quilombola, acompanhada de outros membros da comunidade negra: da esquerda para a direita, temos uma pessoa não identificada, ao seu lado Edna Rodrigues, Rômulo Vieira (ao lado direito de Jamily) e, sucessivamente, Cassius Fonseca e Kelly Fonseca. A publicação da notícia sobre a certificação quilombola da Comunidade do Barranco estampou a capa da sessão “Cidades”, que, normalmente, apresentava notícias da cidade de Manaus. Segundo Lucca, a imprensa periódica seleciona, ordena, estrutura e narra, de uma determinada forma, aquilo que se escolheu como digno de chegar até o público.²³⁹ Na perspectiva da autora, devemos atentar para as motivações que levaram a dar publicidade a alguma coisa e para o destaque dado à publicação, pois seria muito diverso o peso daquilo divulgado na capa de uma revista semanal

²³⁷ Jornal *A crítica*, nº 22.839. Manaus, 19 de outubro de 2014.

²³⁸ Jornal *A crítica*, nº 22.839. Manaus, 19 de outubro de 2014.

²³⁹ LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 139.

ou na principal manchete de um grande matutino e o que ficaria relegado às páginas internas.

240

O reconhecimento quilombola desses sujeitos teve destaque na imprensa, tendo em vista que o mesmo se encontra tanto na capa do jornal, quanto na seção “Cidades”. Partindo desse aspecto, compreendemos que o periódico atribuiu notoriedade à Comunidade do Barranco, devido à atuação social, cultural e política de seus membros na sociedade manauara. Como sabemos, se trata de um agrupamento de pessoas negras, localizado nas proximidades do centro da cidade, que foi reconhecido como quilombo urbano pela Fundação Cultural Palmares.

Nesse sentido, chama atenção o fato de haver uma comunidade remanescente de quilombo na área urbana, a primeira a ser reconhecida na capital do estado do Amazonas. Dessa forma, esses personagens passam a compor a narrativa jornalística não somente devido ao diferencial que abarcam em suas experiências, mas também devido a sua atuação no presente em busca de políticas públicas de reparação. O jornal *A crítica* apontou alguns elementos que antecederiam a certificação e, possivelmente, explicariam a sua concretização:²⁴¹

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, apesar do descaso do poder público na 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 autodefinição de quilombo.²⁴²

Em sua argumentação, o periódico expôs a resistência da Comunidade negra do Barranco através de sua trajetória coletiva, da preservação de suas tradições e do enfrentamento ao preconceito. Além disso, um dos aspectos significativos ressaltados diz respeito ao descaso do poder público e como isso está interligado diretamente à invisibilização imposta aos grupos negros da Amazônia. Segundo a narrativa do periódico, o apagamento das trajetórias e da contribuição das populações negras para a formação social e cultural da sociedade amazonense estaria diretamente relacionado à violência racial enfrentada por esses sujeitos.

A trajetória coletiva da Comunidade do Barranco revelou a participação ativa dos grupos negros na formação sociocultural da cidade de Manaus. A migração de maranhenses, entre eles ex-escravizados, em fins do século XIX para o Amazonas, demonstrou trajetórias de

²⁴⁰ LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 140.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 140.

²⁴² *Jornal A crítica*, nº 22.839. Manaus, 19 de outubro de 2014.

sujeitos do pós-abolição que, através do trabalho, das práticas culturais e religiosas, dos costumes e modos de fazer, procuraram acionar “meios de pertencimento e inclusão”. Na comunidade de maranhenses, os espaços festivos possibilitaram a sociabilidade desses sujeitos. É importante salientar, também, que essa manifestação festivo-religiosa foi ressignificada ao longo do processo histórico pelos seus participantes.

No presente, esse patrimônio cultural negro foi mobilizado no processo de reconhecimento da autodefinição desse agrupamento como quilombo urbano. Com a efetivação da certificação quilombola em setembro, o periódico expôs que a festividade do santo preto foi essencial para a concretização desse procedimento. Segundo a narrativa jornalística, a comemoração através da resistência dos grupos negros do Barranco teve prosseguimento, apesar do preconceito enfrentado. Na edição do jornal *A crítica*, expôs-se um dos primeiros conflitos significativos em relação à Comunidade do Barranco com a Igreja de Nossa Senhora de Fátima que exemplificou essa questão:²⁴³

A festa de São Benedito envolve ainda a tradicional suspensão do mastro com oferendas, as novenas e o encerramento regado a comidas típicas da cultura afro, eventos que reúnem toda a comunidade e outras pessoas do bairro. Apesar de ser uma tradição há 125 anos, apenas há aproximadamente 20 anos o santo tem permissão para “entrar” na igreja católica do bairro: Nossa Senhora de Fátima. “O preconceito dos padres mais antigos era forte com os negros. Tanto que o santo está presente na comunidade há 125 anos e a igreja aqui construída recebeu o nome de uma santa de Portugal”, disse Cássius.²⁴⁴

Inicialmente, o periódico forneceu o detalhamento da comemoração que já teria sido consagrada como tradicional no bairro da Praça 14 de Janeiro. Em seguida, ressaltou-se o seu caráter mais do que centenário e a relação da comunidade negra com os clérigos que estavam à frente da devoção da santa portuguesa. A festividade do santo preto e a comunidade maranhense teriam sido pioneiros nesse local; contudo, a partir da chegada da Colônia Portuguesa, houve disputas pela hegemonia cultural e religiosa desse território.

Como salientamos, esse conflito aconteceu, principalmente, devido à festividade do Santo Benedito ter relação com as religiões de matrizes africanas. A devoção negra e a comunidade maranhense foram pioneiras nesse local; apesar disso, consagrou-se Nossa Senhora de Fátima como a padroeira do local. O desfecho dessa disputa religiosa se materializou através da construção de um santuário que foi dedicado à santa de Portugal. A abertura da Igreja Católica, em relação à religiosidade negra, só foi possível devido à mudança do quadro de religiosos que administravam o templo e ao fato de ter acontecido uma catolização da mesma, tendo em vista que os cultos afro-brasileiros deixaram de ser realizados.

²⁴³ Jornal *A crítica*, nº 22.839. Manaus, 19 de outubro de 2014.

²⁴⁴ *Ibidem*.

Apesar desses conflitos – baseados no racismo religioso que levaram à reprovação dos clérigos portugueses às práticas culturais e religiosas das famílias maranhenses –, a festa no santo preto teve continuidade. Segundo Gonzalez, a força da cultura seria a melhor forma de resistência em sociedades racistas por denegação (ou racistas disfarçadas) onde prevalecem as teorias da assimilação, miscigenação e da democracia racial. Em suas considerações, ressaltou que, na América Latina, predominaria esse tipo de racismo, o que se tornaria mais evidente no caso brasileiro que, através da mestiçagem, teria criado uma imagem de brasilidade ou identidade nacional baseada na crença em uma democracia racial, em que todos possuiriam as mesmas possibilidades de existência.²⁴⁵

Partindo disso, compreendemos o espaço festivo criado pelos grupos negros do Barranco enquanto um local de resistência antirracista dos sujeitos no pós-abolição. A festividade do Santo Benedito tem sido divulgada enquanto uma herança negra que demonstrou o protagonismo da Comunidade do Barranco na reprodução e manutenção desse bem cultural. A narrativa do jornal considerou essa manifestação cultural como significativa na materialização do reconhecimento quilombola e, ademais, o órgão de imprensa destacou a contribuição do movimento negro para esse acontecimento. No jornal *A crítica*, de 26 de outubro, uma fotografia de Nestor se intitulava “Uma semente florescendo”:²⁴⁶

Embora a certificação do Quilombo da Comunidade do Barranco na Praça 14, tenha sido concebida no último dia 17 de setembro, a luta pelo reconhecimento e contra a negação do negro no Amazonas começou na década de 80, com o Movimento Alma Negra (MOAN), liderado pelo professor e advogado Nestor Nascimento, outro “filho” da Comunidade do Barranco. Nestor foi um dos fundadores do movimento pelos Direitos Humanos no Amazonas. Ele morreu em 2002 e a maioria das pessoas que participam do Movimento Negro reconhecem a semente plantada por ele florescendo.²⁴⁷

A narrativa jornalística apontou a atuação de Nestor Nascimento através do Alma negra criado em 1979 como um ponto de partida para luta política que se iniciou na comunidade negra. Além desse movimento, foi constituída a Associação do Movimento Orgulho Negro (AMONAM) em 2006 que deu prosseguimento a luta antirracista iniciada em fins do século XX. É importante salientar que nos quadros dessas organizações havia a participação dos descendentes de maranhenses que se engajaram na luta político-social, antes mesmo de serem reconhecidos como quilombolas.

