



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO E DOUTORADO PROFISSIONAL
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO - UEMA

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL**

JOYCE OLIVEIRA PEREIRA

**“A SEQUÊNCIA É DEMOLIDORA”: o reggae como recurso didático para o
ensino de história africana e afrodiaspórica**

**São Luís
2025**

JOYCE OLIVEIRA PEREIRA

**“A SEQUÊNCIA É DEMOLIDORA”: o reggae como recurso didático
para o ensino de história africana e afrodiáspórica**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Curso de Doutorado, da Universidade Estadual do Maranhão com vistas à obtenção do título de Doutora.

Orientadora: Profa. Dra. Karina Biondi

Linha de Pesquisa: Historiografia e Linguagens

**São Luís
2025**

Pereira, Joyce Oliveira.

“A sequência é demolidora” : o reggae como recurso didático para o ensino de história africana e afrodiaspórica / Joyce Oliveira Pereira. – São Luís, 2025.

246 f. : il.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), Universidade Estadual do Maranhão, 2025.

Orientadora: Profa. Dra. Karina Biondi.

Produto Educacional: Museu virtual do Reggae Maranhão. Disponível em: <https://www.sequenciademolidoramaranhao.com/>

1. Ensino de história. 2. Experiência Reggae Maranhão. 3. Museu Virtual do Reggae Maranhão. 4. Afrodiáspora. 5. Antirracismo. I. Título.

CDU 93/94:371.39(812.1)

JOYCE OLIVEIRA PEREIRA

“A SEQUÊNCIA É DEMOLIDORA”: o reggae como recurso didático para o ensino de história africana e afrodiáspórica.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Curso de Doutorado, da Universidade Estadual do Maranhão, com vistas à obtenção do título de Doutora.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Karina Biondi (Orientadora)
(PPGHIST/UEMA)

Profa. Dra. Marilande Martins Abreu (Examinadora Externa)
(Universidade Federal do Maranhão)

Prof. Dr. Fábio Henrique Monteiro (Examinador Interno)
(PPGHIST/UEMA)

Prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros (Suplente)
(PPGHIST/UEMA)

*Para minha família, que lutando contra a
precisão migrou, construindo os fios da
história onde o reggae apareceu e nos salvou
da solidão.*

AGRADECIMENTOS

Escrever uma Tese, é um trabalho que não se faz sozinho, justamente por conta do tempo que levamos para gestar, pesquisa, escrever e finalizar. Por isso, esse agradecimento será um pouco longo e, mesmo assim, não dará conta da complexidade de relações que teci durante essa pesquisa.

Primeiramente agradeço à Yemanjá, dona da minha cabeça, que todos os dias me ensinou a ter a determinação para fazer este trabalho e me deu o amor que dediquei todos os dias. A todos os voduns, orixás, pretos velhos e caboclos da Mina Maranhense, em especial à família de Seu Légua Bogi Buá (que trago comigo desde as matas dos cocais de Bacabal), que me acompanharam e me encontraram muitas vezes durante estes quatro anos.

Agradeço à minha família: meus pais, que acreditaram nesse sonho louco - de ser professora de história e Doutora na área. À minha Mainha, Tia Maru e, Vô Toinha e Pai Adão (*in memorian*) e meu avô paterno Ninô: meus migrantes preferidos!

Agradeço à minha irmã, Marjory, por ter me apresentando há 20 anos atrás a Ciência que fez de mim o que eu sou e, por ter me dado a Maria, minha sobrinha. Meu cunhado, Neto, merece menção por ter feito meu tratamento psiquiátrico os últimos 3 anos, o que possibilitou que meu doutoramento fosse finalizado.

Agradeço meu marido, Francisco Meireles, pelo amor, amizade e apoio incondicional que sempre demonstrou, quanto tudo isso era apenas um sonho, uma empolgação, uma rotina, uma preocupação, uma vontade de acabar. Ele sempre esteve nos meus melhores e piores dias, acreditamos mais em mim do eu e, sendo o primeiro leitor e crítico dos textos presentes neste trabalho.

Agradeço minha família de outras vidas, Suena, Suellen e Dona Silma pelo amor e carinho gratuito desde sempre e, por sempre acreditarem em mim e me ensinarem muito sobre afrocentramento e antirracismo.

Agradeço aos meus amigos e amigas, que espalhados em diferentes núcleos, dividiram comigo as angústias e alegrias envolvidas no processo de Doutorado: na minha turma do PPGHIST 2021, em especial Patrícia, Bruna, Reinaldo e Brandin pelos debates, cervejas e sofrimentos que dividimos durante esses quatro anos.

Minha galera de Rosário merece uma parte dos agradecimentos só para ela: agradeço aos meus ex-gestores, Leonardo, Rosinete (*in memorian*), Denise, Paulo, Rosy,

Kátia e Maria Antonia pelo apoio incondicional que recebi na escola, enquanto eu cursava as disciplinas e escrevia o texto.

Aos meus queridos companheiros da Unidade Integrada Januário Carvalho, em especial Luiza, Wiran, Deça (*in memoriam*), Rafael, Tia Júlia, Seu José. Do Monsenhor Alves Madureira, Izabelle, Bernardo, Shefora e Zoete pela amizade sincera e todos os meus alunos e alunas que embarcaram junto comigo na visão de uma história viva e humana.

A todos os servidores da Secretaria Municipal, Ciência e Tecnologia Rosário pela parceria diária em busca de uma educação mais equitativa e emancipatória aos nossos rosarienses, em especial do setor de formação Maria Moraes, Akiane, Luana e Ellen; muito obrigada também ao setor de coordenação, ao qual eu faço parte, em especial Benilson Costa, Antonio Marcos, Izenilde Martins e Analice Serejo.

Agradeço também meus secretários Lucia Helena Calvante, Requelina Oliveira Silva, Deyvid Willian Lima Rodrigues e o nosso prefeito Jonas Magno Machado pela oportunidade e confiança no meu trabalho.

Agradeço aos meus gestores do segmento do ensino fundamental 6º ao 9º das escolas de Rosário pela compreensão das minhas ausências quando eu precisei me afastar para dar prosseguimento na pesquisa.

Não poderia deixar de mencionar meu psicólogo, Nicolau Fadh, pela escuta atenta durante esses quatros: mais do que uma relação profissional, traçamos na terapia uma relação de parceria.

Agradeço meu *best*, Elialberto Nunes, que divide a BR 135 todos os dias enquanto nós vamos trabalhar e, muitas vezes me amparou, mas também, me fez rir das loucuras desse mundo capitalista e competitivo.

Agradeço meu amigo Romário Chaves, codoense porreta, que na sua empolgação pela Tese, me fazia ter ânimo para acabá-la e, minha amiga Thays Barbosa, que desde o mestrado debate Teoria e a vida comigo.

Agradeço à minha queridíssima orientadora e amiga, Karina Biondi, que na sua simplicidade, me deixou livre para ser acadêmica e, com isso ensinou-me que de nada valem os títulos se não houver humanidade e solidariedade entre nós. Você é maravilhosa!

Agradeço ao amigo e grande artista Beto Ehongue pela indicação de muitos interlocutores para esse trabalho: nas ondas do groove caribenho tudo dá certo!

Agradeço a Massa Regueira, pela alegria que me trouxe diariamente quando eu ouvia o reggae em algum lugar e, ao mesmo tempo me lembrava que ele é bem maior do que o texto de uma Tese.

Agradeço aos meus primeiros cabelos brancos, linhas de expressão e os mais de 1.102.400 de quilômetros que percorri entre Rosário e São Luís enquanto eu fazia este trabalho: eles me ensinam todos os dias que os sonhos nunca envelhecem, a não ser que a gente deixe de dar vida a eles.

*Everyday my heart is sore
Todos os dias meu coração está dolorido*

*Seeing that I'm so poor
Vendo que sou tão pobre*

*But I shall not give up so easy oooh
Mas eu não vou desistir tão fácil oooh*

*'Cause there's a reward for me
Porque há uma recompensa para mim.*

There's a Reward, de Joe Riggs.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APTUS – Associação dos Proprietários dos Transportes Urbano de São Luís

BNCC - Base Nacional Comum Curricular

BNPE – Banco Nacional de Desenvolvimento

BR – Rodovia Federal

CADEM – Campanha de Aperfeiçoamento e Difusão do Ensino no Maranhão

CEMA – Centro Educacional do Maranhão

CEMAR – Companhia Energética do Maranhão

CEPAL – Comissão Econômica para América Latina

CEPLEMA – Comissão Executiva do Plano Estadual de Educação

COPEMA – Comissão Própria Econômica do Estado

DER – Departamento de Estradas de Rodagem

DCTMA – Documento Curricular do Território Maranhense

D.P.C-3. - Terceiro Distrito de Portos Rios e Canais

EBC – Empresa Brasileira de Comunicação

FMTVE – Fundação Maranhense de Televisão Educativa

GTAP – Grupo de Trabalho e Apoio

GTDN – Grupo de Estudos do Desenvolvimento do Nordeste

MEB – Movimento da Educação de Base

MEC – Ministério da Educação

SAEMA – Sistema de Arquivo Estadual do Maranhão

SATELPA – Agência de Esgoto, Tração, Prensa e Algodão

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDEMA – Superintendência de Administração do Meio Ambiente

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

PEB – Produto Estadual Bruto

PGEM – Programa de Governo do Estado do Maranhão

PDC – Partido Democrata Cristão

PL – Partido Liberal

PPGHIST/UEMA – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão

PR – Partido Republicano

PSP – Partido Social Progressista

PSD – Partido Social Democrata

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

PTN – Partido Trabalhista Nacional

TRE – Tribunal Regional Eleitoral

TSE – Tribunal Superior Eleitoral

UDN – União Democrática Nacional

USAID – Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01: População por idade no Maranhão.....	46
Gráfico 02: População do Estado em 1950.....	47
Gráfico 03: População do Estado em 1960.....	47
Gráfico 04: Origem de migrantes-Maranhão em 1960.....	49
Gráfico 05: Atividades econômicas no Estado do Maranhão (1950-1960).....	52
Gráfico 06: Perfil racial da população maranhense (1950-1960).....	54
Gráfico 07: Tipos de transporte no estado do Maranhão em 1955.....	59
Gráfico 08: População do Maranhão não residente no município de origem em 1970....	74
Gráfico 09: Analfabetismo no Maranhão por idade em 1960.....	83
Gráfico 10: Analfabetismo no Maranhão por grupo de idade em 1960.....	84
Gráfico 11: Pirâmide etária no Maranhão em 1960.....	85
Gráfico 12: Educação do Maranhão entre 1960-1963.....	90
Gráfico 13: Tipos de escolas primárias existentes no Maranhão entre 1930-1963.....	91
Gráfico 14: Fatores de não escolaridade no Maranhão (1964).....	97

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: Meios de transporte em São Luís em 1950.....	56
Imagem 02: Orçamento do Fundo Estadual do Ensino Primário do Maranhão.....	89
Imagem 03: Atena da TVE em Pio XII.....	103
Imagem 04: Recortes da aula de Sociologia do Curso de Madureza.....	106
Imagem 05: Ginásio Bandeirante em Sambaíba (MA).....	110
Imagem 06: Barracão de Taipa do Maranhão.....	112
Imagem 07: Torres de transmissão da Radio Jamaica em 1984.....	124
Imagem 08: Cartão Postal da Radio Jamaica.....	126
Imagem 09: Solovox, vibrafone e guitarra havaiana.....	129
Imagem 10: Divulgação de Coletânea de Disco Music.....	134
Imagem 11: Anúncio sobre Dafé.....	135
Imagem 12 – Anúncios de Aparelhos de som eletrônicos.....	136
Imagem 13: Festa de Santa Teresa (1974).....	138
Imagem 14: Dj em frente à radiola.....	140
Imagem 15: Rack de Som da Radiola Diamante Negro I.....	141
Imagem 16: Rack de Som da Radiola Diamante Negro II.....	141
Imagem 17: Três racks de som.....	142
Imagem 18: Lançamento de rack da Radiola Jamaicana do Som.....	143
Imagem 19: Salão de Reggae.....	144
Imagem 20: Estrutura de Clube de Reggae.....	146
Imagem 21: Cartaz com a estrutura de som da Radiola Mega Itamaraty.....	147
Imagem 22: Arquitetura do Multicenter Sebrae.....	148
Imagem 23: Paredão da Mega Itamaraty no Multicenter Sebrae.....	148
Imagem 24: Telão do XII Tributo a Gregory Isaacs.....	149
Imagem 25: Distribuição de Torres da Radiola Fera Indomável.....	150
Imagem 26: Telão do Reggae das Antigas.....	151
Imagem 27: Painel Seja um/uma dj.....	151
Imagem 28: Totem de Gregory Isaacs.....	152
Imagem 29: Painel de Aniversário de Gregory Içás no seu Tributo.....	153
Imagem 30: Mesas e cadeiras no XII Tributo a Gregory Isaacs.....	153
Imagem 31: Pessoas sentadas em cadeiras no início do XII Tributo a Gregory Isaacs..	154
Imagem 32: Stand de bebidas.....	155

Imagem 33: Fala dos regueiros sobre a Festa de Março de 2024.....	156
Imagem 34: Cartazes de Festa de Reggae durante a Semana Santa.....	162
Imagem 35: Radiola Mega Itamaraty no Festejo de São Sebastião.....	164
Imagem 36: Cartaz da Radiola Irie FM no festejo de São Gonçalo.....	168
Imagem 37: Comentários sobre a Festa em Boqueirão de Tioff.....	168
Imagem 38: Cartaz do Aniversário do Quilombo do Damásio.....	170
Imagem 39: Homens montando Radiola de Promessa.....	172
Imagem 40: Frente do Terreiro de Dona Eduarda.....	174
Imagem 41: Caminhão com símbolo de Radiola.....	183
Imagem 42: Carrinho de água de coco (São Luís).....	184
Imagem 43: Oficina mecânica e caminhão Radiola (Rosário- MA).....	186
Imagem 44: Barraca de verduras e Bar (Povoado São Simão Rosário- MA).....	186
Imagem 45: Mercado e Bar (Povoado São Simão, Rosário- MA).....	187
Imagem 46: Mercado e Bar (Povoado São Simão, Rosário- MA).....	188
Imagem 47: Representação 01 do Reggae no livro “Terra das Palmeiras”.....	205
Imagem 48: Representação 02 do Reggae no livro “Terra da Palmeiras”.....	206
Imagem 49: Mapa do Museu Virtual do Reggae Maranhão.....	213
Imagem 50: Ilustração de Radiola do Museu Virtual do Reggae Maranhão.....	214
Imagem 51: Ilustração do Agarradinho para o Museu Virtual do Reggae Maranhão.....	215
Imagem 52: Ilustração de Regueira para o Museu Virtual do Reggae Maranhão.....	216

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Serviços de Telégrafo, Serviço Postal, Agência Postal e Energia no Maranhão em 1950.....	57
Tabela 02: Candidaturas para eleição de governador no Maranhão em 1965.....	62
Tabela 03: I Programa de Governo de José Sarney para o Estado do Maranhão (1967-1971).....	66
Tabela 04: Matrícula de alunos no ensino primário por dependência administrativa em São Luís (1958-1964).....	92
Tabela 05: Recursos recebidos pela Secretaria de Educação e Cultura do Maranhão para aplicação no ensino primário e Médio (1963-1967).....	99
Tabela 06: Matrícula de alunos no ensino primário por dependência administrativa em São Luís (1965-1967).....	99
Tabela 07: Métodos utilizados no projeto TV Educativa.....	102
Tabela 08: Métodos utilizados no projeto Madureza.....	105
Tabela 09: Diretrizes pedagógicas do projeto Bandeirante.....	109
Tabela 10: Diretrizes pedagógicas do Projeto João-de-Barro.....	113
Tabela 11: Tipos de festa na Baixada Maranhense a partir de Prado.....	132
Tabela 12: Tipos de festa na Baixada Maranhense a partir de Prado.....	161

RESUMO

O Ensino de História no Brasil é construído pelas colonialidades e pelo eurocentrismo, presentes na Base Nacional Comum Curricular e no Documento Curricular do Território Maranhense, que também privilegiam as experiências europeias, o que leva à deformação das identidades dos sujeitos escolares. Dessa forma, o reggae não está narrado como uma experiência histórica dos maranhenses a ser conhecida e consolidada para a orientação na vida prática. Levando em consideração que o historiador é um profissional que trabalha nas margens e tem o dever de memória como um dos pontos centrais de seu fazer, este projeto parte da análise acerca do currículo e da historiografia maranhense a fim de identificar e compreender a Experiência Reggae Maranhão (1940-2025). Com base nessa discussão teórica e historiográfica, pretende-se construir um produto educacional, no caso um Museu Virtual, a fim de ser um recurso didático de orientação para o público em geral e para os docentes de história acerca da Experiência Reggae Maranhão, base para uma educação afrodiaspórica e antirracista.

Palavras-chaves: Ensino de História; Experiência Reggae Maranhão; Museu Virtual do Reggae Maranhão; Afrodiaspora e Antirracismo.

ABSTRACT

History teaching in Brazil is constructed by colonialism and Eurocentrism, present in the National Common Curriculum Base and in the Maranhão Territory Curriculum Document, which also privileges European experiences, which leads to the deformation of the identities of school subjects. In this way, reggae is not narrated as a historical experience of the people of Maranhão to be known and consolidated for orientation in practical life. Bearing in mind that the historian is a professional who works on the margins and has the duty of memory as one of the central points of his work, this project starts with an analysis of the Maranhão curriculum and historiography in order to identify and understand the Maranhão Reggae Experience (1940-2025). Based on this theoretical and historiographical discussion, the aim is to build an educational product, in this case a Virtual Museum, in order to be a didactic resource to guide the general public and history teachers about the Maranhão Reggae Experience, the basis for an Afro-diasporic and anti-racist education.

Keywords: History teaching; Maranhão Reggae Experience; Maranhão Reggae Virtual Museum; Afro-diaspora and anti-racism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
PARTE I	27
“OS FILHOS DA PRECISÃO”	27
2 “SALVE EXPRESSÕES DESTA VERDADE, SALVE O QUILOMBO DO FRECHAL!”: um debate entre Teoria, experiências históricas e afrodiáspora	28
2.1 “Maranhão, meu tesouro, meu torrão”: resistências pretas no Maranhão	33
3 MINHA CUMADE E MEU CUMPADE: a terras das palmeiras e pequenas cidades (1940-1960).	44
4 O MARANHÃO QUE NASCEU NOS ANOS 60: da antiga à nova ordem	61
4.1 Grilagem, migrações e a proletarização parindo o Maranhão Novo	69
5 A QUESTÃO DA EDUCAÇÃO NO MARANHÃO: um debate sobre as políticas públicas que fizeram nosso chão de escola	80
5.1 Apontamentos sobre a escola pública maranhense	80
5.1.1 A televisão educativa.....	101
5.1.3 O Projeto Madureza.....	104
5.1.3 O Projeto Bandeirante	108
5.1.4 Projeto João de Barro	111
PARTE II	117
“A MASSA REGUEIRA”	117
6 “AS PEDRAS VÃO ROLAR”: uma abordagem sócio histórica da Experiência Reggae Maranhão.....	118
6.1 A Capilarização do Reggae na sociedade maranhense	118
6.1.1 O Paranhão e suas conexões radiofônicas	127
6.2 A estrutura que faz o Reggae do Maranhão tocar	137
6.3 As Festas de Camisa	144
6.3.1 Escutar, ver, beber e dançar.....	145
6.4 Um reggae rural	159
6.5 <i>We be forever love Jah</i>: o labor da massa regueira	182
7 “BABILÔNIA EM CHAMAS”: o Reggae do Maranhão no Ensino de História	190
7.1 O Reggae do Maranhão como experiência histórica	190
7.2 Currículo e colonialidades no Ensino de História	197
7.3 Uma sequência demolidora para o Ensino de História	204
7.5 Das ondas do rádio para as ondas de wireless: O Museu Virtual do Reggae Maranhão	211

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	222
APÊNDICE	238

INTRODUÇÃO

*“Mississippi, i remember you
Whenever I should go away
I'll be longing for the day
That I will be in Greenville again”.¹*

Melô de Mississippi, (Mississippi), na voz de Chintya Schloos

Ao longo deste texto preliminar, muitas músicas embalam os capítulos, mas não poderiam haver canção melhor do que essa, para iniciá-lo, pois, por mais que o refrão seja “Mississippi, i remember you”, na minha memória vem as margens do Rio Mearim², na cidade de Bacabal³, minha terra natal, assim, ao ouvir este melô⁴, eu me lembro de quando não era uma migrante e não vivia uma experiência de desterritorialização na capital, São Luís (Haesbaert 2001, pp. 95-96), .

Também é na minha memória que, creio ser entre 1996 e 1998, de estar na garupa da bicicleta de minha Mãe, que à época vendia confecções para nos sustentar, de ouvir o Melô de Poliana enquanto passávamos pelo bairro da Areia, uma das periferias de minha cidade.

Eu, menina branca e moradora do Centro, todas as sextas-feiras, a partir das 15:00 horas sentia a parede da minha casa tremer ao som da Radiola Águia de Aço, comandada pelo *Dj Cabeludo* e, foi nesses fins de semana que se estendiam até a segunda de madrugada, que aprendi que o Cassino da Urca era o lugar onde se dançava com o diabo, que os regueiros jogavam merla⁵ no nosso telhado e, depois, subiam nele para catá-la, depois que a polícia militar passava fazendo ronda.

Assim, foi pelos outros, que ao ouvir o Melô de Rosimeire, primeira música tocada no Cassino, que aprendi a ter medo do reggae, ao ponto de me tremer quando ela fazia o ‘esquenta’ da festa. Porém, em 2008, ao migrar para São Luís, após ser aprovada no vestibular para História Licenciatura na Universidade Federal do Maranhão, foi no

¹ “Mississippi, eu me lembro de você/ Sempre que eu tiver que ir embora/ Vou ficar ansioso pelo dia/ Em que estarei em Greenville novamente”.

² Rio que nasce na intersecção das serras Negra, Menina e Crueiras e banha as cidades de Formosa da Serra Negra, Grajaú, Barra do Corda, Esperantinópolis, Pedreiras, Trizidela do Vale, São Luís Gonzaga, Bacabal, Vitória do Mearim e Arari, desembocando no Golfão Maranhense.

³ Cidade fundada em 1920, que fica a cerca de 240 quilômetros da capital, São Luís.

⁴ Nome criado pelos djs para esconder o nome das originais músicas reggae à época do monopólio das radiolas, mas que tem se mantém como parte do léxico da experiência reggae Maranhão.

⁵ Droga derivada da cocaína em formato de pedra.

reggae, que reencontrei minha cidade, já que ninguém sabia o que era bolo de batata⁶ e panelada⁷, gozavam do meu léxico, por falar muito rápido e onde ninguém torcia ou conhecia o Bacabal Esporte Clube⁸.

Essa experiência de desterritorialização produziu em mim, à época uma jovem de apenas 18 anos, uma saudade de casa e, assim, foi nos reggaes que comecei a ouvir pelas ruas da capital, como o Melô de São Luís, que reconstruí minha identidade como bacabalense, ao mesmo tempo que conhecia o que a vida nova em São Luís podia me proporcionar.

Esse texto, em primeira pessoa, não é nada típico de historiadores, mas não há como apontar a subjetividade desta profissional (Certeau, 2013, p. 65) sem levar em consideração essa trajetória de migrante e o processo de reconstrução de minha identidade com os signos disponíveis em São Luís. Ao longo destes 17 anos de capital, ao consumir muitos reggaes como os I Jah Man Levi⁹, Dread Mar I¹⁰, SOJA¹¹, Alborosie¹², Banda Legenda¹³, Santa Cruz¹⁴, ampliei minha visão sobre isso.

Essa trajetória individual levou-me enquanto docente a partir do ingresso no Mestrado também pelo PPGHIST/UEMA em 2018 a alterar minhas aulas sobre os processos de independência de África, inserindo o reggae, mais especificamente, “Rempendention Song” e “War”, de Bob Marley, para explicar o que era o colonialismo, as consequências dele e a importância do pan-africanismo para essas populações.

Também foi ao longo desse período que, aos poucos, fui consumindo uma literatura especializada como Silva (1992), Freire (2012) e Brasil (2014), assim, aprendi que as músicas reggaes que eu ouvia em Bacabal eram reggae *roots*, que haviam mensagens de paz e de luta nas letras e comecei a perceber que os regueiros não eram tão maus assim. Ao mesmo tempo, acompanhei grandes produções de festivais, como o

⁶ Em São Luís, chamado de bolo de leite.

⁷ Comida feita a partir do cozimento de tripa e bucho do gado, mas sem linguiça e azeitona, que é típico do mocotó, encontrado em São Luís.

⁸ Time de futebol fundado em 1974 e vencedor do campeonato maranhense de 1995. Atualmente está na série B do Maranhense.

⁹ (1946-) Cantor de reggae jamaicano, aclamado no estado pelo Melô de São Luís.

¹⁰ (1978-) Nome artístico de Mariano Javier Castro. É um cantor de reggae argentino e faz sucesso no estado com o Melô de Para Mim.

¹¹ Sigla do grupo estadunidense Soldiers of Jah Army formada em 1997, conhecida no estado pela música “True Love”.

¹² (1977-) cantor de reggae italiano conhecido no estado pelo Melô de Bruxo.

¹³ Banda de reggae maranhense criada nos anos 2000. É muito conhecida no estado pelas canções “Leveza Guerreira” e a “Paz”.

¹⁴ (1952-) Cantor e compositor maranhense conhecido pelo álbum “A Riqueza”.

Sunplash e vi provavelmente os últimos UniReggae¹⁵ realizados pela Universidade Federal do Maranhão. Com o meu ofício de historiadora, também percebi que estas obras tinham características mais voltadas à sociologia e antropologia. Assim, o reggae não tinha sido estendido no tempo para que fosse possível ver as formas pelas quais nós maranhenses nos apropriamos dele.

Daí, surge uma categoria importante, o que chamei de Experiência Reggae Maranhão, tomando como ponto teórico inicial da História Social a agência (Thompson, 1987, v. 1, p. 10), visando demonstrar os processos que levaram os sujeitos a construir uma relação com o reggae e, a partir disso, torna-lo uma prática social que se tornou identidade com o passar das décadas.

Essa percepção, de historiadora, foi possível graças à intersecção com a Antropologia, que me permitiu ver no meu ordinário, diferentes formas de representação e trajetórias construídas a partir dele, costurando assim, o Maranhão do Tempo Presente. Tal ousadia, nada mais é do que o método historiográfico, como disse Certeau (2013, p.72) que pode ter os limites do aparelho ultrapassado, realizando, assim, alterações importantes no campo historiográfico, permitindo que novos objetos e novas leituras sejam realizadas.

Esse movimento é muito necessário quando estamos tratando de questões que giram em torno do contracolonial¹⁶ já que não buscamos, nessa área, perspectivas teóricas que se comparem ou se contraponham às eurocêntricas, mas demarcarmos que essas experiências são singulares e, como tais, devem ser apreendidas e narradas (quando possível) dentro de suas próprias dinâmicas.

O conhecimento científico europeu, fatiado em pequenos pedaços como um bolo, não consegue a partir de uma matriz científica, identificar e compreender trajetórias e processos que possuem bases racionais diferentes, não cartesianas e não dualistas. Dessa forma, em narrativas como a historiográfica, eivada de eurocentrismos, é *mister* lançar

¹⁵ Era um Festival de Reggae Universitário realizado pela UFMA, que destacava novos talentos do gênero, um dos maiores do Norte-Nordeste e Meio Norte. O festival teve início em 1998 e sua última edição foi em 2011.

¹⁶ Cabe aqui diferenciarmos as perspectivas teóricas quando se debate o colonialismo, dessa forma, o pós-colonialismo desenvolve-se nos anos de 1970 e 1980 a partir de intelectuais das franjas britânicas - tal como Said (2007), Bhabha (1998) e Spivak (2010) - que se questionavam sobre como o imperialismo construía representações do saber e subjetividades. Já o decolonial, emerge de pensadores latino-americanos entre os anos de 1990 e 2000 como Quijano (2000), Mignolo (2008) e Wash (2009) que refletem sobre como o colonialismo de mantém de forma epistêmica, valorizando assim, o reposicionamento desde o Sul Global e a desobediência epistêmica. Já o contracolonial é uma forma de pensamento recente que valoriza a busca de contrapoderes, contrapedagogias e contraculturas como forma de insurgência e de um mundo mais emancipatório e múltiplo. Temos como exemplo dessa corrente, Krenak (2019) e Ribeiro (2019).

mão de uma variedade de fontes e métodos para conseguir (em certa medida) se aproximar do verossímil que a investigação busca compreender.

Por isso, existe um rol de fontes históricas utilizadas neste trabalho. Conforme o decurso da pesquisa, foi sendo vista a necessidade de lançar mão dessa variedade de fontes para dar conta dos esquemas de significação que foram tecidos pelos sujeitos históricos que possibilitaram que o reggae fosse tornando nativo pelos maranhenses e, com isso, construíram uma experiência histórica singular na porção equinocial do Brasil. Isso dotou essa mesma experiência de uma inteligibilidade que reorientou o presente e construiu o futuro que vivemos agora (Sahlins, 1990, p. 12).

Observar a Experiência Reggae Maranhão por este prisma nos permite *estar no além*, como apregoeou Bhaba (2013, p. 28), estabelecendo uma posição no espaço de intervenção do aqui e agora, já que este trabalho busca reinscrever nossa contemporaneidade cultural, dando a ver como Ela só foi possível porque emergiu de interstícios culturais, inventando a existência.

Neste sentido, foi pensando em *algo a mais* (Bhaba, 2013, p. 60), que percebi que o reggae, apesar de ser um elemento de identidade cultural dos maranhenses, não estava inserido no currículo escolar e nem tinha sido narrado pelos historiadores. Dessa forma, a Tese “Sequência Demolidora: o reggae como recurso didático para o ensino de história africana e afrodiaspórica” é uma tentativa de identificar as trajetórias que foram elaboradas pelos sujeitos históricos maranhenses desde a década de 1970 com o reggae para viabilizar sua inserção no currículo escolar.

Na parte 01 da Tese, chamada de “Filhos da Precisão”, é feito um panorama no qual a “precisão” (termo muito usado pelos maranhenses em suas diversas formas para denotar necessidade, nesse caso de trabalho, escolarização, infraestrutura básica) é debatida, perpassando pelas experiências negras que temos no Estado, ligadas a resistências afrodiaspóricas que envolvem a religião e a performance ritual.

Além disso, discutimos os movimentos migratórios ocorridos a partir de 1950, buscando compreender quais eram os quadros sociais e raciais que resultaram nas práticas características do Maranhão do Tempo Presente, demarcando e ratificando que a estrutura do campesinato local era baseada na agricultura familiar e o estado tinha a maioria da população vivendo na zona rural.

Esse quadro não seria problemático se as elites locais não se beneficiassem da falta de estrutura básica, o que obrigava os maranhenses a viver em estado de precisão, possibilitando a ascensão de políticos e seus discursos que falavam de desenvolvimento.

O alinhamento político à Ditadura Civil Militar permitiu o nascimento de uma nova ordem, baseada em modernização conservadora, através da Lei Sarney de Terras¹⁷, que expulsou muitos lavradores de suas terras e os colocou rumo à cidade ou à capital, São Luís.

Dessa forma, o desenvolvimento do Maranhão teve como princípio a pauperização e a falta de infraestrutura em todas as dimensões da vida. Assim, a Atenas Brasileira¹⁸ se tornou uma cidade feita de migrantes do interior, na qual eles seriam proletários nos grandes empreendimentos e exército de reserva para o “Maranhão Novo”¹⁹ que nascia nesse período.

A construção dessa visão historiográfica, que observa uma ruptura na experiência histórica maranhense a partir de 1969, demonstra como a mudança de estruturas sociais e econômica modelaram as temporalidades recentes, levando, aos poucos, ao rompimento com as práticas rurais dos lavradores e dando espaço à proletarização dos sujeitos e inserção do estado na rota transnacional do capital.

Esse povo que existiu (que está registrado nos censos demográficos), mas geralmente não é narrado pela historiografia, buscou melhoria de vida através da escolarização no sistema público, que ainda embrionário não se preocupava com a emancipação dos sujeitos. Diferentemente, nas condições que impunha, buscava subalternizar a população maranhense para atender os interesses da elite e do capital.

Chamo atenção para isto, tendo em vista que a da historiografia maranhense pouco reflete sobre os passados presentes recentes, voltando seu olhar majoritariamente para o mundo colonial e o império, sem discutir as continuidades violentas e racistas que são reproduzidas na subalternização da nossa sociedade.

Essa manipulação de memória (Ricouer, 2014, p. 455) apaga a desterritorialização e a dívida com esses sujeitos que se deslocaram em busca de uma vida mais digna. Além disso, olvida os meandros de uma nova experiência: muitos sujeitos, mesmo longe de casa, preservaram certos hábitos, como as festas de baile, onde a orquestra tocava e eles dançavam músicas modernas, como o merengue e a salsa.

Nesses salões, os discotecários²⁰ em algum momento tocaram uma música nova, chamada de internacional, e que provavelmente podia ser ouvida nas ondas tropicais das

¹⁷ Lei Estadual do Maranhão nº 2.979/1969 que mapeou e vendeu de terras devolutas para a expansão capitalista.

¹⁸ Epíteto da cidade de São Luís que faz referência aos literatos do século XIX.

¹⁹ Slogan do governo estadual de Sarney (1966-1970).

²⁰ Profissionais que conhecemos hoje como djs.

rádios caribenhas captadas pelos nossos rádios. Então, a partir de Johnny Nash²¹, Jimmy Cliff²² e Bob Marley²³, é que a Massa Regueira, parte 02 deste texto, produziu trajetórias no ordinário, elaborando esquemas de significação importantes, que deram sentido e inteligibilidade à essa nova experiência histórica vivida pelos maranhenses a partir de 1969 (Sahlins, 1990, p. 68).

Todo esse roteiro está evidenciado nas fontes primárias que consegui acessar: os Censos Brasileiros de 1950, 1960 e 1970, já que a documentação produzida nesse período pelo estado não é encontrada. Isso demonstra que Sistema de Arquivo do Estado (SAEMA) não funciona de forma correta. Para contornar essa situação, através de uma operação à contrapelo (Benjamin, 1996, p. 63), na qual os dados presentes nas fontes foram interrogados a partir da construção de categorias como economia, população, zona urbana, zona rural, analfabetismo, foi possível apreender, dentro do vasto universo dados, aqueles que eram importantes para construir um contexto.