²⁴⁵ GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93, jan/jun., 1988b, p. 74.

²⁴⁶ Jornal *A crítica* nº 22.846. Manaus, 26 de outubro de 2014.

²⁴⁷ Jornal *A crítica* nº 22.846. Manaus, 26 de outubro de 2014.

Salientamos que a certificação foi acionada de forma independente a esses movimentos, contudo, absorveu muito de discussões e das formas de sua organização. Nesse sentido, compreendemos que a experiência social desses sujeitos no movimento negro foi um fator que contribuiu para politização da Comunidade do Barranco. Esse movimento também teve reflexo nas narrativas dos periódicos que passaram a tratar de causas sociais relacionadas a esses quilombolas, que ultrapassavam a dimensão da festividade do santo preto. Nesse sentido, encontramos o jornal *Amazonas Em tempo* edição nº 8539 em 16 de novembro de 2014 abordou a questão do racismo.

Figura 20 – Capa do jornal *Amazonas Em tempo*



Fonte: jornal *Amazonas Em tempo*.²⁴⁸

Na Figura 20, vemos a primeira página do jornal, ao centro, temos Edna Rodrigues segurando a imagem do Santo Benedito e outros quilombolas do Barranco. Na legenda da fotografia, o periódico apresentou que a comunidade seria indiferente ao preconceito, mantendo a comunhão e uma herança negra transmitida de geração a geração entre os descendentes das famílias maranhenses. Com o título “Racismo: como o amazonense trata a questão”, a matéria expôs em sua capa que, dos 3,82 milhões habitantes do Amazonas, apenas 51 mil se identificam como negros. Partindo disso, o órgão de imprensa se propôs a investigar como a população amazonense estaria lidando com essa questão que, segundo a concepção veiculada, seria politicamente incorreto.

Apesar de os quilombolas do Barranco estamparem a capa do jornal, não se apresentou outra menção a esses sujeitos ao longo da edição do *Amazonas Em tempo*. Contudo, a legenda

²⁴⁸ Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8539. Manaus, 16 de novembro de 2014.

da fotografia nos traz um ponto de reflexão: como uma comunidade composta, majoritariamente, por pessoas negras, localizadas em uma área que por muito tempo foi visualizada como uma zona periférica, seria indiferente ao preconceito? Como veicular esse tipo de discurso num país onde a violência racial predomina e há um abismo social entre brancos e pretos? Por que não levar em consideração o próprio discurso desses quilombolas a partir de suas vivências em relação a essa questão?

Durante a análise do periódico, não conseguimos maiores detalhes acerca da compreensão do órgão de imprensa relacionado a tais questões. A partir disso, supomos haver um abrandamento da violência racial que tem acometido esses grupos negros ao longo processo histórico. Apesar do reconhecimento da existência do preconceito, da discriminação e do racismo, a questão parece estar resolvida no presente, tendo em vista que esses sujeitos continuam festejando o santo preto e mantendo sua ancestralidade. Dessa forma, entendemos que as conquistas obtidas pela Comunidade do Barranco, através da certificação quilombola, da própria manutenção de sua tradição cultural e religiosa, não encerram os obstáculos relacionados ao racismo e a estigmatização que, por muito tempo recaiu, sobre seus moradores.

Por isso, compreendemos a necessidade de estabelecer efetivamente políticas públicas de reparação a esses grupos negros. O recebimento da certidão pela Fundação Cultural Palmares foi uma forma de reconhecer legalmente os seus direitos, possibilitando sua participação em programas sociais do Governo Federal. As políticas destinadas aos remanescentes de quilombo incluem o Programa Brasil Quilombola (PBQ), criado em 12 de março de 2004. O PBQ tem o intuito de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas que são efetivadas através da Agenda Social Quilombola, baseada no decreto nº 6.261/2007, que tem como eixo o acesso à terra, infraestrutura, qualidade de vida, inclusão produtiva, desenvolvimento local, de direitos e cidadania.²⁴⁹

Ao serem certificadas, automaticamente as comunidades remanescentes de quilombo passam a fazer parte do Programa Brasil Quilombola. No caso dos quilombos urbanos, o programa destina recursos do Governo Federal para a saúde, educação, entre outros projetos sociais quilombolas. Na edição do jornal *A crítica* de outubro de 2014, apresentou-se que a Comunidade do Barranco pretendia criar uma escola quilombola, tendo em vista a demora do estado do Amazonas em adequar os currículos escolares à lei nº 10.639/03, que prevê obrigatoriamente, o ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira.²⁵⁰

²⁴⁹ MDH. *Programa Brasil Quilombola*. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/igualdade-racial/artigos-igualdade-racial/programa-brasil-quilombola>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2020.

²⁵⁰ Jornal *A crítica*, nº 22.846. Manaus, 26 de outubro de 2014.

A ideia, embora remeta ao passado, é nova e conta com cerca de duas mil escolas implementadas em todo País. Nenhuma delas no Amazonas. O reconhecimento da comunidade como remanescentes de escravos possibilita à Comunidade do Barranco acesso a políticas públicas voltadas para a população negra nas áreas de saúde e educação. Uma delas é justamente a possibilidade de criar a escola quilombola – uma proposta de educação aberta à diversidade e à construção de novos parâmetros de cidadania. A escola quilombola é uma forma de preservar a cultura dos remanescentes de escravos da Praça 14, esclarecer toda a comunidade sobre a importância do negro na construção social e fortalecer a ideia de que as diferenças não precisam ser alicerces da desigualdade.²⁵¹

A narrativa jornalística expôs que um dos desdobramentos do processo de certificação que foi a proposta de criar a primeira Escola Quilombola com novos parâmetros de cidadania, fortalecendo a luta antirracista e promovendo o respeito a diversidade. Em seu currículo escolar, haveria um enfoque na história e nas manifestações culturais dos quilombolas, trabalhando ainda as relações entre o Brasil e o continente africano, bem como a formação da cultura afro-brasileira. Um dos aspectos primordiais que norteariam a escola quilombola proposta pela Comunidade do Barranco seria a construção de parâmetros que evidenciem a contribuição dos negros na Amazônia, especialmente através da trajetória coletiva de seus membros.

Nesse sentido, o jornal *A crítica* ressaltou que o reconhecimento pela FCP das abriu novas possibilidades de luta contra o preconceito racial e a negação da cultura afro-brasileira no Amazonas. A partir disso, entendemos a importância atribuída a esse acontecimento que segundo o jornal foi significativo na luta antirracista e para a construção de narrativas plurais que visibilizam a atuação dos grupos negros. A partir dessa perspectiva, podemos pensar que a certificação da Comunidade do Barranco foi um ponto de partida para a evocação das histórias e memórias das populações negras da região amazônica, bem como de suas demandas sociais.²⁵²

O Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito passou a ser divulgado enquanto um referencial para história e cultura dos grupos negros do Amazonas. Durante o mês de novembro, marco de comemoração da Consciência Negra, a edição do jornal *A crítica* de 2014, apresentou a notícia “Quilombo da Praça 14: Sentimento de orgulho” apresentando alguns aspectos de seu processo de autodefinição²⁵³

Reconhecido recentemente como segundo quilombo urbano do Brasil, a Comunidade do Barranco, no bairro Praça 14, Zona Sul, reúne cerca de 120 descendentes de escravos. Membros da 5ª geração da família comentaram sobre as histórias e as marcas deixadas pela matriarca Severa Fonseca, que chegou no Amazonas em 1890, depois de ser alforriada no Maranhão. “Ela tinha marcas das algemas nas pernas e nas mãos. Era uma pessoa muito boa. Tive a sorte de conhece-la quando casei com o neto dela

²⁵¹ Jornal *A crítica*, nº 22.846. Manaus, 26 de outubro de 2014.

²⁵² Jornal *A crítica*, nº 22.871. Manaus, 20 de novembro de 2014.

²⁵³ *Ibidem*

em 1950. Mas infelizmente ela faleceu em seguida”, conta a aposentada Creuza da Silva Fonseca, de 79 anos. Todos os anos a comunidade realiza a tradicional festa de São Benedito, que entrou no calendário cultural do Estado neste ano. Creuza é devota do santo e contou como a imagem chegou a Manaus “Quando a vovó Severa foi libertada, os seus senhores, sabendo que ela era devota deram-lhe a imagem de presente. Dizem que é uma das únicas do Brasil”. A Imagem, feita de pau de angola, está guardada em uma das casas do quilombo. Os “Fonsecas” garantem que ela já fez muitos milagres.²⁵⁴

O discurso do periódico expôs que a Comunidade do Barranco foi o segundo quilombo urbano reconhecido do Brasil. O quilombo dos Silva, que se localiza na área urbana de Porto Alegre (RS), foi o primeiro a ser certificado, no ano de 2007. Através da Portaria nº 104, de 23 de setembro de 2014, que concedeu a certificação aos quilombolas do Barranco, há outras comunidades que, na mesma ocasião, receberam a certidão de autodefinição como remanescentes de quilombo²⁵⁵. Entre elas, estão a Comunidade de Maracujá (Conceição/BA), Comunidade de Bica (Ouriçangas/BA), Comunidade de Rufino Francisco (Niquelândia/GO), Comunidade de Balbino dos Santos (Novo Destino/GO), Comunidade de Pedrinhas (Anajatuba/MA), Comunidade de São Miguel da Aldeia (Chapada Gaúcha/MG), Comunidade de Moinho Velho (Senhora do Porto/MG), Comunidade Itancuã Mirim (Acará/PA) e Comunidade de Sítio Acará (Afrânio/PE).²⁵⁶

Dessa, constatamos que a comunidade negra, possivelmente, não foi o segundo quilombo urbano reconhecido em território brasileiro. Apesar disso, o órgão de imprensa reforçou essa narrativa, que vem sendo reproduzida em praticamente todas as publicações que foram analisadas. Dessa forma, consideramos que esse discurso teve um impacto não somente na comunidade negra, mas também na sociedade manauara.

Outro aspecto colocado em destaque pelo jornal foi a trajetória de Maria Severa Nascimento Fonseca, conhecida como “Vó Severa”. Como vimos, Maria Severa era uma negra ex-escravizada, que migrou em 1890, trazendo a imagem do santo Benedito esculpida em um pau d’angola da cidade Alcântara, no Maranhão, para o Amazonas.²⁵⁷ A sua história está atrelada à devoção ao santo preto, portanto a compreensão da religiosidade também faz parte do processo de reconstituição de sua vivência durante o pós-abolição. Segundo a biografia produzida pela Associação de Mulheres Crioulas do Quilombo, a devoção ao santo teria se

²⁵⁴ Jornal *A crítica*, nº 22.871. Manaus, 20 de novembro de 2014.

²⁵⁵ A narrativa de que a comunidade negra do Barranco seria o segundo quilombo urbano do país se difundiu na sociedade amazonense. Além da imprensa publicitar esse discurso, a Assembleia Legislativa do Amazonas concedeu uma placa em homenagem aos quilombolas que reafirmava essa perspectiva.

²⁵⁶ BRASIL. Portaria nº 104, de 23 de setembro de 2014. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 24 set. 2014. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/77122315/dou-secao-1-24-09-2014-pg-21>>. Acesso em: 5 de setembro de 2017.

²⁵⁷ SILVA, Jamily Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.

intensificado após seu filho, Raimundo Nascimento Fonseca, ser atingido pelos arranhões de um gato louco durante a viagem do Maranhão para o Amazonas. Vó Severa teria sido lavadeira de Silvério José Nery, governador do Amazonas entre 1900 e 1904; ademais, foi precursora do movimento que deu origem à comunidade do Barranco de São Benedito.²⁵⁸ Maria Severa tinha 109 anos quando veio a óbito, mas a devoção do santo preto trazida por ela teve continuidade através de seus familiares.²⁵⁹

Como ressaltado pela narrativa do jornal, a festa de São Benedito passou a integrar o calendário cultural do estado, o que, em nossa perspectiva, seria um desdobramento da certificação quilombola. A partir disso, consideramos que esse reconhecimento do governo do Amazonas foi um fator significativo para o aumento da frequência de notícias referentes à Comunidade do Barranco na imprensa amazonense. Além disso, tem-se, em sua história, um referencial para a cultura negra amazonense, que vai ser visibilizada durante o período do festejo, no decorrer do processo de certificação pela FCP e, também, em sua atribuição de patrimônio imaterial.

Em uma outra notícia do mês de novembro de 2014, o jornal *A crítica* apresentou a repercussão das comemorações da Consciência Negra realizadas no Quilombo do Barranco. Na capa do jornal, expôs-se uma fotografia dos quilombolas próximos ao Santo Benedito e as atividades comemorativas realizadas na comunidade negra. Na sessão *Cidades*, estava a matéria principal com o título “Dia para celebrar” e subtítulo “Consciência Negra reuniu todas as raças em um dia regado a samba, capoeira e feijoada no quilombo urbano da Praça 14” em que se apresentou a descrição do evento.²⁶⁰

Protegidos por São Benedito e com muito samba, capoeira, feijoada e alegria, a Comunidade do Barranco, no bairro Praça 14, Zona sul, celebrou o dia da Consciência Negra. A festa, que seguiu até meia-noite, foi a forma encontrada pela comunidade, reconhecida como o segundo quilombo urbano do Brasil recentemente, para celebrar a cultura e as conquistas do povo que há gerações luta por espaço na sociedade brasileira. Enquanto as crianças corriam pela rua, o samba – outra tradição da Praça 14 animava as cozinheiras, que preparavam a feijoada e deixavam tudo pronto para celebrar a data. Nascida e criada no barranco, Edna Lago Rodrigues, conhecida como “dona Guguta”, conta que essa reunião foi a forma encontrada para celebrar a cultura e a religiosidade e as conquistas de um povo negro, cujas heranças culturais continuam vivas em algumas partes da cidade, embora apenas 4,1% da população do Amazonas tenham se autodeclarado negra no Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A certificação do quilombo foi emitida pela Fundação Cultural Palmares. A portaria que oficializa a certificação foi publicada

²⁵⁸ ASSOCIAÇÃO CRIOULAS DO QUILOMBO. Biografia de Maria Severa Nascimento Fonseca “Vó Severa”. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=347554538921544&set=a.121209734889360.1073741830.100010010011947&type=3&theater>. Acesso em: 30 de janeiro de 2017.; 14 de janeiro, Terra, santo e samba. Direção e roteiro: Cristiane Garcia. Fotografia e edição: Paulo Freire. Produção: Olha Já Filmes., 2011.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Jornal *A crítica* nº 22.872. Manaus, 21 de novembro de 2014.

no Diário Oficial da União (DOU), em setembro deste ano. Aproximadamente 3 mil pessoas participaram da festa realizada pela comunidade do Barranco, no bairro da Praça 14, ontem. Em 2013, outras cinco comunidades quilombolas de Barreirinha, interior do Estado, foram reconhecidas.²⁶¹