Também foi necessário o uso de Jornais como Pacotilha e Diário de São Luís, na tentativa de conhecer o cotidiano desses sujeitos entre essas décadas, podendo, assim, acessar suas experiências. O Álbum do Maranhão, de 1950, de Miécio Jorge, foi historiografado a fim de compreender o que é o moderno dessa década e se ele estava em todo lugar, abrindo os caminhos rumo ao interior do Maranhão, junto com as estradas que estavam sendo construídas. Ainda foram utilizados os jornais o Imparcial e o Estado do Maranhão para compreensão de como era o Maranhão dos anos de 1970 e 1980, além de verificar se o reggae estava saindo nos jornais.

Aliado a eles, imagens do Instagram, do Youtube e registros fotográficos pessoais foram utilizados, bem como testemunhos de sujeitos que fazem parte da massa regueira e que podiam contribuir em determinados contextos para compreensão das diferentes trajetórias da Experiência Reggae Maranhão que apresento neste texto. Em busca de histórias de vida e pequenas histórias, consegui indicações de contatos de pessoas que poderiam participar da pesquisa.

Trabalhos de campo também foram realizados, sobretudo nas festas de camisa, onde, mais que pesquisadora, fui sendo absorvida pela massa regueira a cada festa que ia,

²¹ (1940-2020) foi um cantor de reggae estadunidense que alcançou fama com a música “I Can See Clearly Now”, lançada em 1972.

²² (1944-) é um cantor jamaicano de reggae e *ska* muito conhecido no estado por várias músicas, mas uma das preferidas é o Melô de Jane.

²³ (1945–1981) foi um cantor, compositor e ícone jamaicano do reggae que lançou o reggae como ritmo musical para o mundo nos anos de 1970.

analisando questões como a organização do espaço, a estética e as cadeiras como elementos importantes de serem elencados como parte dessa trajetória.

Nesse universo imenso de fontes é que os recortes foram operacionalizados. Assim, esta pesquisa não procura estender a Experiência Reggae Maranhão em uma linha, tentando determinar inícios e fins, mas analisar espaços estratégicos onde táticas, hibridações, compartilhamentos, fronteiras foram constituídos na construção de significações que se adequavam às necessidades sociais (Canclíni, 2013, p. 313).

Assim, o que chamo de Experiência Reggae Maranhão é a tentativa de compreender os modos múltiplos pelos quais meus conterrâneos e, inclusive eu, desenvolvemos desde os anos de 1970 na apropriação do reggae como um ritmo nativo, e, ao mesmo tempo uma identidade local, nacional e internacional capaz de reconstruir uma identidade afrodiaspórica para sujeitos negros e antirracista para os sujeitos brancos.

Por isso, inseri-lo no currículo como experiência histórica através do Museu Virtual do Reggae Maranhão é essencial na formação dos estudantes da escola pública maranhense, que é alicerçada em um currículo eurocêntrico e quatripartide²⁴ que embranquece nossos alunos, que em sua maioria são negros.

Também é uma forma de inserir a história do nosso povo na narrativa: a maioria dos trabalhos feitos acerca dos tempos recentes (1950-) representa apenas os políticos e seus projetos de dominação, ao mesmo tempo que nos narra como massa de manobra. Mas esses trabalhos não demonstram como a reprodução da precisão é o motor da história estadual e da dominação política e, como à revelia disso, foram constituídos espaços onde o reggae era/é espaço de resistência ao capitalismo e ao racismo. Por isso, cosmo costumas dizer os *djs*: coloque o seu capacete, porque as pedras vão rolar!

²⁴ Faço menção aqui à forma de periodização que divide o tempo histórico em quatro eras — Antiga, Média, Moderna e Contemporânea —, consolidada pelos historiadores europeus a partir do século XIX e reproduzida na historiografia brasileira e maranhense.

PARTE I
“OS FILHOS DA PRECISÃO”

2 “SALVE EXPRESSÕES DESTA VERDADE, SALVE O QUILOMBO DO FRECHAL!²⁵”: um debate entre Teoria, experiências históricas e afrodiáspora

*“Well all I gotta say, blessed is a man with a simple plan
All I gotta say, blessed is a man with a simple plan
No big ideas no wicked mind no race against time
All I gotta say, blessed is a man with a simple plan”²⁶.*

Melô de Salomé (Simple Plan), Tony Mangra.

O que fazem os historiadores? O que é a História? Para que ela serve? Cada vez mais esses questionamentos têm ocorrido com frequência no âmbito da esfera pública. Entretanto, essas indagações são essenciais para a constituição da História enquanto um campo científico. Nesse sentido, é necessário compreender como os historiadores elaboram seu estatuto para pensar a ideia de uma História do Maranhão a partir das experiências afromaranhenses.

Dessa forma, os historiadores são aqueles profissionais atravessados pela subjetividade do seu lugar social e da sua instituição de origem que, ao produzirem uma narrativa controlada sobre as experiências dos sujeitos no tempo, as observam/leem enredadas na(s) temporalidade (s), essa (s) mesma (s) que em via de regra não é (são) a (s) do historiador:

Assim como os homens tomados individualmente, as sociedades humanas também podem ser afetadas por distintas sensações de passagem de tempo. O tempo ora se alonga, ora se contrai. Ao mesmo tempo, o próprio historiador, em sua narrativa terá de lidar com os efeitos da dilatação e contração do tempo (...). Isto ocorre obviamente, porque o historiador é também um escritor, que deverá construir um tempo narrativo para discorrer sobre fatos e aspectos que pertencem ao tempo vivido (Barros, 2013, p. 23).

Esse tempo narrativo que é produzido através da objetivação do tempo humano/social investiga as ações humanas nas mudanças/permanências em processos diacrônicos ou através de outras temporalidades (Barros, 2013, pp. 18-19). Nesse sentido, é um discurso performativo, já que a linguagem utilizada produz um efeito de real, devido ao seu caráter referencial e, ao mesmo tempo, representa um ato de autoridade, produzindo assim credibilidade (Certeau, 2003, p. 101).

²⁵ Toada “Luzes e Cores” de Inaldo de Bartolomeu, do Bumba-meu-boi da Mocidade de Rosário.

²⁶ “Bem, tudo o que eu tenho a dizer, abençoado é um homem com um plano simples/ Tudo que eu tenho a dizer, abençoado é um homem com um plano simples/ Sem grandes ideias, sem mente maligna, sem corrida contra o tempo/ Tudo que eu tenho a dizer, abençoado é um homem com um plano simples (Tradução minha) ”.

Essa narrativa possui um destinatário, já que a história é didática e magisterial (Certeau, 2013, p. 91), em que a cronologia é o recurso utilizado para a produzir os efeitos de sentido necessários para compatibilizar os contrários:

À primeira vista ela remete o tempo ao momento do destinatário. Constrói, assim, o lugar do leitor em 1975. Do fundo dos tempos vem até ele. Quer participe (ou não) de uma temática do progresso, faça a drenagem das longas durações ou conte uma sequência de “episteme”, enfim, qualquer que seja seu conteúdo, a historiografia trabalha para encontrar um presente que é o término de um percurso, mais ou menos longo, na trajetória cronológica (a história de um século, de um período ou de uma série de círculos). O presente, postulado do discurso, torna-se a renda da operação escriturária: o lugar de produção do texto se transforma em lugar produzido pelo texto (Certeau, 2013, pp. 95-96).

Através dessa operação, a narrativa fabrica também seu espaço social, na qual o real representado só é possível pelo fato de ser narrado, em que trabalhar a morte produz o lugar para os vivos através da redistribuição do espaço das possibilidades (Certeau, 2013, p. 109). Já que o historiador é um marginal, um profissional que trabalha sobretudo nas margens, em que “a pesquisa se dá objetos que tem a forma de sua prática: eles lhe fornecem os meios de fazer aparecer diferenças relativas às continuidades ou às unidades das quais parte a análise” (Certeau, 2013, p. 79), é possível pensar a diferença como base do *metié* do historiador, no qual os objetos são pensados por estarem no limite, tornando assim possível ultrapassá-los:

Atualmente o conhecimento histórico é julgado mais por sua capacidade de medir os desvios - não apenas quantitativos (curvas de população, de salários ou publicações), mas qualitativos (diferenças estruturais) - com relação às construções formais presentes. Em outros termos, conclui com aquilo que era a forma do *incipit* nos relatos históricos antigos: “Outrora não era como hoje”. Cultivada metodicamente essa distância (“não era”) tornou-se resultado da pesquisa, em lugar de ser seu postulado e sua questão. Da mesma forma por hipótese, o “sentido” é eliminado dos campos científicos ao mesmo tempo que eles são constituídos. O conhecimento histórico fez surgir não um sentido, mas as exceções que a aplicação de modelos econômicos, demográficos ou sociológicos faz aparecer em diversas regiões da documentação. O trabalho consiste em produzir algo de negativo que seja, ao mesmo tempo, significativo. Ele é especializado na fabricação das diferenças pertinentes que permite “criar” um rigor maior nas programações e na sua exploração sistemática (Certeau, 2013, pp. 86-87).

Partindo dessa perspectiva, entendo como necessário dar a ver as diferenças que foram constituídas na experiência dos sujeitos históricos maranhenses com as mudanças ocorridas a partir de 1966, marco cronológico utilizado na historiografia maranhense para apontar o fim do vitorinismo²⁷ e o início do sarneysmo²⁸, de forma que tais alterações

²⁷ Domínio político em que a chefia do grupo era creditada a Vitorino de Brito Freire que durou de 1947-1964 no Estado do Maranhão.

²⁸ Domínio político em que a chefia do grupo era creditada a José Sarney que durou de 1965-2014 no Estado do Maranhão.

nas estruturas foram importantes na criação de novas dinâmicas afrodiaspóricas que marcam a identidade e a experiência histórica dos maranhenses a partir de 1970.

Esse debate é necessário tendo em vista que na historiografia maranhense existe um embranquecimento das narrativas e isso é visto na concentração das pesquisas acadêmicas nas temporalidades enquadradas como “Maranhão Colonial” e “Maranhão Império” e o “Maranhão Contemporâneo”, que tomam como referência a história quatripartite européia, que diminui, quando não olvida, as experiências afromaranhenses.

A compreensão das experiências afromaranhenses são problematizadas, sobretudo, por outras ciências humanas, já que as leem a partir de outras premissas científicas e, quando mais as experiências históricas são próximas do agora, menos chance têm de ser objeto de investigação dos historiadores:

Através de um levantamento prévio, foram confirmadas as impressões iniciais de que a tarefa dessa escrita da história tem sido deixada quase que exclusivamente para profissionais de outros domínios, notadamente jornalistas e outros cientistas sociais (como sociólogos, antropólogos e cientistas políticos), mais afeitos ao estudo de problemáticas e questões contemporâneas (Barros et al, 2015, p. 15).

Não entraremos aqui no debate acerca da neutralidade do historiador e como isso influenciaria os recortes operacionalizados na sua escrita, pois compreende-se que essa perspectiva não é o que guia tais operações. O que interessa, aqui, é que, debruçando-se sobre a memória histórica do estado, na qual o escravagismo é marca indelével de sua formação, é perceptível o quanto a visão das elites de “decadência” domina o imaginário social:

Pode-se adiantar que há uma preocupação corrente em explicar a mencionada decadência da lavoura por uma ausência de determinadas qualificações tidas como necessárias. As interpretações gravitam em torno da “falta de conhecimentos profissionais”, “falta de capitais”, “falta de braços”, “falta de comunicações apropriadas” e “falta de terras por causa do gentio”. A percepção destas lacunas autoriza as iniciativas que pretendem preenchê-las. Devido a isto, inúmeras outras questões correlatas são introduzidas naturalmente no âmbito das polêmicas tais como: “imigração” e “colonização” para suprir a chamada “falta de braços”, criação de escolas visando a formação de especialistas em agricultura para suprir a “falta de conhecimentos profissionais”, abertura de estradas e desobstrução das vias de navegação fluvial para suprir a “falta de comunicações” e a organização de expedições militares, chamadas bandeiras, contra os grupos indígenas situados nas áreas consideradas como de expansão da lavoura algodoeira (Almeida, 2017, p. 21).

A decadência da lavoura maranhense é debatida como algo a ser resolvido pelas elites do século XIX. Isso fez com que ela ocupasse um lugar de memória que sofreu alterações na sua forma de apresentação, mas continua circulando a partir do processo de modernização ocorrido na metade do século XX, no qual o nome de ‘desenvolvimento’ tomou seu lugar. A partir de 1960, este tem sido o discurso acionado sempre, sobretudo no âmbito da política como a maneira de tirar o Maranhão da ‘letargia’.

A fabricação dessa ideologia tem como objetivo continuar o processo de domínio e espoliação (Memmi, 1967, p. 07) da população maranhense, já que ao olvidar que a produção da riqueza na era de ouro do Maranhão (século XIX) era feita pelos braços dos escravizados, justifica a violência a qual essa população afrodescendente foi (e é) exposta através de políticas de estado que reproduzem o racismo e a subalternidade e da inserção do Maranhão na rota do capital transnacional.

A ausência de estudos nesse campo seria, assim, originada de um trauma coletivo de memória que impede que os maranhenses acessem a construção das subalternidades em temporalidades que são mais recentes, pois, ao reconhecê-las, existe a possibilidade de uma cisão do coletivo, pois afetaria a coesão social estabelecida a partir do reconhecimento dos subalternizados do empobrecimento aos quais são submetidos sistematicamente pela elite.

Ricouer (2014, p. 455) já acentuava como esses tipos de abuso são encontrados na história oficial, em que esta história autorizada é produzida por potências superiores, ocasionando o esquecimento, que retira dos sujeitos o direito de narrar a si mesmos.

Essa falta de memória parte de um esquema de evitação, no qual constrói ativa e passivamente (Ricouer, 2014, p. 456) os meios pelos quais se pode ter acesso às fontes, bases para o reconhecimento dessas experiências de subalternidade. Um indício dessa prática era a falta de regulamentação da política de gestão de documentos no estado, que só foi resolvida a partir do decreto 32.607/2017: “Considerando a necessidade urgente de se estabelecer um programa de gestão documental que integre fases correntes, intermediária e permanente, pelas quais tramitam os documentos de arquivo, em seu ciclo vital, como forma de assegurar sua organização, controle, proteção e preservação a partir de sua produção” (Maranhão, 2017, p. 35).

Essa ausência de gestão documental dificulta o trabalho do historiador quando se volta às temporalidades mais recentes, obliterando as tentativas de um dever memória, na tentativa de agir contra o esquecimento construído pelas elites, que continuam seu projeto de poder, dominação e subalternização dos maranhenses. Assim, narrar as experiências

afromaranhenses é realizar o rito de sepultamento, marcando o passado e estabelecendo um lugar para os vivos (Certeau, 2013, p. 109).

Nesse sentido, historiografar essas experiências é representar na narrativa a trajetória de sujeitos simples, tais como os cantados por Tony Mangra²⁹, estes em sua maioria de origem afrodescendente, que tinham como planos simples viver ou sobreviver em uma realidade dura, onde a precisão era (e ainda é) marca indelével da identidade maranhense e uma das muitas faces do racismo que aqui se desenvolveu. A realidade que aparece no fundo das painéis vazias, já que 189 mil maranhenses sofrem de insegurança alimentar grave (IBGE, 2023), nos 15,5% de analfabetos que em sua maioria são pretos, pardos ou indígenas³⁰, no sangue dos camponeses mortos nos conflitos agrários (já que é o estado que mais mata lideranças camponesas no país³¹), nos 9.153 trabalhadores maranhenses encontrados em situação análoga à escravidão nos últimos vinte anos (Pereira; Castor, 2023).

Essa mesma dura realidade é a forma pela qual as elites embranquecidas subalternizam os maranhenses todos os dias e, além disso, nos culpam como responsáveis pela nossa própria pobreza. Com isso, tentam nos vender fórmulas políticas que nos ‘tirariam do atraso’ mas que, mais uma vez, nos subalternizam. Isso porque a desigualdade social e, sobretudo, racial nos divide entre, por um lado, aqueles que podem ser lidos, vistos e narrados e, por outro, aqueles que não podem ter acesso a estas experiências e, conseqüentemente, não podem construir um projeto de vida emancipatório a fim de não cair nas malhas da precisão.

Apesar desse panorama ser pessimista ao leitor que aqui chegou, aqueles que vieram antes de nós construíram experiências históricas que em sua prática buscaram romper com os limites que a precisão lhes apresentava em seu contexto, muitas vezes “sem grandes ideias, sem mente maligna, sem corrida contra o tempo” (Mangra, 2004), resistindo em busca do futuro ou apenas sobreviver.

Mais do que um retorno às origens, falar sobre essas dinâmicas é importante para compreender o processo de formação da população, as formas de subalternização

29

³⁰ “As taxas de analfabetismo de pretos e pardos são mais que o dobro das dos brancos, e a de indígenas é quase quatro vezes maior. No entanto, de 2010 para 2022, a diferença entre brancos e pretos caiu de 8,5 para 5,8 p.p. e a vantagem também ficou menor em relação a pardos (de 7,1 p.p. para 4,3 p.p.) e indígenas (de 17,4 p.p. para 11,7 p.p.) (Maranhão, 2024)”.

³¹ Entre 2018 a 2022, nove lideranças camponesas foram assassinadas no Maranhão (Conaq, 2023, p. 44).

empreendidas pelo colonizador e, ao mesmo tempo, as resistências empreendidas pelos sujeitos.