O discurso jornalístico apresentou novamente a narrativa de que Comunidade do Barranco seria o segundo quilombo urbano do Brasil, ressaltando o seu caráter de resistência. No decorrer de sua exposição, ressaltou elementos da cultura negra, entre eles o samba, a feijoada e a capoeira, que fizeram parte da comemoração realizada pelos quilombolas. Para Nilma Lino, a cultura das populações negras seria a produção cultural oriunda dos africanos escravizados no Brasil e ainda presente nos seus descendentes, que possui uma efetividade na construção identitária dos sujeitos socialmente classificados como negros. Nesse sentido, ressaltamos que esses elementos tem sido mobilizados pelas comunidades negras, tendo em vista a construção/legitimação de suas identidades.²⁶²

Durante sua exposição, o periódico apontou os dados populacionais que revelaram um baixo índice de pessoas autodeclaradas enquanto pretas ou pardas. Apesar disso, pode-se visualizar a presença desses grupos negros na cidade de Manaus; portanto, compreendemos a necessidade de visibilizar essas trajetórias individuais e coletivas. A narrativa do jornal ressaltou que a sua concretização da certificação do Barranco aconteceu no mês de setembro de 2013; nesse mesmo ano, outras comunidades do estado do Amazonas foram certificadas. Entre os anos de 2010 e 2016, não conseguimos localizar qualquer notícia que apresentasse maiores detalhes acerca desses quilombos na imprensa.

A partir disso, supomos que, por não estarem localizadas em Manaus, e pela questão da própria invisibilidade imputada às populações negras, essas comunidades acabaram não sendo incorporadas amplamente no discurso jornalístico. É certo que o jornal apresenta, majoritariamente, notícias da cidade manauara, contudo, em edições especiais como as dedicadas à celebração da Consciência Negra, onde se fala da cultura negra do Amazonas, poderia efetivamente trabalhar essa questão.

Considerando isso, compreendemos que essa lacuna nos revela a dimensão de invisibilidade que tem recaído sobre os grupos negros. De acordo com a historiadora Patrícia Melo, esse silêncio persiste em apagar memórias, histórias e trajetórias de populações muito diversificadas que fizeram dessa região seu espaço de luta e sobrevivência. Nesse sentido, o estudo da presença negra se torna fundamental para confrontar o seu apagamento,

²⁶¹ Jornal *A crítica* nº 22.872. Manaus, 21 de novembro de 2014.

²⁶² GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. *Revista Brasileira de Educação*. n. 23, 2003, p. 78.

demonstrando a sua contribuição para a formação social, cultural e religiosa das sociedades amazônicas.²⁶³

Durante o ano de 2015, houve um aumento no número das notícias referentes ao Quilombo do Barranco e à festividade do Santo Benedito. Consideramos que esse movimento aconteceu em detrimento da certificação quilombola que teria dado visibilidade à comunidade negra e do reconhecimento do quilombo urbano como Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas. A maioria das notícias encontradas até então, que evidenciaram a comunidade quilombola e sua certificação, foram veiculadas pelo jornal *A crítica*.

Durante o mês de abril de 2015, período do festejo de São Benedito, divulgou-se uma notícia no jornal *Amazonas Em tempo* acerca da comemoração. A matéria estava localizada na sessão “Dia a Dia”, onde apresentava as principais notícias da cidade de Manaus. Com o título “Comunidade quilombola comemora São Benedito” e com o subtítulo “O domingo chuvoso foi de festa na Praça 14 de Janeiro, onde a tradição com o santo é forte entre os quilombolas”, expôs-se as atividades comemorativas no Quilombo do Barranco:²⁶⁴

O bairro da Praça, Zona Sul de Manaus, acordou ontem em festa. Apesar da chuva que insistia em cair durante todo o dia, a comunidade não parou porque o domingo foi dia de celebrar São Benedito. Com a programação intensa desde as 10h, a 125ª edição da festa da Comunidade do Quilombo do Barranco terminou com a tradicional procissão e a distribuição de alimentos típicos. Para a coordenadora do evento, Jamilly Souza da Silva, a festa é a época mais importante do ano para a comunidade. “Celebrar São Benedito é o que move a comunidade. Este ano, as festividades – que vieram do Maranhão em 1890 com a matriarca Maria Severa Fonseca – completam 125 anos”, disse a herdeira da imagem do santo. Edi Vieira, diretora cultural da Associação Movimento Orgulho Negro do Amazonas (Amonam), ressalta que as festividades da comunidade são partes cruciais para a qualificação do local como quilombo urbano. “A cultura maior – e onde está embasada a questão do quilombo urbano – é a festa de São Benedito. A festa representa o fundamento da negritude que veio do Maranhão e se instalou aqui há mais de 120 anos.

O periódico apresentou a festividade de São Benedito, que tem grande significância para a comunidade negra do Barranco. Em sua narrativa, evidenciou a fala de Jamilly Souza da Silva, coordenadora dos festejos na contemporaneidade, que salientou o papel fundamental da devoção ao santo preto trazida por Maria Severa, ex-escravizada, e juntamente com outros maranhenses que migraram em fins do século XIX para o Amazonas. A religiosidade negra permitiu a criação de um espaço de sociabilidades que possibilitaram o fortalecimento dos laços de solidariedade entre esses sujeitos.

É certo que a devoção negra perpassou trajetórias individuais e coletivas da Comunidade do Barranco e, nesse aspecto, compreendemos o seu caráter unificador. Ainda em

²⁶³ SAMPAIO, Patrícia M. (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011, p.8.

²⁶⁴ Jornal *A crítica*, nº 22.013. Manaus, 14 de abril de 2015.

sua exposição, o órgão de imprensa apresentou a fala de Edi Vieira, diretor cultural e participante do AMONAM, que destacou a Festa de São Benedito como fator primordial da certificação da comunidade negra como quilombola. A partir disso, compreendemos que, por abrigar uma carga da ancestralidade negra, o festejo tem sido o grande definidor das identidades dos quilombolas e de sua luta política e social.

Como salientou Nilma Lino, ao falarmos sobre a cultura negra, estamos falando também de uma construção identitária que é realizada pelos mais diversos grupos. Outro aspecto que podemos ressaltar para a compreensão desse processo é a patrimonialização das manifestações culturais negras. Nesse processo, tem-se o papel ativo dos remanescentes de quilombo que, ao mobilizar uma identidade étnica no contexto social, buscam alcançar políticas públicas de reparação. Consideramos que os quilombolas do Barranco têm construído a sua etnicidade a partir da herança negra transmitida de forma geracional na comunidade.²⁶⁵

Além disso, entendemos que outros elementos culturais negros têm sido mobilizados, tendo em vista a legitimação da identidade negra e quilombola. A imprensa acompanhou esse movimento através da ótica do acontecimento comemorativo, que, no caso do Barranco, são realizados durante o período do festejo do santo preto, entre os meses de abril e maio, e durante o mês da Consciência Negra, em novembro. No *jornal Amazonas Em tempo* pela primeira vez se noticiou a Comunidade do Barranco no mês de novembro de 2015. A matéria teve destaque na sessão “Última hora”:

Comunidade quilombola, conhecida como a Comunidade do Barranco, no bairro da Praça 14, Zona Sul, e reconhecido como o segundo quilombo urbano do Brasil, deu início às festividades do Dia da Consciência Negra no Brasil, comemorado dia 20 de novembro, durante todo o dia de ontem. Com uma programação de festividades que vão até o dia 29 deste mês, as comemorações foram iniciadas na comunidade e foram idealizadas pela Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (Sejusc). “Hoje somos uma comunidade de resistência. Teremos muitos eventos. Dia 20 teremos especialmente a nossa, com feijoada e apresentação de grupos, comidas típicas e todas ações ligadas à cultura afro, como capoeira, teatro, entre outras”, definiu Jamile da Silva, representante do quilombo urbano.²⁶⁶

O órgão de comunicação apresentou as comemorações que ocorreram na comunidade negra do Barranco ao longo do mês de novembro. Na narrativa do jornal, expôs a fala de Jamilly Silva que ressaltou o caráter de resistência do quilombo urbano, bem como as atividades culturais afro-brasileiras realizadas durante a festividade da Consciência Negra. Através disso, podemos confirmar a mobilização da cultura negra dentro da Comunidade do Barranco, principalmente durante os períodos de festividades.

²⁶⁵ GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. Revista Brasileira de Educação. n. 23, 2003, p.79.

²⁶⁶ Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8.945. Manaus, 20 de novembro de 2015.

Em sua exposição, o periódico mencionou o incentivo da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC) a ações sociais e culturais na comunidade quilombola. Através disso, podemos considerar uma aproximação entre o governo do Amazonas e o Quilombo do Barranco, essa questão foi um desdobramento não somente do processo de certificação quilombola, mas também do reconhecimento da comunidade negra como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado no através da Lei Nº 4201 de 23/07/2015, ocorrido um ano após o recebimento da certidão. No jornal *Amazonas Em tempo*, visibilizou-se a patrimonialização imaterial da comunidade negra durante o mês de novembro:

O quilombo urbano Barranco de São Benedito, localizado no bairro Praça 14 de Janeiro, na Zona Sul, receberá nessa sexta-feira, pela manhã a placa comemorativa de Patrimônio Cultural do Estado do Amazonas. Este foi o segundo quilombo do Brasil a receber a certidão de autodefinição fornecida pela Fundação Cultura Palmares. A solenidade ocorrerá na data em que se comemora a Consciência Negra. O projeto de lei que permitiu o tombamento do lugar foi elaborado pelo deputado estadual Bosco Saraiva (PSDB). A iniciativa, segundo ele, buscou preservar as tradições culturais e a história por parte das gerações que sucederam os descendentes de escravos maranhenses que ali se instalaram.²⁶⁷

O jornal apresentou a solenidade oficial que teria consagrado o Quilombo do Barranco como Patrimônio Cultural Imaterial do estado do Amazonas. Através da narrativa do órgão de imprensa, expôs-se que o projeto de lei que viabilizou a patrimonialização tinha o intuito de preservar a tradição cultural e a história da comunidade negra. É certo que esse acontecimento trouxe visibilidade ao quilombo, estreitando sua relação com o poder público, que passou a incentivar a realização de atividades socioculturais na comunidade.

Desde a certificação, a imprensa amazonense tem acompanhado os desdobramentos desse processo. No discurso jornalístico, tem-se evidenciado o quilombo urbano enquanto um dos referenciais da cultura negra amazonense, principalmente devido à frequência de jornais sobre a Comunidade do Barranco durante o mês de novembro, nas comemorações da Consciência Negra. Além disso, a narrativa do jornal publicita que o quilombo abriga uma ancestralidade negra, referindo-se à trajetória de maranhenses e ex-escravizados que teriam se estabelecido nessa localidade. Sobre a certificação, reafirma se tratar do segundo quilombo urbano reconhecido no país. A respeito desse acontecimento, em um outro trecho da notícia, o periódico apresentou como teria sido o desenvolvimento do processo. Segundo o jornal *Amazonas Em tempo*:

A visita técnica da Fundação Cultural Palmares à comunidade do Barranco ocorreu em fevereiro de 2014. Além de ouvir os moradores sobre a relação histórica da comunidade com a migração da população para a capital amazonense no século XIX, os técnicos da fundação colheram informações para subsidiar o parecer sobre a

²⁶⁷ Ibidem.

certificação do autorreconhecimento como remanescentes de quilombo, manifestados pelos comunitários durante o processo. A fundação Cultura Palmares concedeu à localidade a certidão de autodefinição de quilombo ainda em 2014. São Benedito, protetor dos negros é visto como um dos elementos responsáveis pela preservação da tradição dos fundadores da comunidade.²⁶⁸

O periódico expôs o processo que teria concedido a certificação da Comunidade do Barranco. Através da narrativa do jornal, foi apresentada a intervenção da Fundação Palmares como definidora desse acontecimento, que teria se concretizado no mesmo ano em que começou os trâmites legais para tal. O periódico não mencionou que a ação dos membros do Barranco foi essencial para a própria ação da FCP, tendo em vista que se não houvesse a autodefinição da comunidade negra enquanto remanescente de quilombo e toda a relação de territorialidade que se construiu na Praça 14 de Janeiro isso não seria possível.

A fundação cabe o papel de conceder os certificados às comunidades tradicionais, mas a definição do ser quilombola parte de uma decisão coletiva e individual desses sujeitos. Através da FCP, há esse reconhecimento legal que permite o acesso a políticas públicas e abre caminhos para a titulação oficial do território, o que é realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). No caso da Comunidade do Barranco, houve a iniciativa dos quilombolas, juntamente ao INCRA, para a titulação do local, porém devido a conflitos com outros moradores que não aceitaram o território, não foi titulado, e o processo ficou estagnado.

É importante salientar que essa territorialidade, que também remete a uma ancestralidade negra, foi fundamental para materializar a certificação quilombola. O aspecto simbólico e cultural tem sido evocado através das tradições festivas e religiosas. A partir desses aspectos, consideramos que o território seria determinado pelas vivências desses sujeitos e, durante a certificação da comunidade especificamente, foi desencadeada uma relação com o espaço associada à construção de suas identidades, que estariam alicerçadas à herança cultural e religiosa dos migrantes maranhenses.

Há a utilização do território para a manutenção dos quilombolas de São Benedito no aspecto material e/ou funcional do grupo que se basearia, principalmente, na utilização do mesmo para fins comerciais, através da venda de artesanatos, comidas e bebidas na comunidade. Consideramos, ainda, que a dimensão cultural simbólica que tem sido o principal elemento a demarcar a construção identitária dos quilombolas do Barranco que se encontram no aspecto da devoção ao Santo Benedito. Segundo a narrativa da imprensa amazonense, o

²⁶⁸ Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8.945. Manaus, 20 de novembro de 2015; Jornal *Amazonas Em Tempo* nº 8.682. Manaus, 10 de abril de 2015.

santo preto seria responsável pela preservação da tradição festivo-religiosa na comunidade negra do Barranco e, considerando isso, entendemos que a continuidade da devoção ao santo preto se deu mais pela ação de seus devotos do que propriamente o seu caráter geracional.²⁶⁹

A festa permitiu que a Comunidade negra do Barranco recebesse um reconhecimento pelo Estado brasileiro e pelo governo do Amazonas, que foi fundamental para modificar a forma como esses sujeitos passaram a ser visualizados pela sociedade manauara. Progressivamente, a espacialidade festiva se tornou um local de atuação dos movimentos negros e quilombola que fortalecerão a sua dimensão antirracista. Além disso, esse espaço passou a integrar diversas manifestações culturais negras da cidade de Manaus, o que pode ser visualizado através da edição de novembro de 2016, onde encontramos uma notícia no jornal *A crítica*:²⁷⁰

Para comemorar o Dia da Consciência Negra, o Quilombo do Barranco de São Benedito, localizado na rua Japurá, bairro da Praça 14 de Janeiro, Zona Sul, promoveu uma grande festa no local. O evento gratuito começou às 10h, com roda de capoeira, e foi até 22h, com apresentação de diversos grupos de pagode, samba, maracatu, baterias de escolas de samba, entre outros, além de muita comida tradicional. O vilarejo, que abriga 25 famílias descendentes de quilombolas, existe há 126 anos e foi o segundo quilombo urbano do Brasil a receber a certidão de autodefinição fornecida pela Fundação Cultura Palmares. Ano passado, o local se tornou Patrimônio Cultural Imaterial do Amazonas. São Benedito, protetor dos negros, é visto como um dos elementos responsáveis pela preservação da tradição dos fundadores da comunidade.²⁷¹

O periódico noticiou as atividades culturais desenvolvidas na comunidade ao longo da comemoração do dia da Consciência Negra. A narrativa jornalística divulgou que a festividade contou com a participação de diversos grupos culturais negros durante a festividade, que incluem a capoeira, pagode, samba, maracatu, entre outros que compõem as manifestações da cultura afro. A partir disso, consideramos que, principalmente, durante a comemoração do 20 de novembro, a Comunidade do Barranco passou a ser um espaço unificador da negritude manauara.