2.1 “Maranhão, meu tesouro, meu torrão”³²: resistências pretas no Maranhão

A Historiografia local aponta o início do processo de colonização efetivo do território do Maranhão, a partir da breve ocupação francesa no início do século XVII, tendo em vista a disputa atlântica com os portugueses, já que este território tinha uma localização privilegiada para os interesses europeus. Não é do interesse desse trabalho alongar-se nessa discussão, mas a introdução nesses termos nos é importante para a compreensão do “criar-se o Maranhão” como um território de exploração e das populações que não disfrutavam dos privilégios de nascença, religião e cor existentes no estado português.

A escravização dos africanos e seus descendentes foi introduzida nessas paragens por volta do século XVIII, a partir da criação da Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará pelo Alvará Régio de 7 de junho de 1755. Essa Companhia atuava no Norte do Brasil, nos rios da Guiné e em Cacheu e Bissau (Assunção, 2003, p. 61).

Os estudos apontam que cerca de 114 mil africanos foram deportados para o Maranhão e, levando em conta o tráfico clandestino e o tráfico vindo da Bahia, pode se chegar a um número possível de 140 mil pessoas:

Durante o período de 1757-1777 provinham da Guiné: 44% deles foram embarcados em Cacheu, 43% em Bissau e apenas 12% em Angola. Nos anos subsequentes ainda foi significativo o número de escravos vindos dos rios da Guiné para o Maranhão e Pará. Entre 1778 e 1801, ainda foram embarcados 17.691 escravos de Cacheu e Bissau para esses dois destinos (Assunção, 2003, p. 61).

Assim, as fontes históricas do Maranhão sobre o tráfico transatlântico apontam que as etnias de africanos mais frequentes por aqui são os Mandingas e os Angola, o que demonstra uma preponderância de sujeitos deportados da região da Guiné, mesmo no século XIX³³. A partir de 100 inventários levantados por Octávio da Costa Eduardo em São Luís e Codó, sobre a origem de 1.011 escravos chegou-se a estes dados:

O grupo mais importante dos 387 africanos com procedência indicada provinham da região de Angola/ Congo (48%). O segundo maior grupo provinha dos rios da Guiné (36%). Apenas 13% eram originárias da Baía do Benin (Mina. Nagô e Calabar). Os Moçambique e os Camunda representavam

³² Toada “Maranhão, meu Tesouro, meu Torrão”, do Bumba meu Boi de Maracanã.

³³ Assunção (2003, p. 62) aponta que a partir de 1810 ocorreu uma diminuição do tráfico proveniente dessa região.

os 3% restantes. Quais procedências específicas mais importantes? 30% dos africanos foram registrados como Angola, 14% como Mandinga, 11% como Mina, 10% como Cacheu e 7% como Bijagó (Assunção, 2003, p. 62).

Assunção (2003, p. 62) aponta que essa tendência é encontrada nos livros de óbito da freguesia de Itapecuru–Mirim, importante área de *plantation* no período escravagista, dessa forma, na primeira metade do século XIX existe a presença de escravos Mina, Angola, Benguela, Congo, Cabinda, Mandinga, Papel, Bijagó, Fula, Balanta, Cassange e Nalu.

A presença africana e afrodescendente se torna comum no Maranhão, o que é atestado por Mota (2017, p. 470), que aponta que já em 1721 a população tinha a seguinte divisão: os pretos cativos correspondiam a cerca de 38,9% da população; livres eram 1,6%, os mulatos livres 15,6%; os cativos 7,9% e os brancos correspondiam a 30,8% da população³⁴. Já em 1821, ainda no período colonial, tinha-se: pretos cativos 51%, pretos livres 6%, mulatos cativos 4,3%, mulatos livres 16,4% e os brancos correspondiam a apenas 15,7% da população³⁵.

Podemos citar cidades com um número expressivo de escravizados, como Rosário³⁶, que em 1801 contabilizou “que brancos, índios, “pretos” e “mulatos” livres somavam 52,17% do total, enquanto aqueles vivendo sob a condição escrava representavam 47,83% dos habitantes (Mota, 2017, p. 473)” e, Alcântara, que teve seu núcleo histórico esvaziado a partir da abolição da escravatura em 1888 e a Proclamação da República em 1889.

O fim da *plantation*, como sistema de exploração de mão-de-obra africana e afrodescendente no Brasil, representou para a elite embranquecida do Maranhão, incluindo a de Alcântara, a ideia de decadência. Esse discurso da decadência foi bastante acionado no início do século XX pela mesma elite, que lamentava cotidianamente a perda do ‘status’ que o agora estado teve, em seu período imperial e escravagista:

Majoritariamente agrícola, o mosaico de fazendas que formavam a atual zona rural do município de Alcântara, acompanhando o movimento de esvaziamento populacional das classes abastadas, também iniciou o processo de desarticulação e abandono. Proprietários de terra alforriavam seus escravos, doavam a eles suas terras, vendiam-nas a outros interessados sob preço irrisórios ou simplesmente abandonavam as fazendas, levando delas os bens móveis mais preciosos-como porcelanas, quadros, etc. – sem se preocupar com o futuro da região ou da massa de escravos e ex-escravos que nelas permaneciam, entendidas então como sem utilidade para os antigos proprietários (Barreto Jr., 2007, p. 10).

³⁴ Os índios domésticos correspondiam a 4,9%.

³⁵ Os índios domésticos correspondiam a 6,3%.

³⁶ Localizada no Baixo Itapecuru, correspondendo à antiga zona de *plantation*.

Esse cenário desolador para a elite maranhense, de convulsão sócio-histórica, foi essencial para as populações afrodescendentes do estado, que paulatinamente foram se reapropriando dos territórios nos quais estavam, tal como ocorreu em Alcântara, atribuindo novos valores, novas práticas que passariam a caracterizar o campesinato maranhense, que construiu outro modo de vida baseado em uma organização social de autossuficiência, articulando-a à identidade étnica (Barreto Jr., 2007, p. 10).

Entretanto, a *plantation* é mais que sistema econômico, não podendo reduzi-la somente a isso, pois seria afirmar que o fim da escravidão foi o suficiente para extinguir as diferentes formas de racismo que foram estruturadas através da subalternização das populações africanas e afrodescendentes na modernidade, incluindo nisso, as formas pelas quais o mundo é lido e conhecido.

Ao contrário da episteme em que fomos colonizados, onde há separação de corpo e mente, advinda do cartesianismo europeu, Leite (2008, p. 27) ao realizar seu estudos entre os Senufos, Agni e Iorubás chegou à compreensão que a manifestação que existe do homem é do homem natural-social, sendo uma “síntese de elementos naturais vitais e sociais”. Dessa forma, o corpo possui um significado importante no contexto, já que durante a sua existência visível é “elemento de referência histórica, sendo fator de individuação, de trabalho e reprodução da sociedade quando serve de veículo para a tomada de consciência das funções sociais do sexo” (Leite, 2008, p. 39).

O corpo também é compreendido como elemento de reconstituição que pode ligar aos ancestrais em certos modelos, o que não o torna o elemento vital histórico do homem, mas aponta rumo à sua ancestralidade. Assim, é possível, mesmo após a morte, retornar ao grupo social, tal como os Eguns nas sociedades iorubás (Leite, 2008, p. 39).

Nesse escopo, o mesmo autor aponta que o corpo referencia o ancestral através de danças, gestualísticas, máscaras e atores travestidos (Leite, 2008, p. 39), e isso interessa para este trabalho já que, ao observamos as formas de resistência empreendidas nas dinâmicas do Atlântico Negro, corpo esteve/está presente, o que demonstra o movimento ao ancestral, mesmo que desconhecido. Nesse sentido, as resistências negras construídas no território maranhense foram/são formas múltiplas de retornar ao ancestral, mesmo que desconhecido.

Entre essas formas de resistência está o Terecô ou Tambor da Mata, muito conhecido no Maranhão, sobretudo através de manifestação de racismo religioso da branquitude. Assim, é uma manifestação religiosa afro-maranhense que se concentra na

região das matas dos cocais e tem como epicentro de presença a cidade de Codó. Evidência disso foi o levantamento feito por Oliveira (2024, pp. 69-70) sobre um dos bairros da cidade, o São Francisco, que possui 21 terreiros, o que demonstra a adesão da população codoense à essa religião. Nessa cidade, 83% da população é negra e existem mais de 400 terreiros de umbanda, que podem incluir também o Terecô e o Candomblé. Apesar desta expressividade religiosa, no portal da cidade existe o epíteto: “Codó-MA, cidade de Deus”, o que demonstra as manifestações de racismo religioso que mencionei anteriormente.

O panteão de entidades existentes no Terecô é chefiado por Légua Bogi Buá da Trindade, que é um vaqueiro responsável por comandar uma família de encantados da “Linha da Mata”. Fazem parte desta:

Aleixo de Légua, Codoensa Boji Buá da Trindade, Colí Maneiro, Cristina de Légua, Dora de Légua, Emanuel Sucena da Trindade, Esmeraldino da Trindade, Floriano da Trindade, Folha Seca, Francisquinho da Cruz Vermelha, entre outras entidades. De acordo com Ahlert (2013), a estimativa é de aproximadamente mais de quinhentos encantados da família de Légua (Oliveira, 2024, p. 67).

A “Linha da Mata” está relacionada com a Mata dos Cocais, espaço no qual as celebrações se davam à época das perseguições religiosas:

Não é raro ouvir, em Codó, que a religião teria começado nas roças das fazendas, nas Beiras de Lagoas dentro do mato- lócus de rituais religiosos ou como diziam os mestres, espaço onde se tocava tambor e se fazia muita festa proibida pelos senhores de escravos e posteriormente pela polícia, os rituais só podiam ser feitos às escondidas. Seu Bigobar, pai de santo do Povoado de Santo Antônio dos Pretos, contou-me que nem todos podiam acessar esses locais, pois só entrava na mata aqueles que os encantados queriam (Ahlert, 2021, p. 67).

Segundo a mesma autora (Ahlert, 2013, p. 21), o Terecô teria sido introduzido nos anos de 1930 a partir da chegada de Maria Piauí, a mãe de santo que fundou a Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio, que se localizava à beira da linha de trem que a trouxe de Teresina para o Maranhão, a convite de Seu Eusébio Jansen, pai de santo local. A mãe de santo era muito conhecida pelos seus poderes, inclusive contra aqueles que perseguiam a religião, como o tenente Vitorino:

Existem algumas narrativas (e diversas variações delas) contando como pais e mães de santo no passado conseguiu fazer com que a polícia não os encontrasse. Era comum ouvi-las em referência a Maria Piauí e seus poderes como mestre. Dizia-se que os policiais ouviam o som dos seus tambores marcando o início dos rituais, mas que quando se deslocava em direção a eles, acabam se perdendo quando percebiam, já estava em

outros locais do município. Era corriqueiro ainda escutar que quando os policiais encontravam o local do tambor, "caíam" ou seja, recebiam encantado dançando até amanhã do dia seguinte ponto dona Chica baiana, encantada recebida pelo pai de santo Pedro, disse que o próprio tenente Vitorino, que teria vindo para acabar com o tambor, "dançou o Terecô dois dias e duas noites dentro do Codó. Tanto, tanto que ele nunca mais pisou no Codó" (Ahlert, 2021, p. 69).

A fala de Iracema, herdeira e filha adotiva de Maria Piauí demonstra que mesmo com a perseguição policial no encalço dos terecozeiros, era preciso cumprir as obrigações para com as entidades, o que aponta para o retorno ao ancestral, tal como discutimos anteriormente, mas aqui estando conectado a uma nova territorialidade, na qual os encantados das matas dos cocais é que são os responsáveis pela formação do elo social.

Isso se dá através das redes formadas pelos terecozeiros que perpassam a religião, mas também refletem diferentes tipos de solidariedade que podem (des)equilibrar seja o indivíduo ou o grupo de forma mais ampla, como o caso abaixo narrado por Ahlert (2021, p. 182):

Seu João, por sua vez, recebeu uma ligação telefônica em uma noite anterior a uma conversa nossa. No outro lado da linha estava uma mulher do Ceará na ligação ela prometeu 10 mil reais e uma moto da marca Yamaha para, segundo e me disse o pai de santo, "a eliminação de uma pessoa que está tomando marido dela". Seu João explicou para a cliente que ele não aceitava trabalho que pudesse provocar a morte de outra pessoa caso ela quisesse, ele poderia fazer experiência para saber o que teria acontecido para que o marido fosse procurar uma amante (qual desavença, qual tipo de trabalho), abrindo a possibilidade de terminar com o caso extraconjugal. A mulher insistiu, mas seu João continuou firme em sua recusa. Ao me contar o caso, o pai de santo me disse ter aprendido ainda jovem, que ações para provocar o mal das pessoas precisam ser feitas de forma muito correta, caso contrário retorna ao pai de santo. Esses retornos podem ser percebidos, por exemplo, sobre a forma de doença.

Nesse sentido, ao contrário do que as representações construídas pela branquitude afirmam, as práticas do Terecô não são utilizadas para prejudicar as pessoas, já que os pais e as mães de santo compreendem que isso seria ir em oposição às ordens dos encantados, testando inclusive sua proteção. Assim, os trabalhos realizados seriam para curar doenças, sejam do espírito ou do corpo e que, dependendo da gravidade, não exclui que o paciente também faça tratamento hospitalar, algumas vezes indicado para ratificar o diagnóstico dos encantados (Ahlert, 2021, p. 177) .

Os pais e mães de santo que Ahlert (2021, p. 183) conheceu não veem com bons olhos a prática de cobrança dos trabalhos terapêuticos realizados no Terecô, já que realizar trabalhos por dinheiro e vaidade podem levar a malefícios justamente por "mexer

com o que não sabiam”. Porém, essa não é uma forma fixa de viver o terecô, a exemplo de Bita do Barão, o pai-de-santo mais conhecido de Codó que fazia trabalhos pagos, mas também realizava consultas às quartas-feiras, na quais o Caboclo Ararum, seu encantado da linha de cura, prestava serviços terapêuticos à comunidade de forma gratuita.

Não percorrerei mais as matas do Terecô de Codó, mas também será através dela o caminho que seguirei rumo ao litoral, mais precisamente a ilha de São Luís, onde encontramos também outras formas de resistência preta, mais especificamente, o Tambor de Mina, que em algumas casas reconhece Seu Légua Bogi Buá da Trindade como um vodum cabinda (banto).

Para situar melhor a presença de Seu Légua e sua família na ilha de São Luís em um culto que não é o Terecô, é necessário saber que o Tambor de Mina é uma religião afro-maranhense que tem seus primeiros terreiros fundados na segunda metade do século XIX. Um deles é a Casa das Minas Jeje, consagrada ao vodum Zomadonu e a outra Casa de Nagô consagrada ao orixá Xangô.

Posteriormente, outros terreiros da mesma religião foram abertos, tal como o Terreiro do Egito (que não mais existe), o Terreiro da Turquia e, a partir de 1980 outros mais foram surgindo. É importante compreender que a Mina é uma religião iniciática que ocorre a partir da incorporação de entidades espirituais, como os voduns, orixás e caboclos, mas não se limitam somente a estes e podem variar de casa para casa e ser classificadas em diferentes famílias:

- a) divindades africanas: voduns (entidades dahomeanas) e orixás (entidades iorubanas). Entre os voduns cultuados nas casas pesquisadas, os mais conhecidos são: Doçú, Averequete, Badé, Sogbô e Abê. Entre os orixás mais cultuados são: Ogum, Oxóssi, Xangô, Iansã, Nanã e Iemanjá.
- b) gentis: nobres encantados, geralmente europeus. Entre os fidalgos e os gentis mais conhecidos destacam-se: Rei da Bandeira, Dom João, Dom Luís, Rei Sebastião, Dom Pedro Anção, Rainha Dina, Rainha Rosa (geralmente associados a orixás e santos católicos);
- c) gentilheiros: fidalgos não confundidos com orixás como: Rei da Turquia, Vandereji, Légua Boji; (...)
- d) caboclos: os caboclos da mina não são considerados nem índios nem espíritos de mortos (eguns), embora tenham tido vida terrena e, as vezes, tem ligações com grupos indígenas. Apesar de muitos serem de origem nobres, geralmente são associados a aldeias e conhecidos como de fora do palácio.
- e) índios: entidades, que não falam bem o português, nem pautam sua conduta pelas normas de bom comportamento. Geralmente não vem ao terreiro em dia de toque. Para essas entidades realizam festas especiais como o Tambor de Índio (...)
- f) meninas ou tobossis: entidades femininas infantis para quais também são realizadas festas especiais (Mendonça Júnior, 2009, p. 20- 21).

Sendo uma religião de incorporação de entidades, os filhos de santo entram em transe durante as festas que realizam, de forma que existem ritos específicos que demarcam a entidade que está sendo cultuada naquele momento. Podemos pensar essa prática como um retorno ao ancestral, já que através deste rito, os/as mineiros/mineiras conhecem seu ancestral através dos elementos que representam a entidade, sendo assim, um rito que pode retomar à origem.

Vejamos isso, no Terreiro Ilê Axé Ogum Sogbô: “Pai Airton, zelador espiritual desta casa, quando entra em transe com o seu senhor, Ogum Abá, fica descalço e recebe uma espada e dança como se estivesse em meio de uma grande guerra, remetendo a mitologia do seu orixá Ogum, o Grande Guerreiro” (Mendonça Júnior, 2009, p. 30). Se irmos, mais a fundo, veremos que Ogum tem como sua cidade Ifé, que é considerada pelos iorubás como o centro mundo, já que foi o núcleo de origem e centro religioso desse grupo étnico (Lopes, 2011, p. 164).