Segundo Domingues, a negritude seria um conceito dinâmico que possuiria um caráter político, ideológico e cultural. No terreno político, serviria para a ação política do movimento organizado; no campo ideológico, se relacionaria ao processo de aquisição de consciência racial e, na esfera cultural, estaria ligada à valorização das manifestações culturais africanas. Na cidade de Manaus, a atuação desses movimentos negros e sociais vem sendo gestada desde a

²⁶⁹ Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8.945. Manaus, 20 de novembro de 2015.

²⁷⁰ Jornal *A crítica*, nº 23.596. Manaus, 21 de novembro de 2016.

²⁷¹ *Ibidem*

década de 70, com a atuação do Alma Negra, que também teria sido inspirador das lutas políticas dos quilombolas no presente.²⁷²

Figura 21 – Homenagem do dia da Consciência Negra à Comunidade do Barranco



Fonte: Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito

Figura 22 – Quilombolas do Barranco e a imagem do Santo Benedito



Fonte: Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito

²⁷² DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan./jun, 2005, p. 25-26.

Nas figuras 21 e 22 temos a representação da homenagem do Governo do Estado do Amazonas aos quilombolas do Barranco, entre outros grupos e movimentos negros da cidade manauara durante a Consciência Negra. A partir disso, entendemos tem se consolidado esse reconhecimento governamental aos descendentes de maranhenses, nesse sentido, constatamos que essa mudança impactou diretamente a narrativa dos periódicos. No jornal *A crítica* de 2016, ao abordar a questão do racismo e da discriminação, teve-se como ponto de partida para discussão a trajetória da Comunidade negra do Barranco:²⁷³

Eles representam mais da metade da população brasileira (53,6%), porém, ainda padecem muito para serem inseridos na sociedade. Estamos falando dos negros que, cotidianamente, são vítimas de racismo, desigualdade social, entre outros tipos de preconceitos que por mais que sejam constantemente combatidos ainda são bastante evidentes em nosso País. É o que foi observado ontem data em que se comemora o Dia da Consciência Negra. O presidente da Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas (Amonam), Cassius Fonseca, lembrou que muitos dizem que no Estado não tem negro, o que não é verdade, pois 4 % da população local se autodeclara preta. O problema é que está população não é reconhecida. “Ninguém vê o nosso valor, a nossa importância. Temos o segundo quilombo urbano do Brasil – Quilombo Urbano de São benedito – mas não há reconhecimento dessa certificação que nos foi dada”.²⁷⁴

O jornal tem demonstrado a experiência dos negros do Barranco relacionada às discussões raciais a nível regional e nacional. Nesse sentido, compreendemos que paulatinamente o discurso da imprensa tem se politizado, incorporando discussões que estão em evidência, o que seria fruto da ação do movimento negro e quilombola, e de políticas públicas que tem sido reivindicadas por esses sujeitos. A respeito do processo de reconhecimento quilombola da comunidade negra, partindo do relato de Cassius Fonseca, o periódico expôs que as transformações suscitadas por esse acontecimento não foram suficientes para efetivamente trazer reparação aos quilombolas urbanos.

Dentre as conquistas que hoje se colocam como desafio estão: a construção da capela para São Benedito e o apoio efetivo dos órgãos públicos para a manutenção da festividade do santo preto. Apesar de ser um referencial para a cultura dos grupos negros do Estado do Amazonas, o Quilombo urbano do Barranco de São Benedito – o que tem sido reafirmado pelo discurso jornalístico –, até o momento, não conseguiu alcançar efetivamente políticas públicas para materialização de suas demandas essenciais.

²⁷³ Jornal *A crítica*, nº 23.596. Manaus, 21 de novembro de 2016.

²⁷⁴ *Ibidem*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória coletiva da Comunidade negra do Barranco demonstrou as experiências de vida de migrantes maranhenses, entre eles ex-escravizados, e seus descendentes durante o pós-abolição. A vinda desses sujeitos para a cidade de Manaus, em fins do século XIX, representou um projeto de construção de suas liberdades e cidadanias, através do trabalho, de suas práticas culturais e religiosas. A partir disso, esses grupos negros constituíram um agrupamento que foi consolidado através dos espaços de sociabilidade que permitiam o compartilhamento de suas vivências.

O Boi-Bumbá e a Festa de São Benedito estiveram entre as comemorações celebradas pelas famílias negras maranhenses e, através disso, foi possível fortalecer as redes de solidariedades entre esses sujeitos. Nesse processo, o festejo do santo preto teve um caráter pioneiro, por ter sido a primeira celebração realizada por esses grupos e por ser uma das manifestações culturais e religiosas que continuaram sendo mantidas por esse grupo familiar. A princípio, a comemoração integrava os batuques que eram ligados às religiões de matrizes africanas. Através da etnografia de Mário Ypiranga, houve uma folclorização e fetichização das práticas culturais da comunidade negra que, segundo sua perspectiva, estavam em vias de desaparecimento.

Na etnografia de Jamily Souza, o festejo foi retomado na ótica de uma tradição cultural afro-brasileira que seria fruto da resistência dos negros do Barranco. Nesse entendimento, haveria continuidades em relação à herança africana, que seriam mantidas por esses sujeitos. Ademais, demonstramos que, para além do reconhecimento da existência dessas manifestações, é necessário apreender os usos políticos e culturais de tais elementos. Nessa linha, compreendemos a mobilização do bem cultural que foi ressignificado pelos quilombolas no contexto de luta política e social a que se encontram.

Além disso, tem sido evocada a ancestralidade negra, através de memórias e trajetórias individuais e coletivas do Quilombo do Barranco. Esse processo se relacionou diretamente à construção das identidades étnicas dos quilombolas no presente, que tem como referencial a devoção do santo preto. A festa negra seria o ponto visível dessa formação identitária, contudo, como demonstramos, essas experiências sociais, marcadas pela memória da escravidão e as vivências do pós-abolição, extrapolaram o momento da celebração. Nesse sentido, identificamos o protagonismo das famílias negras maranhenses e seus descendentes na construção de suas liberdades e cidadanias no pós-abolição, através da reprodução de seus modos de vida, costumes e religiosidades que revelam a dimensão de sua resistência.

No contexto de luta por direitos no presente, o patrimônio cultural negro tem sido mobilizado para o alcance de políticas públicas. A atuação desses sujeitos, em parceria com o Ministério Público Federal do Amazonas, permitiu alcançar a certificação da Comunidade do Barranco pela Fundação Palmares, no ano de 2014. Como salientamos, esse acontecimento gerou transformações no quilombo que nos propomos a investigar, através da representação dos jornais *A crítica* e *Amazonas Em tempo*. Dentre os movimentos que foram significativos a partir desse processo, estiveram a criação de novos espaços de sociabilidade que tem permitido a circulação dos materiais culturais dos grupos negros.

Ademais, ressaltamos a patrimonialização do quilombo urbano, reconhecido no ano de 2015 como Patrimônio Imaterial Cultural do Amazonas pela Assembleia Legislativa. No intuito de compreender essas transformações, realizamos uma análise dos periódicos publicados entre 2010 e 2016, tendo em vista captar a representação realizada pelos órgãos de comunicação acerca da comunidade negra. Dessa forma, captamos que, entre os anos de 2010 e 2012, não houve destaque a esse agrupamento ou à festividade do Santo Benedito. Foi a partir do ano de 2013, em que se iniciou o processo de certificação quilombola dos negros do Barranco, que encontramos a primeira notícia acerca da festividade.

Partindo disso, consideramos que esse foi o ponto de partida para uma abertura gradual dos órgãos de comunicação para trabalhar esses sujeitos e suas manifestações festivo-religiosas. As publicações que encontramos nesse período passaram a veicular a festa enquanto uma tradição que tem sido preservada pelos grupos negros. Através dessas notícias, os órgãos de comunicação repercutiram a realização da comemoração, e constatamos que a maioria dos periódicos referentes ao evento festivo foram localizados no mês de abril, em que tem início a celebração.

A partir do ano de 2014, os jornais passaram a visibilizar a comunidade negra, relacionando-a a seu processo de patrimonialização imaterial e sua certificação quilombola. Essa última foi visualizada como resultante da preservação da festividade do santo preto e, por último, relacionada à luta política, que iniciou na década de 80, com a figura de Nestor Nascimento, um dos fundadores do primeiro movimento negro do Amazonas. Em novembro de 2014, após a materialização do reconhecimento da Comunidade do Barranco como quilombo urbano pela FCP, passou-se a apresentá-la enquanto um referencial da cultura e identidade negra do Amazonas. Nesse mesmo ano, a festa negra foi integrada ao calendário cultural do estado, o que foi evidenciado pelos órgãos de comunicação.

Segundo o discurso jornalístico, as experiências de vida dos quilombolas urbanos abriram novas possibilidades de luta contra o preconceito racial e a negação da cultura afro-brasileira no Amazonas. A trajetória coletiva desses grupos evidenciou discussões acerca de outras comunidades negras tradicionais e a possibilidade de estas alcançarem políticas públicas, tendo em vista a manutenção de suas vivências, costumes, práticas culturais e religiosas. Ademais, colocou-se em pauta o racismo e a discriminação enfrentados pelas populações negras na região amazônica.

Em 2015, houve um aumento na frequência dos jornais veiculados pelo *A crítica e Amazonas Em tempo*, que tratavam da comemoração do Santo Benedito e do processo de reconhecimento imaterial do quilombo urbano, concretizado nesse mesmo ano. As notícias se localizavam nos meses de abril e de novembro, em que se comemora a Consciência Negra. Inicialmente, os periódicos apontaram o andamento do processo de imaterialização do quilombo e sua repercussão na sociedade manauara. Nesse interim, reforçou-se a narrativa dos negros do Barranco enquanto um exemplo da resistência cultural e identitária.

A partir disso, a comunidade quilombola foi consolidada como patrimônio cultural negro da cidade de Manaus. Isso aconteceu em detrimento dos processos jurídicos de reconhecimento a esses grupos que iniciaram no ano de 2013 e foram consolidados entre os anos de 2014 a 2015. Além disso, os jornais têm veiculado o desenvolvimento desses procedimentos, atribuindo um “reconhecimento simbólico” aos quilombolas, levando em consideração a importância de sua história, memória e de suas práticas culturais. Considerando esses aspectos, entendemos que o processo de certificação suscitou transformações significativas na comunidade negra e na forma como ela passou a ser visualizada na sociedade manauara, o que pode ser observado na narrativa jornalística.

O Quilombo do Barranco tem se consolidado como ponto de encontro e organização de diversos movimentos sociais e grupos de cultura negra de Manaus. Esse aspecto pode ser observado, principalmente, nas datas comemorativas que fazem alusão às populações negras que reúnem um público considerável. Nesse interim, destacamos ainda o papel da Associação Crioulas do Quilombo, que tem realizado eventos socioculturais mobilizando a comunidade negra e outros segmentos da sociedade.

Ainda que haja essa movimentação, até o momento não se conseguiu alcançar demandas essenciais aos quilombolas. Dentre elas, estão: a construção da capela dedicada ao santo preto, o registro da comemoração como patrimônio imaterial e a efetivação de políticas públicas. Em se tratando de necessidades prioritárias à manutenção dessa comunidade e do

festejo do santo preto, consideramos que não houve a concretização de ações de reparação a esses sujeitos.

Apesar disso, entendemos que o reconhecimento viabilizou caminhos possíveis para a garantia de direitos, modificando a forma como esses sujeitos passaram a serem visualizados pela sociedade manauara – o que podemos observar através do discurso dos periódicos. Ademais, houve uma politização do discurso jornalístico que permitiu trazer à tona discussões acerca dos processos de reconhecimento quilombola e imaterial, bem como outras pautas relacionadas às populações negras da região amazônica. Nesse sentido, ressaltamos a importância histórica desses procedimentos que colocaram em evidência as experiências sociais das famílias negras do Barranco que tem resistido há mais de um século na zona urbana e central da cidade de Manaus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes

1.1 Periódicos

Jornal *A crítica*, edição 22.200, 7 de janeiro de 2013.

Jornal *A crítica*, edição 22.200, 14 de janeiro de 2013.

Jornal *Em tempo*, edição 8.679, 8 de abril de 2013.

Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8335. Manaus, 25 de abril de 2014.

Jornal *A crítica*, nº 22.839. Manaus, 19 de outubro de 2014.

Jornal *A crítica*, nº 22.846. Manaus, 26 de outubro de 2014.

Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8539. Manaus, 16 de novembro de 2014.

Jornal *A crítica*, nº 22.872. Manaus, 21 de novembro de 2014.

Jornal *Amazonas Em Tempo* nº 8.682. Manaus, 10 de abril de 2015.

Jornal *A crítica*, nº 22.013. Manaus, 14 de abril de 2015.

Jornal *Amazonas Em tempo*, nº 8.945. Manaus, 20 de novembro de 2015.

Jornal *A crítica* nº 23.234. Manaus, 21 de novembro de 2015.

Jornal *A crítica*, nº 23.596. Manaus, 21 de novembro de 2016.

Jornal *A crítica*. Edição Digital, Manaus, 12 de janeiro de 2018.

1.2 Documentos

Certidão do Cartório do Registro Especial, Títulos e Documentos do Estado do Amazonas, na Comarca de Manaus, no requerimento apresentado pelo Sr. Raimundo Nascimento Fonseca, numa transcrição integral em 19 de agosto de 1963: Certidão extraída do Registro Especial, Títulos e Documentos do Livro B número quarenta e três b (nº 43), Manaus, 19 de agosto de 1963.

1.3- Etnografias e cartografia social da comunidade

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (coord.). **Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro**. Série – Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia – Fascículo 16. Manaus, 2007.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Cultos de Santos & festas profanos religiosos**. Manaus: Imprensa Oficial, 1983.

SILVA, Jamily Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patricia (Org.) **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açai/ CNPq, 2011.

1.4. Sites

BIOGRAFIA de Maria Severa Nascimento Fonseca “Vó Severa”. Associação Crioulas do Quilombo. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=347554538921544&set=a.121209734889360.1073741830.100010010011947&type=3&theater>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2017.

BRASIL. Portaria nº 104, de 23 de setembro de 2014. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 24 set. 2014. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/77122315/dou-secao-1-24-09-2014-pg-21>>. Acesso em 5 de setembro de 2017.

HISTÓRIA do bairro Praça 14. *No Amazonas é assim*, 2014. Disponível em: <<https://noamazonaseassim.com.br/historia-do-bairro-praca-14>>. Acesso em 14 de fevereiro de 2020.

ALE-AM. Lei Nº 4201 de 23/07/2015 que declara como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, Praça 14 de Janeiro. Disponível <http://sapl.al.am.leg.br/sapl_documentos/norma_juridica/8655_texto_integral>. Acesso em 05 set. 2017.

MPF. Conte sua história. *Ministério Público Federal*, s/d. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/conte-sua-historia/jamily-souza-da-silva>>. Acesso em: 20 de setembro de 2018..

MDH. Programa Brasil Quilombola. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/igualdade-racial/artigos-igualdade-racial/programa-brasil-quilombola>>. Acesso em 10 de janeiro de 2020.

NOVA Cartografia Social da Amazônia. *Fundo Amazônia*, s/d. Disponível em: <<http://www.fundoamazonia.gov.br/pt/projeto/Nova-Cartografia-Social-na-Amazonia/>>. Acesso em: 5 de fevereiro de 2020.