Dessa forma, as performances rituais dos terreiros onde há música e dança são momentos de interação social que originam o ato tradicional eficaz, já que o modo pelo qual os filhos e filhas de santo servem-se de seu corpo, está ligado à transmissão feita da técnica que, se liga à memória do grupo, mantendo-se assim, a tradição.

Porém, não devemos pensar nesse conceito de tradição do modo europeu, ou seja, engessante dos modos de fazer, mas como os sujeitos reatualizam seus mitos a partir do agora, o que aponta para uma memória afrodiaspórica e para uma noção de tempo histórico em que os itãs e os rituais atuam na casualidade construtora do tecido temporal:

O Arquiancestral e os ancestrais exercem sobre um sujeito em relação ao tempo histórico nas sociedades africanas. Como demonstrado eles exercem sua relação de casualidade indireta ao longo do tempo e, o ponto de partida para isso é a morte. Assim, a perpetuação dessa casualidade se dá a partir da continuidade do grupo, no caso do arquiancestral e dos ancestrais.

O sujeito em existência carrega consigo essa genealogia no presente e no futuro fará parte do processo atuando na casualidade dentro dos tempos. Nessa perspectiva, há a afirmação da ideia de que a produção da história é feita por todos numa perspectiva macro ou micro. Os sujeitos podem referenciar dentro do processo histórico, este último sendo voltado para o ser em sua perspectiva coletivizada e produzida através de um consenso com essa mesma característica (Pereira, 2020, pp. 96-97).

Então, o servir-se do corpo de maneira eficaz nas religiões afromarenhenses está ligado ao presente. Afinal, as entidades, ao serem incorporadas, tomam ciência do que

está ocorrendo naquele terreiro e agem para resolver tais questões. Veja-se isso no relato de Ferretti (2008, p. 16) sobre a Casa das Minas:

Continuando a fazer perguntas, Dona Amância respondeu que sua senhora, a entidade de quem era filha pertence a família dos voduns da terra que protegem contra a peste e as doenças graves. Em minha ignorância, eu que pouco sabia das histórias do Maranhão, retruquei que a peste era uma doença que havia apavorado as populações da idade média e que quase não tinha importância no mundo atual. Conversando comigo na porta da casa, na Rua São Pantaleão, Dona Márcia apontou para um grande sobrado em ruínas que existe ali perto próximo ao Largo de Santiago, e contou que, na primeira década do século XX, quando era uma criança, todas as pessoas de uma família que moravam ali morreram da peste que assolou a cidade.

Da mesma forma que as entidades podem estar cientes de seu tempo, elas também estão do lugar onde incorporam. Isso pode ser visto através de processos de transculturação dentro do Terecô, no qual os encantados estão vinculados a espaços físicos, como cachoeiras e árvores e, entre eles, aqueles identificados como nobres, como a família de Seu Légua Bogi Buá, que teria vindo da África e entrou nas matas do Codó, exercendo a partir daí atividades relacionadas a elas (Ahlert, 2021, p. 73).

Na Mina também encontramos encantados que foram espacializados em locais específicos, como é o caso de Rei Sebastião:

No Maranhão, talvez devido à influência de sermões do Pe. Antonio Vieira, considerados sebastianistas, o Rei apareceu como encantado, na praia dos Lençóis, próximo ao Parcel de Manoel Luís, no município de Cururupu. Ali, ele teria formado sua corte, sendo o Palácio de Queluz transferido para lá, com toda sua riqueza de tesouros. O Rei teria se encantando em um touro negro, que soltava fogo pelas narinas, e o seu encantamento só acabaria se a estrela que possuía na testa fosse perfurada. Então, o Rei voltaria em sua glória e esplendor para a corte de Queluz, enquanto a ilha de São Luís afundaria. No Maranhão, o Rei Sebastião é um nobre que é reverenciado como Xapanã (Mendonça Júnior, 2009, p. 22).

Além desses encantados, existem outros vários, que exercem diferentes tipos de ação a partir das religiões as quais estão presentes. Nesse sentido, também abordaremos a prática da pajelança, muito comum na baixada maranhense, como um território negro de resistência. Essa região, também importante zona para o projeto de *plantation*, permitiu processos de transculturação entre africanos e seus descendentes com os indígenas que ali também estavam e o catolicismo popular que se estabeleceu no Maranhão.

Dessa forma, a pajelança se caracteriza pelas dimensões religiosas e terapêuticas que exerce com os seus adeptos. Pode possuir relações estreitas com a Mina, já que em fins do século XIX e XX, a pajelança era associada à feitiçaria e, por isso, perseguida

pelas autoridades policiais (Mota, 2009, p. 55). Devido à essa perseguição, outras denominações eram utilizadas como forma de ‘camuflar’, um deles muito utilizado na cidade de Bequimão é o termo ‘Brianga’.

A perseguição à prática de Pajelança se estendeu até o ano de 1980. Era necessária uma licença policial para a realização dos cultos, tanto na capital São Luís como no interior. Diante disso, a associação com o Tambor de Mina foi necessária para garantir a liberdade religiosa, o que demonstra a estratégia de resistência ao racismo religioso por parte dos pajés (Mota, 2009, p. 67).

Mota (2009, p. 44) discorre que não há um modelo delimitado para essa religião, o que existe são elementos e prática recorrentes, mas que, ao mesmo tempo, dependendo da região investigada, pode apresentar singularidades.

O ritual da pajelança é chamado de sessão, no qual são utilizados instrumentos como o maracá, semelhante a um chocalho. Acompanhado dele, o penacho é utilizado para ‘espanar a doença’. Com ele, o pajé realiza a abertura da sessão, posteriormente o salvamento, no qual pede licença aos encantados para iniciar os trabalhos, enquanto se canta doutrinas específicas a cada encantado. Na pesquisa realizada por Mota (2009, pp. 77-78), os mais frequentes nos barracões da cidade de Bequimão eram:

- a) Índios: Ubirajara-Dona Rosa;
- b) Reis: Sebastião –Dona Rosa;
- c) Caboclos: Caboclo da Gota Serena-mestre de cura de Roberto, João Estrela do Oriente-Mestre de cura de Dona Joaquina, Rompe Mato-Nhá Ju, Cabocla Mariana e Cabocla Ita-Dona Rosa;
- d) Boiadeiros: Léguas Bogi Buá- guia de Roberto;
- e) Animais encantados: troíras, jacarés e cobras - Nhá Jú, Dona Rosa e Roberto.

Dessa forma, os cultos da Pajelança têm como objetivo prestar assistência àqueles que necessitam, já que a doença é entendida como um “conjunto de fluidos negativos que atinge a pessoa” (Mota, 2009, p. 103). Nesse sentido, a religião pode oferecer a oportunidade de reconstrução do equilíbrio individual e social através da ação de cura do Pajé, o qual não pode usar deste dom em seu benefício (Mota, 2009, p. 63). Também é importante demarcar que ela se concretiza através de diversos momentos e práticas, como pode-se ver a seguir:

A maioria dos pajés tem dias específicos durante a semana, destinado às consultas eventos como encruzo, trabalhos e festejos para santos e encantados demandam programação prévia e preparação prolongada cujo custo despendido é considerado relativamente alto. No caso de sessões especiais os gastos ficam a cargo do consoante que encomendou o trabalho.

Curiosamente nas sessões abertas, públicas, as pessoas que assistem ao rito também podem consultar se, pedir benção e passe para o pajé logo que os trabalhos com o doente “dono” da sessão são encerrados. Ser público não significa dizer que qualquer pessoa pode assistir a uma sessão. A respeito disso, a assistência - público na maioria das vezes, são convidados do Pajé, do consciente e das pessoas que auxiliam no barracão. Já as sessões secretas, as chamadas, acontecem apenas com a presença do doente, do Pajé e um assistente, e familiares (Mota, 2007, p. 65).

O Pajé interpreta a doença e a explica: é importante explicar a origem, o motivo e a causa para saber qual tratamento realizar. Em alguns casos, a doença é objetivada no corpo, através das “espinhas” que são retiradas do corpo do doente durante a sessão. Também é necessário falar das ‘flechadas’, que ocorrem em situações onde um comportamento é tido como inadequado em relação aos encantados, ou seja, desrespeitoso. A exemplo disso, tal comportamento reprovado pode ser caçar um animal por diversão ou estar em um local em horário inapropriado, como na beira do poço onde Mãe d’água mora (Mota, 2007, pp. 144-145). As ‘flechadas’ se manifestam, *a priori*, a partir de uma dor aguda semelhante a uma picada, por onde o mal entra no corpo. Em casos específicos como as de quebranto³⁷ e mau olhado³⁸, podem apresentar sintomas como febre, dor de cabeça, indisposição, vômito e diarreia. A assistência, nesses casos, é também feita pelo pajé (Mota, 2007, pp. 146-147).

A Pajelança é uma prática religiosa que tece relações, já que muitas pessoas que foram curadas pela ação do Pajé se tornam gratas e, assim, passam a participar de alguma forma do barracão. Dessa forma, a ideia de cura que é desenvolvida ultrapassa o corpo físico, mas se relaciona diretamente com o grupo que é formado a partir do espaço físico do barracão: consulentes ou ex-doentes integram esse grupo social e, assim, participam de vários momentos, seja das sessões ou dos festejos presentes no calendário da religião (Mota, 2009, p. 160).

É importante destacar que esse momento possui mais que um caráter medicamentoso, mas são momentos de interação social:

As sessões de cura nos barracões da pajelança são eventos bastante comuns e frequentados por muitos moradores do município de Bequimão. A sessão, por si só tem um caráter recreativo e festivo; as músicas e danças sempre são elementos constante durante os trabalhos.

³⁷ Conhecimento popular segundo a qual uma pessoa pode adoecer ou enfraquecer devido à inveja ou ao “mau-olhado” de outra. Costuma ser tratado com rezas, benzeduras e rituais de proteção.

³⁸ Conhecimento popular de que o olhar de uma pessoa invejosa ou carregada de energia negativa pode causar azar, doenças ou mal-estar em outras questões. Também costuma ser combatido com amuletos ou rezas.

Ao mesmo tempo em que acontece a cura do doente, geralmente, também ocorrem durante a abertura ou o encerramento dos trabalhos, pequenas apresentações de expressões culturais consideradas mais profanas, denominadas brincadeiras (Mota, 2007, p. 24).

Podemos observar, em mais uma manifestação, a presença da música e dança como parte dos ritos que conectam os sujeitos ao presente em que estão vivendo, ao mesmo tempo em que retomam o território e as entidades que nele estão assentadas, fazendo com que o ato tradicional eficaz seja executado, tecendo assim a experiência histórica. Dessa forma, o corpo e os jogos criados a partir dele são formas específicas que a experiência coletiva afrodiáspórica reelaborou ou criou a partir dos territórios em que esses sujeitos estavam inseridos, bem como da temporalidade em que estavam imersos, sendo possível, assim, retornar aos ancestrais mesmo que desconhecidos e corresponder às necessidades grupais e alterações ocorridas na experiência histórica.

Essa perspectiva afrodiáspórica aponta para uma noção de tempos múltiplos, se contrapondo diretamente à visão de história iluminista (na qual o tecido é único e sempre se direciona para o dervir). Vemos, com isso, que a descolonização da noção de tempo é essencial na compreensão das experiências afrodecebalenses e dos meios pelas quais elas foram sendo tecidas, justamente para dar a ver as formas de racionalismo não cartesiano.

Nesse sentido, a compreensão das experiências afrodiáspóricas e afrodecebalenses permite a leitura destas como experiências históricas dotadas de complexidade e materialidade, longe da visão reducionista de ‘cultura’ que a branquitude construiu de maneira proposital e racista para estereotipar essas populações (Abu-Lughod 2018, p. 200) É preciso, então, olhar atentamente para os modos pelos quais os sujeitos afrodecebalenses construíram sua experiência histórica a partir de demandas específicas e contextos específicos, a fim de compreender um pouco do que nos fez ser a massa regueira.

3 MINHA CUMADE E MEU CUMPADE: a terras das palmeiras e pequenas cidades (1940-1960).

Antes de falar sobre as alterações nas estruturas maranhenses, é preciso compreender como elas funcionavam antes de 1966 a fim de compreender como as experiências históricas foram constituídas nessa conjuntura. Isso porque as oligarquias maranhenses³⁹ e as elites são apontadas pela produção acadêmica como as responsáveis pelas questões sociais existentes no estado:

Em todo o longo século XX maranhense, os governos oligárquicos, em aliança visceral com as classes dominantes locais – do comércio, da tênuê indústria, da empresa rural e do latifúndio – e com investidores externos, deram a chamada cobertura institucional à superexploração da força de trabalho e foram coniventes com uma situação de submissão econômica do Estado para com o Sudeste do país, além da já discutida submissão do país às economias centrais do mundo (Pereira Filho, 2016, p. 117).

Nesse sentido, uma das características importantes a serem consideradas a se falar de história do Maranhão é a grande diferença existente entre os abastados e a população comum. Essa última em sua maioria era desprovida de acesso a direitos básicos para garantir a manutenção de privilégios destes outros:

O certo é que, com a crise que afetou o Maranhão, desde a abolição até o primeiro quartel do século XX, que remeteu a economia maranhense a núcleos isolados de subsistência, a superexploração passou a ser vital para a manutenção do padrão de vida da burguesia local e para seu tosco sistema de acumulação, aviltado pelo baixo nível de investimento e inexistente grau de desenvolvimento tecnológico (Pereira Filho, 2016, p. 134).

A ‘decadência da lavoura maranhense’, na verdade, representou o fim de um padrão econômico voltado para o exterior através do sistema de *plantation* e as tentativas posteriores de instalação de um parque fabril esbarraram na ausência de investimento tecnológico das elites locais à custa da superexploração dos trabalhadores. Dessa forma, desde fins do século XIX, a economia do estado voltou-se ‘para dentro’ também com o cultivo de leguminosas e tubérculos nas pequenas propriedades agrícolas familiares, de

³⁹ O Maranhão durante a primeira república esteve sob o domínio de “Benedito Leite (1906-1908); Luiz Domingues (1910-1914); Urbano Santos (1918- 1922); Godofredo Viana (1923-1926) e Magalhães de Almeida (1926-1930), com predomínio de Benedito Leite na primeira década e Godofredo Viana, na segunda (Pereira Filho, 2016, p. 117-118)”. Já a partir de 1936 (durante a Era Vargas) esteve sob o comando do interventor Vitorino Freire até 1965, sendo sucedido por José Sarney no ano seguinte. Esse último perpetuou seu domínio até 2014, quando Flavio Dino de Castro e Costa foi eleito pelo PC do B ao governo do estado com 63,52% dos votos, derrotando o candidato da família Sarney, Lobão Filho, que obteve 33,69% dos votos válidos.

forma que a agricultura de subsistência se tornou importante no reordenamento das relações sociais:

A nova produção resultante da desintegração do sistema agroexportador, passava se constituir basicamente pelas culturas do arroz, mandioca, feijão e milho. Segundo Feitosa (1994) “a economia maranhense viveu sua fase de reordenamento, na qual estado se encontrava completamente excluído de qualquer movimento com o mercado externo.” Isto é, não interferia, portanto na divisão social do trabalho, estruturada pelo padrão de acumulação urbano industrial da economia brasileira (Barbosa, 2006, p. 82).

Velho (p. 158) salienta que muitos desses produtores não necessariamente são oriundos da *plantation*, mas de alguma maneira estavam ligados a ela, já que se estabeleceu um regime de pequenas agriculturas, originado assim, um campesinato marginal ou uma pecuária involuída, o que absorveu o contingente demográfico que não se dirigia às cidades. Entre esses, estavam muitos nordestinos que se deslocaram devido às secas a problemas de absorção de mão-de-obra em seus estados de origem rumo ao Maranhão:

Um dos ramos da frente nordestina, após ultrapassar Caxias, avança no sentido noroeste e, segundo ANDRADE (pp. 82/84), em 1920 estará a oeste de Codó, atingindo Pedreiras em 1940, Bacabal em 1950 e o Arraial de Santa Inês em 1957, ponto de passagem para o Turiaçu após ultrapassado o Pindaré (...).

A partir de Floriano, um segundo ramo se dirigirá para Oeste, para Pastos Bons, São Raimundo das Mangabeiras, Riachão, Carolina etc., praticando preferencialmente a pecuária. Um terceiro ramo, saído de Caxias, buscará o Sudoeste. Uma parte se dedicará à pecuária, na direção de Barra do Corda, mas também na direção do Tocantins, nos municípios de Carolina e Imperatriz. Outros procurarão as matas ciliares dos altos cursos do Mearim, do Grajaú e do Pindaré (Velho, 2009, p. 90).

Havia uma crença que os melhores locais para plantação eram próximos aos grandes cursos d'água, dessa forma, esses sujeitos irão deslocar-se sobretudo para o interior (no caso, o continente), próximos as vias fluviais e, aonde acreditavam que haviam terras desocupadas. Nessas frentes de expansão, os núcleos foram formados próximos aos roçados, conhecidos como os centros, onde essas populações realizavam a agricultura de subsistência através da unidade familiar (Almeida, 2009, p. 56),

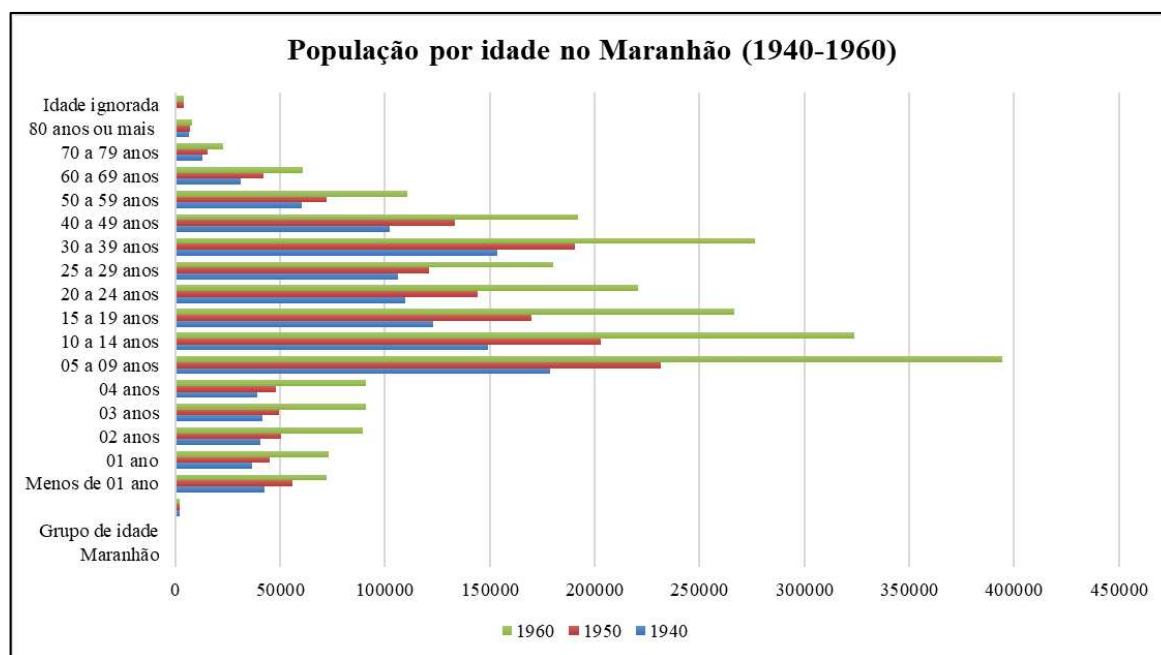
Dessa forma, o centro é local onde há roças de ou mais lavradores, contrapondo-se à beira, oposição à qual é necessária para compreender essa lógica campesina: o primeiro estaria ligado à agricultura, o trabalho duro na roça dentro da mata e o isolamento, enquanto a segunda se refere à pesca, núcleos de cidades e vilas, mais lazer por estar em uma natureza mais dominada e há contato humano (Velho, 2009, p. 96).

Durante essa conjuntura, as lavouras de arroz se expandiram na região do Itapecuru, Mearim, Grajaú e Pindaré, em territórios que podiam ser oriundos de diferentes formas de uso, já que estas são estabelecidas através das relações sociais instituídas e, nas regiões que recebiam esses migrantes, como o Médio Mearim, eram estabelecidas atividades econômicas em torno do algodão, arroz, e coleta do coco babaçu (Galdez, 2015, p. 84), semelhantes às atividades realizadas pelas populações tradicionais do estado.

O censo de 1950 demonstra que o Maranhão possuía 72 municípios e contava com uma população de cerca de 1.583.248 habitantes, um crescimento de menos de quinhentas mil pessoas⁴⁰ em relação ao censo anterior, o de 1940, assim, é possível conjecturar que as condições de vida não eram as melhores possíveis para a população, já que era uma sociedade muito jovem, com poucos idosos – demonstrando uma baixa expectativa de vida.

No censo de 1960, existem alterações demográficas consideráveis, já que ocorreu um aumento populacional de cerca de 894.123 habitantes, contabilizando no total de 2.477.371 habitantes no estado. Vejamos o gráfico na página seguinte, que distribui essa população por faixa etária:

Gráfico 01: População por idade no Maranhão



Fonte: Elaboração própria a partir do Censo Demográfico de 1950 e de 1960.

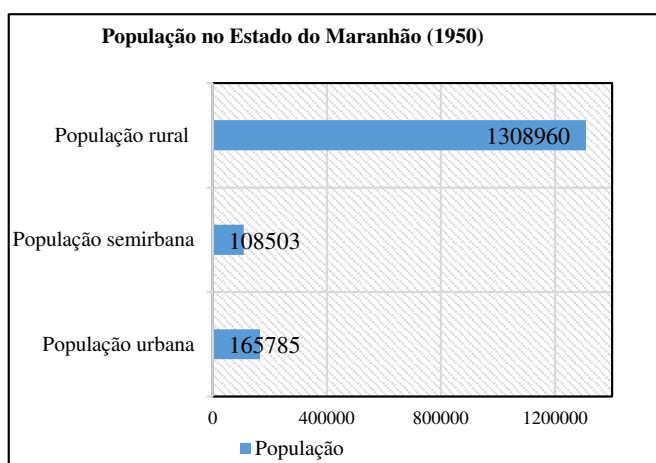
⁴⁰ Cerca de 348, 079 pessoas.

Como visto acima, a população do estado nessa conjuntura era constituída sobretudo por crianças entre 05 e 09 anos e adolescentes de 10 a 14 anos, o que demonstra uma sociedade que pouco conseguia envelhecer, já que só entre os 30 a 39 anos que a taxa chega mais perto das anteriores. É importante salientar que a partir dos 50 anos é cada vez menor o número de habitantes e, um dado interessante apresentado no censo são as categorias “idade ignorada” (apresentada no gráfico) e “idade presumida”, o que aponta para a predominância do contexto rural, onde muitas vezes não se realizavam os registros de nascimento cartoriais.

Nesse período, observa-se um aumento dos núcleos urbanos, entretanto isso não significava que a sociedade tinha essa característica, ao contrário o que predominava era a população vivendo nas zonas rurais.

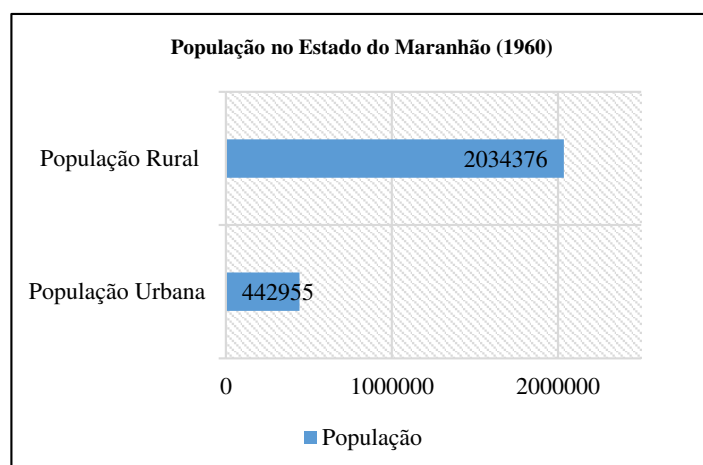
Para que seja mais evidente essa realidade social, os Censo de 1950 e 1960 caracterizam a situação de domicílio através das categorias quadro urbano, semiurbano e zona rural, em que o primeiro correspondia às “cidades (sedes municipais)”, o segundo “às vilas (sedes distritais)” e a última como “toda a área situada fora dos limites das cidades e das vilas (Brasil, 1950, p. XIII)”. Vejamos os gráficos a seguir:

Gráfico 02: População do Estado em 1950



Fonte: Elaboração própria a partir do Censo Demográfico de 1950.

Gráfico 03: População do Estado em 1960



Fonte: Elaboração própria a partir do Censo Demográfico de 1960.

Foram apresentados dois gráficos distintos para análise do perfil populacional do estado devido as mudanças de categoria entre os dois censos: como visto em 1950, havia uma divisão entre as populações urbana, semiurbana e rural, já no censo de 1960 as populações urbanas e semiurbanas são compreendidas como zona urbana, logo estão

representadas pela categoria ‘população urbana’, mas mesmo com essa alteração, é visível que a população rural é maior nos dois períodos, tendo crescido cerca de 725.416 pessoas durante a década de 1950.

Além do crescimento vegetativo, outro fator importante para compreender esse crescimento populacional está ligado às migrações, categoria inserida pela primeira vez no censo de 1960. Esse censo compreendia como migrante aquele que “não havia nascido no município de residência na data do Censo”, mas também questionava sobre o “tempo de residência ininterrupta no município, o lugar de procedência (unidade da federação ou país estrangeiro) e situação urbana ou rural do local de onde haviam emigrado (BRASIL, 1960, p. X)”. Não foram considerados como migrantes:

- a) As que residiam na mesma área de nascimento, embora a referida área, por força de desmembramento, tivesse sido a constituir novo município;
- b) As nascidas em maternidade, casas de parente, etc, localizadas fora do município na residência materna, mas que para lá houvesse voltado e estivessem residindo na data do Censo.
- c) Os residentes que tivessem emigrado e posteriormente retornado ao município de nascimento (Brasil, 1960, p. XII).

A pesquisa inquiriu apenas os sujeitos residentes e não especificou a tipificação de situação de moradia: zona urbana ou rural, mas apresentou o fenômeno da migração por estado e país.

No gráfico seguinte, é possível analisar a presença de um grande fluxo migratório de pessoas que não nasceram no Estado e que sua maioria é de nordestinos⁴¹, de forma que os migrantes representam cerca de 18%⁴² da população. No período entre 1920 e 1960, Galdez (2015, p. 68) chamou a atenção para o desmembramento de municípios⁴³ na região do Médio Mearim, área de que recebeu muitos migrantes:

Conforme Musumeci, entre as décadas de 1920 e 1940, Pedreiras (4,03%), Bacabal e São Luiz Gonzaga (5,46%) apresentam taxa de crescimento muito superior à do estado do Maranhão (1,74%). Possivelmente, o incremento demográfico deve-se ao fluxo migratório de nordestinos e maranhenses de outras localidades. Na década de 1940, a região do Médio Mearim (3,20%) continua com taxas de crescimento superiores à do estado (2,51%), sendo 3,16% em Bacabal e São Luiz

⁴¹ No cálculo do gráfico 04, foram contabilizados como a categoria “nordeste” os números correspondentes aos estados de Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas, Sergipe, Bahia, Pernambuco e Fernando de Noronha (incorporado ao estado de Pernambuco em 1988), de forma que o Maranhão não fez parte dessa contagem, a fim de compreender um movimento específico.

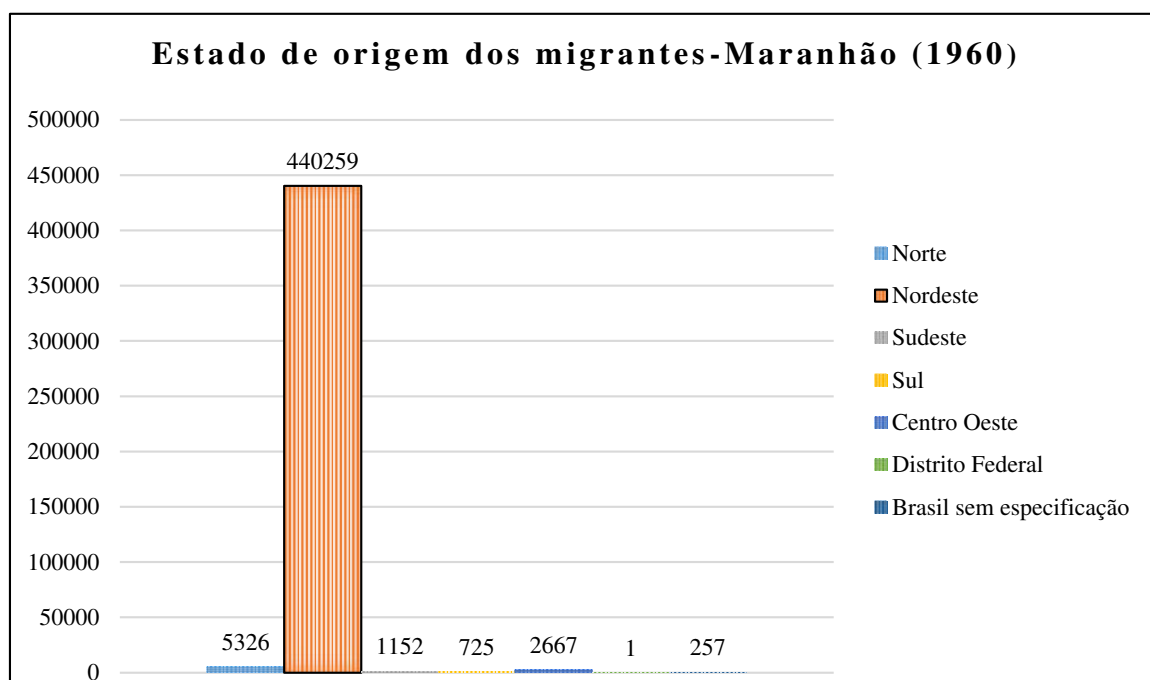
⁴² Exatamente cerca de 18.17600189878706%.

⁴³ No Censo de 1960 aponta que haviam 91 municípios no Estado, um aumento de 19 em relação à contagem da década anterior.

Gonzaga e 3,27% em Pedreiras, mas sem a mesma expressão do período anterior. Na década de 1950, ocorre o maior impulso demográfico da região, com taxa de crescimento de 8,41%, próxima ao dobro da apresentada pelo Estado (4,64%). Pedreiras apresenta um crescimento menos expressivo que o dos demais municípios (5,10%), enquanto São Luiz Gonzaga e Bacabal crescem 10,30% (Galdez, 2015, p. 70).

Vejamos isso, representando abaixo no gráfico 04 no qual optamos por nos deter somente na procedência por estado a fim de compreender esse fluxo migratório:

Gráfico 04: Origem de migrantes-Maranhão em 1960



Fonte: Elaboração própria a partir do Censo Demográfico de 1960.

Como visto acima existiam migrantes interestaduais de outras regiões do país, “mas com percentual irrisório diante dos estados do Nordeste. No Nordeste, sobressai o número de migrantes dos estados do Piauí e Ceará, seguidos por Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte, Alagoas, Sergipe e Bahia (Galdez, 2015, p. 72) que estavam em busca de “bons invernos e terras férteis” (Galdez, 2015, p. 78).

Muitos desses sujeitos em seus territórios de nascimento viviam da agricultura de subsistência, que se tornou cada vez mais difícil com o desenvolvimento da agricultura comercial e os períodos de estiagem que impediam o trabalho com a terra, o que os

tornava retirantes. Assim, o Maranhão se torna um portal para as bandeiras verdes⁴⁴ através da crença que “por trás das florestas que margeiam o Tocantins paraense – e que julgavam ser apenas ciliares como em Goiás e no Maranhão encontrar-se-iam extensos campos naturais que se prolongariam até o Xingu (Velho, 2009, p. 25)”.

Esse processo migratório foi marcado por muitos deslocamentos dentro do próprio Maranhão, à medida em que seguiam o curso dos rios, orientando-se para o norte e oeste, assim o rio Mearim e o Pindaré presenciaram migrações também rumo ao Pará.

As evidências confirmam o padrão usual de ocupação do solo, em que a população em sua maioria habitava domicílios rurais. Assim, atividades tradicionais como a coleta e quebra de coco babaçu e a agricultura familiar eram formas de subsistência e de ligação com os mercados locais, que nos censos correspondem à categoria “agricultura, pecuária e silvicultura” e “atividades extrativas (Brasil, 1950, p. XVII)” e “atividades agropecuárias e extrativas (compreendendo os ramos agricultura, pecuária e silvicultura e atividades extrativas (Brasil, 1960, p. XVI).

Dessa forma, “consideram-se dependentes da agricultura, pecuária e silvicultura as pessoas economicamente ativas ocupadas nessa atividade, assim, como as pessoas não economicamente ativas componentes de família cujo os chefes exerciam ocupação principal naquele ramo de atividade” (Brasil, 1950, p. XIX).

Nesse contexto, a agricultura familiar no estado do Maranhão consiste na exploração familiar dos territórios, já que esta “corresponde a uma unidade de produção agrícola onde propriedade e trabalho estão intimamente ligados à família” (Lamarque, 1999, p. 15) na qual diferentes atividades podem ser executadas por não haver um modelo homogêneo, já que depende das condições objetivas da produção, como o solo, a técnica, nível de mecanização (Lamarque, 1995, pp. 18-19).

Entretanto, está atrelada a um modelo e uma classe social que é resultado deste para que ocorra a sua reprodução social, já que o fazer dessa exploração leva em consideração a tradição e a memória (o passado), bem como as perspectivas do que está por vir (o futuro) (Lamarque, 1995, pp. 18-19):

Autores como Sidney Mintz (2001) e Antonio Cândido (2010) nos lembram que as atividades que envolvem alimentação – entre elas o plantio, a produção e o consumo – não refletem apenas a natureza utilitária ou uma necessidade fisiológica das pessoas. A coleta e quebra do coco babaçu em Codó, que possibilitam acesso a um recurso financeiro, eram, nessa perspectiva, constituintes da vida doméstica das

⁴⁴ Crença camponesa de terras livres e férteis nas regiões de floresta Amazônica, originária provavelmente do imaginário sertanejo cearense. Para tal ver, Santos, M. **Bandeiras verdes**. vídeo, 1986. 40 min.

casas (na feitura e preparo dos alimentos, por intermédio, por exemplo, do azeite e do carvão), expressavam ainda uma identidade laboral e participavam de uma dinâmica familiar específica (Ahlert, 2006, p. 46-47).