IPHAN. Artigo 216 da Constituição Federal de 1988. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Constituicao_Federal_art_216.pdf> Acesso em 05 de set de 2017

2. Literatura de referência

ABREU, Martha, Cultura imaterial e patrimônio nacional: uma nova leitura sobre o passado cultural brasileiro. Alguns comentários sobre o decreto 3.551 de 2000, In: Soihet, R., Gontijo, R. Abreu, M. *Cultura política e usos do passado*. Civilização Brasileira, 2007.

ABREU, M. e MATTOS, H. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: Mauad, Almeida e Santhiago, *História Pública no Brasil*. São Paulo, Letra e Voz, 2016.

ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. “Da Cultura popular à cultura negra”. In: ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. *Cultura Negra, novos desafios para os historiadores*. (Volume 1). Niterói: Eduff, 2018

ABREU, Martha C. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Coord.). *Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro*. (Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia). Fascículo 16. Manaus, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALENCAR, Rívia Ryker Bandeira de. *Salvaguarda de bens registrados : patrimônio cultural do Brasil : apoio e fomento / coordenação e organização Rívia Ryker Bandeira de Alencar*. – Brasília: IPHAN, 2017

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

ASSUNÇÃO, Alvir. *O auto do boi-bumbá Corre Campo e outros Famas*. Manaus: Edições Muiraquitã, 2008.

BARROS, Cleusa M. Matos de. *São Benedito, O santo negro*. Coleção Cidadãos do Reino. Editora Paulinas, 1998.

BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, n. 19, 2005, p. 16.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENARD, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

- BONATES, KK. Capoeiragem Baré. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil Braga. Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda o filho de Catirina? In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.
- CERETTA, Celestino. *Histórico da Paróquia de Fátima – Praça 14*. Manaus, 1990.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. (Col. Memória e Sociedade).
- CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, 2017
- CRUZ, Heloísa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na Oficina do Historiador: Conversas sobre História e Imprensa. *Projeto História*, São Paulo, n. 35, dez., 2007.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira da. *Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Carnavais e outras festas*. Campinas: EDUNICAMP, CECULT, 2002.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan./jun, 2005.
- DUARTE, Durango. *A imprensa amazonense: chantagem, política e lama*. 1. ed. Manaus: DDC Comunicações, 2005.
- DURKEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Perea Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, n. 25, v. 13, 2. sem., 2009a.
- FERLINI, Vera Lucia Amaral. Folgedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. In: JANCSO, István; KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001.
- FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive Senhor: História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *A liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GARCIA, Canclini, N. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.23, 1994.

- GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015.
- GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, 2003.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*. Rio de Janeiro, n°. 92/93 (jan/jun.), 1988b.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento e FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio. In: *Chagas, Mário e Abreu, Regina, Memória e Patrimônio*. DP&A Editora, Uni-Rio, Faperj, 2003.
- GUARINELLO, Noberto Luiz. Festa trabalho e cotidiano. In: JANCOSO, István; KANTOR, Íris. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001, p. 972.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HEYMANN, Luciana. *O “devoir de mémoire” na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006.
- LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.
- LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.
- LUFT, Schirley. *Meio ambiente e Amazônia: os desmatamentos nos jornais O Liberal do Pará e A Crítica do Amazonas*. São Paulo: Annablume, 2005.
- MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisis, uma reflexão sobre a miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.
- MONTEIRO, Elaine. Branco quer aprender dança de preto: valorização e reconhecimento no registro do patrimônio imaterial afro-brasileiro. In: ABREU, M.; XAVIER, G.; MONTEIRO, L.; BRASIL, E. *Cultura Negra, novos desafios para os historiadores* (Volume 1). Niterói: Eduff, 2018.
- O'DWYER, Eliane Catarino. *O papel social do antropólogo*. Aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. *Topoi*, v. 7, n. 12, jan/jun, 2006.
- PACHECO, Conceição de M. dos Santos, 1964 - A constituição, a formulação e a circulação do tambor decrioula do Maranhão / Conceição de Maria dos Santos Pacheco. 2013.

PEREIRA, Manuel Nunes. A introdução do Negro na Amazônia. *Boletim Geográfico*, n. 77, 1949, p. 509-515.

PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005.

PINHEIRO, Luís Balkar S. P. *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.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. Na contramão da história: mundos do trabalho na cidade da borracha (Manaus, 1920-1945). *Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas*, v. 1, n. 1, (2007a). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007a.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Nos meandros da cidade: cotidiano e trabalho na Manaus da borracha, 1880-1920. *Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas*, v. 1, n. 1 (2007b). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007b.

POZZA NETO, Provino. Alforrias escravas na Província do Amazonas. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões negras no Brasil para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*. São Paulo, n. 28, dez/fev, 1995-1996.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, n. 8, jan./jun., 2004.

ROSA, Vinícius Alves da. *A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará*. Rio de Janeiro: FGV/UFPA, 1971.

SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.

_____. Escravos e Escravidão africana na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.

_____. Floresta negra: a experiência e o impacto da escravidão africana na Região Amazônica. *Carta Fundamental*, 2014

SANTOS, Daniela Silva dos. Território e Territorialidade: o quilombo do Barranco de São Benedito em Manaus. *Zona de Impacto*. Manaus, v. 2, n. 19 p. 91-94, jul/dez, 2017.

SANTOS, Francisco Jorge dos et al. *Cem anos de imprensa no Amazonas (1851-1950)*. Catálogo de Jornais. 2. ed. Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1990.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII*. Manaus: UFAM, 2012.

SANTOS, Viviane da Silva. *Santo de casa faz milagre: desenho e representação dos oratórios populares domésticos em Feira de Santana*, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Jamily Souza. A festa de São Benedito no bairro da praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai/CNPq, 2011.

SILVA, Karollen Lima. *A festa de São Benedito através do jornal A crítica 1979-2014*. Monografia (Conclusão de curso de graduação), Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

SILVA, Ana Luiza dos Santos. *Convergência midiática: uma análise comportamental do jornal Amazonas Em Tempo na era digital*. 2017. 40f. Trabalho de graduação (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) – Faculdade de Informação e Comunicação, Ufam, Manaus, 2017.

TAVEIRA, Eula Dantas. A história do jornal de maior circulação do Amazonas. *Intercom*. Mato Grosso do Sul, 2001.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987

ANEXOS

1. Genealogia da comunidade do Barranco de São Benedito



Fonte: Acervo da Associação Crioulas do Quilombo

2. Maria de Lourdes Fonseca, conhecida como “Tia Lurdinha”



Fonte: Acervo da Associação Crioulas do Quilombo

3. Devoção ao Santo Benedito (Acima segurando a imagem de São Benedito temos Edna Fonseca, abaixo temos Cassius Fonseca e Kelly Fonseca)



Fonte: Acervo do Quilombo do Barranco de São Benedito

4. Imagem de santo Benedito



Fonte: Acervo da Associação Crioulas do Quilombo

5. Artesanato produzido pelas Crioulas do Quilombo de São Benedito



Fonte: Acervo da Associação Crioulas do Quilombo

6. Apresentação cultural em frente ao Pagode do Quilombo



Fonte: Acervo da Associação Crioulas do Quilombo

7. Certidão de reconhecimento da Comunidade do Barranco


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1968

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 1968, 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 AUTODEFINI COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Renato Rasera**, (Ass.), Diretor-Substituto do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extrai, Brasília/DF, **17 de setembro de 2014.**

O referido é verdade e dou fé.


José Hilton Santos Almeida
Presidente
Fundação Cultural Palmares - FCP

IGRA 00 8017688 - 1063 - 10 4774 Manaus/AM
CNPJ 06580332 Fone: (81) 32410311 site: www.fcp.org.br

Fonte: Acervo do Quilombo Urbano de São Benedito

8. Placa de reconhecimento atribuída pelo Governo do Estado do Amazonas



Fonte: Acervo do Quilombo Urbano de São Benedito

9. Placa de reconhecimento imaterial concedida à comunidade quilombola



Fonte: Acervo do Quilombo Urbano de São Benedito