Almeida (2009, pp. 45-47) acentua que o modo de apropriação realizado pelos sujeitos em relação à terra nos sistemas de uso comum difere da noção capitalista, que a observa como uma mercadoria. Dessa maneira, esses sistemas são oriundos do pós-*plantation* que reuniu segmentos da sociedade, como os afrodescendentes, indígenas e agregados em territórios periféricos que ao se apropriarem de forma autônoma e cooperativa do que a natureza podia oferecer, bem como dos grupos sociais semelhantes, todos buscando garantir a manutenção dos territórios frente aos poderosos.

Das diferentes formas de uso do solo são constituídas formas identitárias diferenciadas, que são essenciais na compreensão dessas relações sociais e de produção, tendo em vista que elas não se separam, pelo contrário, uma depende da outra para existir:

Como construtos das relações sociais, os territórios imbricam-se no tempo, compondo uma harmonia dissonante, o imaginário coletivo explicitado nas categorias próprias do local. Nessa composição, o vínculo das pessoas com esse território pode ser mapeado através da representação de elementos simbólicos e subjetivos que revelam a importância de uma ecologia mental e suas singularidades existenciais (Furtado, 2018, p. 143).

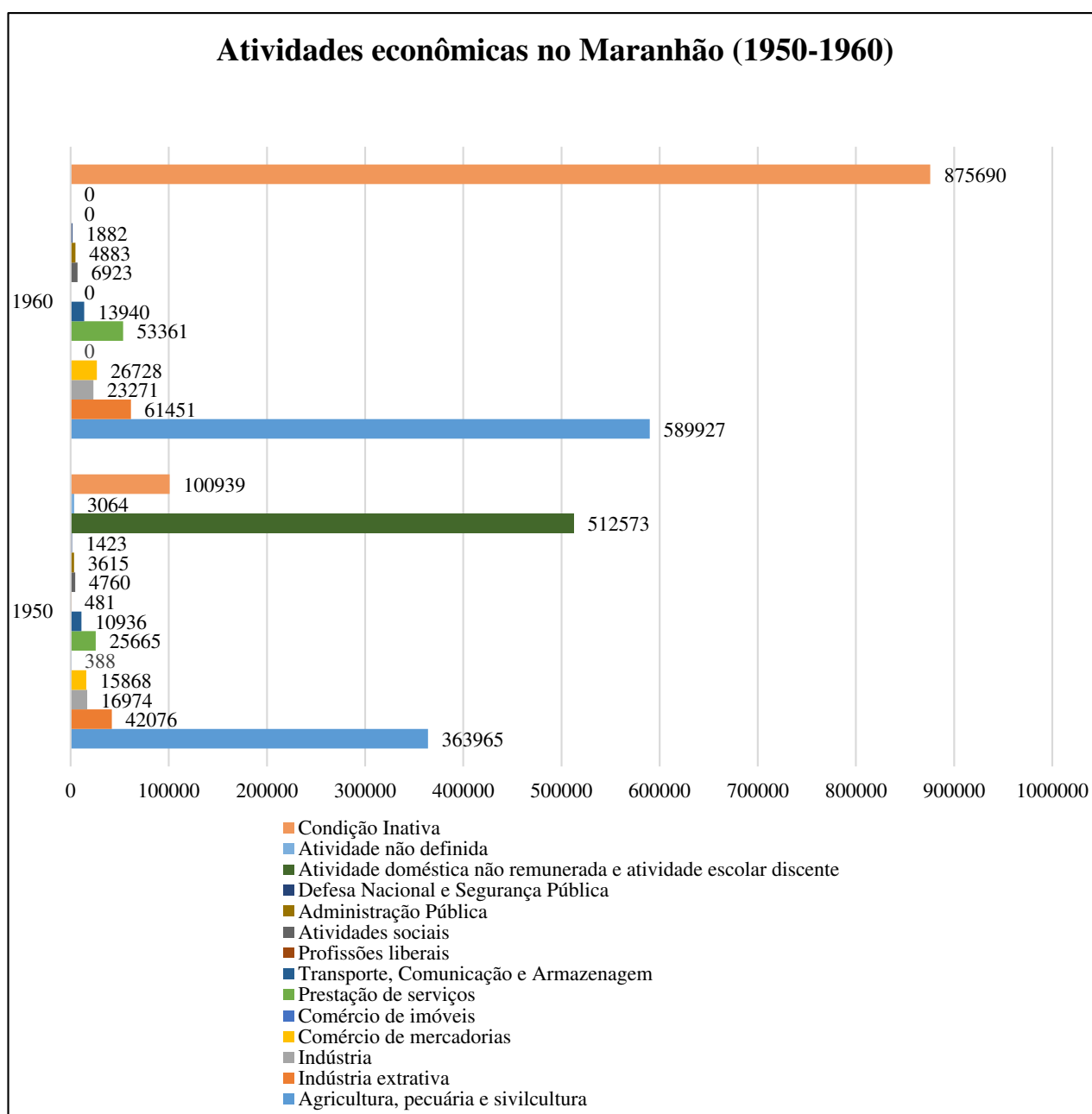
Por isso, em certas atividades agrícolas, como fazer farinha, existe o envolvimento do grupo como um todo, já que a execução de certas tarefas envolve a participação por gênero, idade, consanguinidade ou formas de parceria. Utilizaremos como exemplo, a farinhada do Quilombo do Rio Grande⁴⁵, que preserva as estruturas simbólicas e materiais desse evento comunitário:

Como a roça que está sendo apurada é considerada de grande extensão, pois tem aproximadamente 4 ha de terra plantada e possui quatro donos. Todo o trabalho de apuro, que é entendido como a fabricação da farinha de mandioca, é feito de forma coletiva no qual são designados os sujeitos de acordo com a divisão do trabalho: os donos são chamados de “chefes da safra”, os trabalhadores contratados para arrancar a mandioca, transportar, descascar, ralar a mandioca são chamados de safreiros. Os responsáveis pela prensa da mandioca nos tapitis são os sarrilheiros e as pessoas que mexem na farinha sobre o forno de barro com tampo de ferro são chamadas de forneiras (Furtado, 2018, p. 126).

⁴⁵ Comunidade remanescente de quilombo reconhecida pela Fundação Palmares localizada na cidade de Bequimão, na Baixada Maranhense, cerca de 75,9 km de São Luís (via *ferry boat*).

O momento do ‘apuro da farinha’ é vivido como um momento de trabalho e festa, já que este é “o pão da terra” e a sua produção equilibra a necessidade e a satisfação do grupo (Furtado, 2018, p. 129), o que ratifica que a experiência histórica dos sujeitos históricos no Maranhão estava ligada à terra⁴⁶. Assim, retornando aos anos de 1950 a 1960, é visível que a configuração do território maranhense era predominantemente rural, com diferentes núcleos de povoação, que tinham suas práticas ordinárias voltadas para a agricultura de subsistência, criação e animais de pequeno porte e atividades extrativistas. Vejamos o gráfico abaixo:

Gráfico 05: Atividades econômicas no Estado do Maranhão (1950-1960)



⁴⁶ Somente nos anos 2000, a população urbana conseguiu superar a urbana no Maranhão.

Fonte: Elaboração própria a partir dos Censos de 1950 e 1960.

A partir do gráfico 05, é perceptível o aumento das atividades relacionadas ao campo, como agricultura e atividades extrativas, possivelmente devido às migrações ocorridas nesse período, o que permitiu a expansão da fronteira agrícola para regiões de ‘terra livre’ (Galdez, 2015, p. 62), ressaltando-se as atividades de agricultura, pecuária e silvicultura e as atividades extrativas características de pequena propriedade familiar em detrimento de profissões liberais, indústria e a burocracia estatal. Outro dado relevante nesse gráfico é a condição de inativos, o que demonstra a migração de família completas, incluindo os mais velhos, impossibilitados de realizar atividades laborais

O censo nos traz um conjunto de dados que ajudam a delinear essa realidade, bem como as categorias de classificação que apontam a estrutura familiar como base da produção agrícola, na criação de animais e atividades extrativas: em 1950, são representadas como “por conta própria” (233.458 sujeitos) e “membros da família e outra posição” (104.908), já em 1960 aparecem como “autônomo” (377.956), “não remunerado” (171.640) e, aparece uma categoria nova, “parceria” (14.599).

Essas categorias apontam para a predominância de relações familiares no sistema de produção, que em 1960, são caracterizadas como “não remunerado” e, também a predominância das relações de compadrio/parentesco através da categoria “parceria”:

Os camponeses *livres* do Mearim atrelam-se a teias que vão dos *centros* às cidades, do lavrador ao usineiro, passando pelo pequeno comerciante. Obrigações financeiras estabelecidas nas *bodegas* dos *centros* se somam comumente a laços de parentesco e compadrio que dão maior solidez às relações de reciprocidades e explorações. Normalmente o migrante nordestino que começa a afluir mais densamente para o Médio Mearim, a partir da década de 1930, encontra num conterrâneo, parente, compadre ou vizinho, uma ponta das teias que perpassam a pequena produção agrícola, extrativista e, em menor escala, pastoril (Galdez, 2015, p. 65).

Tomando como base de pensamento crítico a perspectiva de Davis (2016, p. 51) não se pode separar a classe da raça, nesse sentido não basta apenas demonstrar que a classe trabalhadora maranhense em sua maioria era constituída de lavradores e quebradeira de coco, mas também é necessário demonstrar a qual raça pertenciam, pois não é possível separar essas duas categorias, já que o legado escravista também demarca os espaços e as profissões as quais os sujeitos tem acesso à formação.

Essa discussão é necessária, tendo em vista as formas pelas quais o racismo se estrutura, excluindo socialmente dos bancos escolares os afrodescendentes através de políticas eugenistas e com formas de sub-representação escolar que reafirmam a

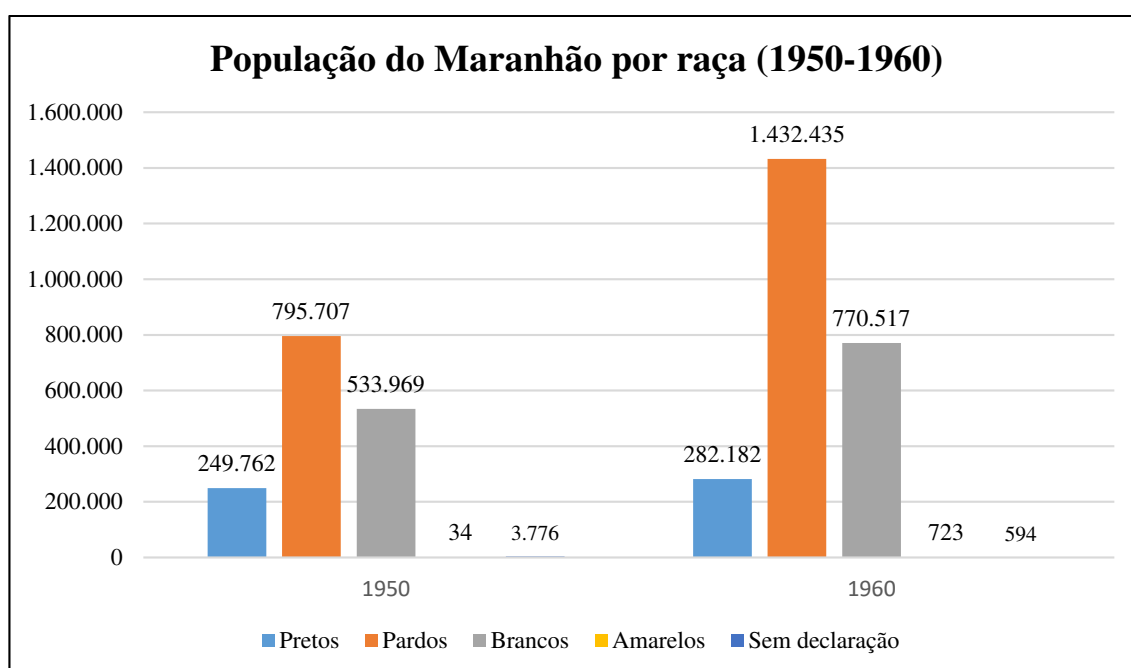
subalternização às quais essa população é submetida e, também no racismo ambiental que ataca e destrói formas de bem viver das populações que viviam nas terras de preto, estas que podem ser definidas como,

aqueles domínios doados, entregues, ocupados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente (Almeida, 1989, p.163).

Outros arranjos poderiam dar origem a estas, como os “quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito orientavam uma apropriação comum dos recursos”, ou terras que foram conquistadas por prestação de serviços guerreiros ao estado, tal como ocorreu na Balaiada (Almeida, 1994, p. 179-180).

O levantamento feito por Almeida (p. 181) em 1994, apontou que no Maranhão as terras de preto ultrapassavam os um milhão de hectares, dessa forma, podemos conjecturar que nas décadas de 1950 e 1960, a extensão desses tipos de propriedade deveria ser bem maior. Para reforçar essa conjectura, observemos a quantidade de população por raça entre os anos de 1950 e 1960:

Gráfico 06: Perfil racial da população maranhense (1950-1960)



Fonte: Elaboração própria a partir dos Censos de 1950 e 1960.

A partir dos dados do gráfico 06 é possível perceber a predominância da população parda e preta no estado nas duas décadas e, que de 1950 para 1960 ocorreu um aumento de mais da metade de população parda, possivelmente devido às migrações ocorridas nesse período.

Essa classificação de “pardo” corresponde ao processo de embranquecimento e, por consequência do colorismo que impede a afirmação da identidade negra justamente por conta o racismo que acomete os sujeitos de tonalidade de pele mais escura e, impede o reconhecimento de diversos tons de pele negra no Brasil.

É importante destacar que os regimes de coexistência dos afrodescendentes no Brasil enquanto participantes da nacionalidade brasileira é mediado por três momentos diferentes a partir de 1888, ano da Abolição da escravidão:

O primeiro regime que vai até os anos de 1930 é a fase do nacionalismo racista. O segundo é marcado pela mestiçagem que vai se desenhando a partir dos anos de 1930 e vigora em grandes questionamentos até 1990. Desde então, se inicia um novo regime, marcado por um elogio difuso da diversidade crítica à mestiçagem homogeneizante e supressora das diferenças (Costa, 2013, p. 305).

Dessa forma, apesar da mudança de perspectiva em relação à presença da população afrodescendente no país, não podemos afirmar que apenas duas décadas foram suficientes para extirpar da sociedade brasileira os preconceitos raciais advindos da eugenia.

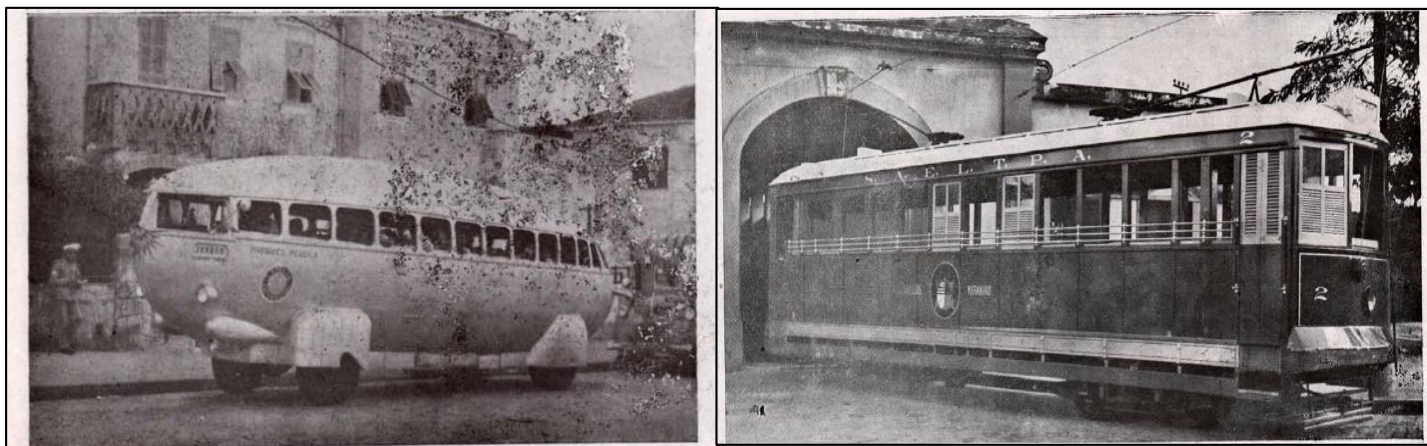
Em vista disso, é possível analisar que a sociedade maranhense entre essas duas décadas tinha sua população concentrada no campo e com o perfil racial afrodescendente. Sua estrutura econômica era bem simplificada, tendo em vista a atividade industrial, a burocracia estatal, os transportes eram inexpressivos, sendo o que de resalta no Gráfico 05 foi o crescimento do comércio e da prestação de serviços tendo em vista as alterações ocorridas a partir do aumento populacional. Sobre a estrutura administrativa do estado entre 1953 a 1956,

O que se via no Orçamento era que, no total da despesa prevista, 68% se destinavam ao pagamento de pessoal, 26% para o material de expediente e tão-somente 6% para as obras [...], isto mostra que, em matéria de administração pública, continuamos ainda em pleno ciclo colonial. Cobramos impostos para pagar o funcionalismo e mantemos o funcionalismo para cobrar os impostos (Pereira Filho APUD Meireles, 1992, p.111.)

Na capital, é assinalada pelo discurso oficial do Álbum do Maranhão de 1950 a existência de um grande fluxo de carros nas ruas, bem como de pedestres, sendo que estes

podem contar com os serviços dos bondes e linhas ônibus em diversas linhas, contando até com o “serviço de táxi aéreo que vem desempenhando papel importante no encurtamento das distancias, em todo o Estado do Maranhão, com extensões de suas atividades aos estados vizinhos” (Jorge, 1950, pp. 41-42). Observemos as imagens na página seguinte:

Imagem 01: Meios de transporte em São Luís em 1950



Fonte: Jorge (1950, p. 126)

Entre os outros serviços disponíveis nesse período aos ludovicenses estavam “Água, Esgoto, Luz, Tração e Prensa de algodão – SAELTPA-” (Jorge, 1950, p. 125), sendo estes considerados os principais serviços de autarquia do estado, ou seja, eram atividades da administração pública delegadas a empresas privadas criadas através de decreto-lei. Nesse caso, a responsável por todos esses serviços era a empresa estadunidense Ulen Management Company, que detinha o direito de exploração em todo território nacional através do Decreto no 17.432, de 10 de setembro de 1926⁴⁷ (Jorge, 1950, p. 125).

Os serviços do SAELTPA eram compostos pela energia para carros elétricos que iam do centro, subúrbios até a vila do Anil⁴⁸ gerada por uma Usina de Eletricidade, uma subestação de água no Sacavém- Estação de Tratamento de Águas do Sacavém, uma caixa de água que tinha 23 metros de altura, 5:50 de diâmetro e capacidade para 550 metros cúbicos de água. Esse sistema de água era abastecido pelos mananciais Mãe Isabel e

⁴⁷ Esse decreto só foi revogado pelo Decreto de 10 de setembro de 1991, mas em 6 de junho de 1966, sob o Decreto nº 2.653, foi criada a Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão – CAEMA com o objetivo de gerir a política de saneamento básico no Estado do Maranhão e, especialmente, planejar, coordenar, implantar, ampliar, construir e explorar serviços de abastecimento de água e de esgoto.

⁴⁸ Considerada distante, cerca de 9km do centro da cidade.

Veloso e, durante o período do verão, eram bombeadas águas dos mananciais auxiliares: São Raimundo e Batatan (Jorge, 1950, p. 125).

O *Álbum do Maranhão* menciona a existência de uma agência da SAELTPA e uma caixa d'água na cidade de Ribamar, descrita na fonte como a “principal vila de S. Luís (Jorge, 1950, p. 168), bem como outros serviços em outros municípios. Vejamos na tabela disponível abaixo:

Tabela 01: Serviços de Telégrafo, Serviço Postal, Agência Postal e Energia no Maranhão em 1950

Serviço	Cidade
Estação Telegráfica	Arari, Anajatuba, Araisos, Axixá, Barão de Grajaú, Barreirinhas, Brejo, Buriti Bravo, Carolina, Caxias, Mirador, Monção, Nova York, Penalva, Peri-Mirim, Pindaré, Pinheiro, Porto Franco, Riachão, Rosário, Santa Quitéria, Santa Helena, São Bento, São Francisco do Maranhão, Timbiras, Tutóia, Urbano Santos, São Vicente de Ferrer, Timon, vargem Grande, Vitória do Mearim.
Serviço Postal-telegráfico	Barra do Corda, Cajapió, Cândido Mendes, Carolina, Carutapera, Chapadinha, Codó, Colinas, Coroatá, Cururupu, Curuzú ⁴⁹ , Humberto de Campos, Imperatriz, Itapecuru-Mirim, Ipixuna, Loreto, Pastos Bons.
Agência Postal Telegráfica	Alto Parnaíba, Arari, Anajatuba, Axixá, Bacabal, Balsas, Brejo, Buriti Bravo, Cândido Mendes, Grajaú, Guimarães, Icatu, Matinha, Mirador, Monção, Morros, Nova York, Parnarama, Passagem Franca, Penalva, Peri-Mirim, Pindaré, Porto Franco, Riachão, Rosário, Santa Quitéria, Santa Helena, São Bento, São Francisco do Maranhão, São Raimundo das Mangabeiras, São Vicente de Ferrer, Turiaçu, Tutóia, São João dos Patos ⁵⁰ .
Usina Elétrica	Bequimão, Caxias ⁵¹ , Codó, Tutóia, Viana.

Fonte: Elaboração Própria a partir de Jorge, 1950.

A tabela mostra que havia acesso de energia em boa parte dos municípios do estado, o que é observável pela existência de serviços telegráficos. Entretanto, não é possível afirmar que havia uma distribuição em rede à população, já que no Censo de 1955 foram recenseados no Estado apenas cento e sessenta eletricitistas. Quanto aos serviços de comunicação, haviam setenta e cinco agentes postais e telegráficos, duzentos e quatorze telegrafistas e radiotelegrafistas e cento e quarenta e cinco guarda-fios. Em

⁴⁹ Desde 03 de dezembro de 1955, essa cidade se chama São Benedito do Rio Preto.

⁵⁰ É citado também a existência de uma agência telefônica.

⁵¹ No caso, é uma termelétrica (Jorge, 1950, p. 223).

relação à gestão da água, por sua vez, haviam cerca de cinquenta encanadores, o que aponta para um equipamento básico de atendimento à população ainda começando a ser construído (Brasil, 1950, p. 67).

Na obra de Miécio Jorge existe a intenção de demonstrar a modernização realizada durante do governo estadual de Paulo Ramos, onde a capital, São Luís é o exemplo disso: em 1936, o então prefeito de São Luís, urbanista Otacílio Saboya Ribeiro, iniciou a expansão da cidade para além do centro colonial, com a construção da Avenida Magalhães de Almeida:

Além da abertura da Magalhães de Almeida, a construção da Avenida Getúlio Vargas foi um marco do urbanismo moderno; a sua construção materializou o prolongamento da antiga Rua Grande, eixo estruturador do urbanismo colonial, proporcionando a evolução da cidade moderna. Ao longo da nova avenida, novas linguagens arquitetônicas surgiram através das construções residenciais e institucionais do poder, como prédios de órgãos públicos, como o da Receita Federal, escolas, como a Domingos Perdigão, edifícios residenciais, bangalôs burgueses e, no final do seu prolongamento, no bairro do João Paulo, o Quartel 24º Batalhão de Cavalaria, retratado no álbum de Miécio Jorge (Pflueger; Furtado, 2017, p.78).

Essa preocupação com a expansão da cidade para além do centro original demarca uma perspectiva alinhada ao nacional desenvolvimentismo varguista nos anos de 1930, já que os objetivos dos álbuns de fotos sobre o Maranhão eram “mostrar exposições ou a modernidade da cidade” (Pflueger; Furtado, 2017, p.76). Dessa forma, também se destacam as ações feitas para a ligação da capital ao continente através do Departamento de Estradas e Rodagens que se localizava em São Luís:

Dispondo de equipamento mecânico que lhe permite trabalho eficiente vem o DER construindo novas estradas e enquadrando as antigas nas normas exigidas pelo serviço rodoviário brasileiro. Em todas as estradas já foram construídas cerca de vinte pontes de concreto armado, enquanto outras se acham em construção (Jorge, 1950, p. 152).

Jorge continua acentuado que estas serviriam para ajudar no desenvolvimento econômico do Maranhão e, a partir das informações do *Álbum do Maranhão de 1950*, é possível observar que os dados do censo estão representando uma realidade onde o campo é predominante em relação à cidade e, que nesse período existe uma preocupação com o acesso ou a ligação da capital, São Luís, em relação ao interior do estado⁵² e, também a

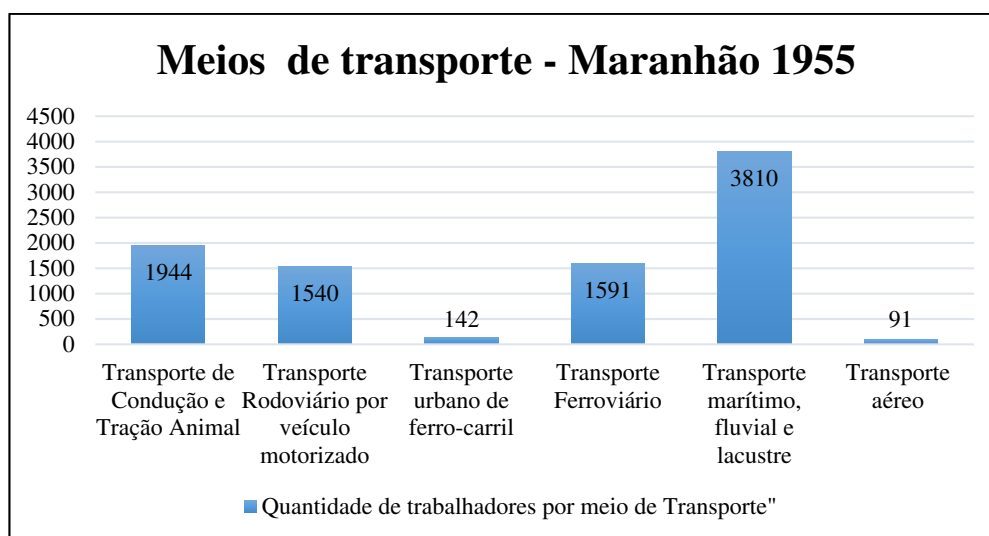
⁵² É fortuito lembrar que a capital, São Luís fica em uma ilha e, o interior do estado, no continente. A primeira forma de ligação terrestre entre esses dois espaços foi com a construção da Ponte Metálica Benedito Leite em 1928, que pertencia à linha de trem São Luís-Teresina, única forma de se locomover de forma rápida via terrestre no Maranhão de então.

ligação entre as cidades do continente, que cresceram vertiginosamente com os migrantes de outros estados nordestinos. Para que tal acontecesse, foram necessários serviços de aberturas de estradas de rodagem, que era realizado pelo Departamento de Estradas de Rodagem, o DER.

A expansão via terrestre é colocada como um ponto importante na construção desse ‘Maranhão Moderno’, mas não é possível esquecer a importância dos rios e do transporte fluvial nesse contexto e, para resolver as questões referentes a ele, havia o Terceiro Distrito de Portos Rios e Canais⁵³ o D.P.C-3. Ele atendia tanto o Maranhão como o Piauí e tinha como objetivo “proceder estudos e observações ao longo da costa, no litoral maranhense e piauiense, portos e rios navegáveis, sob sua jurisdição e executar ou fiscalizar a construção de obras de melhoramento dos portos e vias navegáveis” (Jorge, 1950, p. 118).

Os serviços executados por essa repartição incluíram a “ (...) desobstrução e limpeza dos rios Mearim, Itapecurú, Grajaú, para a melhoria de suas condições para navegabilidade; dragagem e desobstrução e limpeza do rio Parnaíba e via Tutoia, formada pelos seus canais, igarapé de acesso ao mar (...) (Jorge, 1950, p. 118). O Álbum do Maranhão representa o ideal de modernidade de seu tempo, por isso descreve as ações do DER como a realidade do estado, mas quando nos voltamos para o Censo de 1955, vemos que não era bem isso que acontecia. Vejamos no gráfico abaixo:

Gráfico 07: Tipos de transporte no estado do Maranhão em 1955



⁵³ Vinculado ao Departamento de Portos, Rios e Canais e ao Ministério da Viação e Obras Públicas.

Fonte: Elaboração própria a partir de Brasil, 1955, p. 60.

Os dados do gráfico representam o número de trabalhadores em cada tipo de transporte. Por meio dele, é possível perceber que o processo de integração do estado era feito sobretudo via marítima, fluvial e lacustre.

Outro dado interessante é o alto número de trabalhadores que atuavam no transporte com tração animal, o que aponta para o predomínio do rural sobre o urbano ou mesmo a existência desse modo de transporte dentro das cidades, tendo em vista que o transporte ferro-carril devia ser restrito a São Luís. O número de transportes rodoviários por veículo motorizado é quase igual ao de transporte ferroviário, mas este último se sobressai, já que fazia a ligação entre Maranhão e Piauí, empregando mais pessoas nas estações e na operação das máquinas. O transporte aéreo aparece de forma bem inexpressiva em relação aos demais.

Nesse capítulo vimos um pouco da configuração do Maranhão entre os anos de 1940 e 1960, na qual se sobressai o contexto rural em relação ao urbano, com predomínio das pequenas propriedades e o emprego através de laços de parentesco e compadrio. Mesmo o maior núcleo urbano, a capital São Luís, mantinha uma atmosfera de sociedade rural, pois, apesar das elites falarem sobre o 'moderno', ele era apenas uma pretensão governista no ponto equinocial do nordeste brasileiro que não se traduzia na realidade do corpo social: de pretos, pardos, lavradores e quebradeiras de coco babaçu. No próximo capítulo falaremos sobre o Maranhão Novo que nasceu a partir da opressão destes trabalhadores.

4 O MARANHÃO QUE NASCEU NOS ANOS 60: da antiga à nova ordem

*“This is a letter
To mommy and daddy
Telling them
The things will be better
And I’m coming home
No more will I roam”.*⁵⁴

Melô de Galera (Letter to Mummy and Daddy), Delroy Wilson

No bojo dos eventos que levaram ao Golpe Civil-Militar em abril de 1964, no Maranhão os impactos da nova ordem foram sentidos pelo então governador Newton Belo⁵⁵, que tentou se articular junto aos militares para continuar no poder, inclusive servindo-se de leis dos atos institucionais, os quais aplicou a alguns membros da magistratura, bem como “foi um dos seis governadores (Minas Gerais, Ceará, Santa Catarina, Pernambuco, Amazonas e Maranhão) que de pronto apoiaram a iniciativa de complementar o mandato do presidente Castelo Branco, para estendê-lo até 15 de março de 1967” (Meireles, 2015, p. 450).

Entre os cassados, através do Ato institucional nº 02, estavam os deputados estaduais Sálvio Dino⁵⁶ e Benedito Buzar⁵⁷ e três suplentes dessa casa, assim como, no Judiciário, dois desembargadores, Antônio Rodrigues Moreira⁵⁸ e Tácito da Silveira Caldas⁵⁹, foram aposentados compulsoriamente (Meireles, 2015, p. 450). Entretanto, as eleições estaduais estavam previstas para 1965. Costa (2001, p. 70) aponta que havia uma disputa entre Vitorino Freire e Newton Belo acerca da liderança do PSP local, bem como o apoio dos militares para essa sucessão.

Entretanto, era necessário garantir que candidatos que estivessem alinhados aos gerais, nesse sentido, o cenário político era esse (Meireles, 2015, p. 451): Havia uma

⁵⁴ "Esta é uma carta/ Para mamãe e papai/ Dizendo-lhes/ As coisas serão melhores/ E eu estou vindo para casa/ Não mais vou vagar".

⁵⁵ (1916–1978) foi deputado estadual, deputado federal e governador do Maranhão (1961–1966), exercendo papel importante na política maranhense durante o período do regime parlamentarista e início do regime militar.

⁵⁶ (1932–2020) foi um político e jurista maranhense. Exerceu os cargos de deputado estadual pelo Maranhão (1963- 1967) e depois tornou-se juiz de direito, carreira em que serviu por várias décadas, além de ter sido prefeito de João Lisboa (1989-1992).

⁵⁷ (1938 -) é jornalista, historiador e político maranhense, ex-deputado estadual cassado em 1964. Faz parte da Academia Maranhense de Letras.

⁵⁸ Foi desembargador do Tribunal de Justiça do Maranhão (nomeado em 1960) e também presidiu o Tribunal Regional Eleitoral do Maranhão de 13/03/1967 a 04/03/1970.

⁵⁹ (1915-2006) Foi jurista, magistrado e figura pública do Maranhão.

prática política vitorinista na qual os governadores passariam para o Senado nas próximas eleições - no caso Newton iria para Brasília, e a nível estadual indicava o sucessor do PSD, porém em viagem para Belém atendendo um pedido do presidente Castelo Branco, o então governador tomou conhecimento que seu arranjo estadual foi vetado a nível federal.

Existia a possibilidade uma chapa Renato Bayma Archer⁶⁰ e Pedro Braga Filho⁶¹ para o governo estadual pelo PSD, porém, o primeiro teve visibilidade no governo Jango, chegando a quase subsecretaria da Relações Exteriores e, mesmo sendo militar, era contrário ao golpe, por isso teve seu nome vetado pelos generais.

Mesmo assim, Renato manteve sua candidatura pelo PSD, que foi rechaçada pelo partido, então lançou sua candidatura oficial ao governo do Maranhão pela coligação PTB/PSD, sendo apoiado por Vitorino Freire. Outros possíveis candidatos, como Cid Rojas⁶² e José Neiva Moreira⁶³, tiveram seus mandatos de deputados federais cassados e os direitos políticos suspensos.

Nesse contexto, ocorreu em Brasília uma reunião que contava com presidente Castelo Branco, Sarney, Clodomir e La Rocque⁶⁴, na qual foi debatido para qual candidato ao governo federal ofereceria seu apoio:

A terceira e decisiva reorientação política do processo político foi o apoio prestado à candidatura de José Sarney (UDN/PR/PSP) pelo governo Do Marechal Castelo Branco (1964/1967) - apoio explicado pelo fato da UDN ter se constituído na principal base de apoio civil ao golpe. Dessa forma, algumas lideranças udenistas obtiveram acesso ao governo federal e atuaram, em conjunto com a facção militar “sorbonista” (grupo dos generais Castelo Branco, Ernesto Geisel e Golbery), no sentido de “sanear” segundo a ótica elitista, o sistema político brasileiro. Um dos objetivos perseguidos por essa estratégia foi eliminar as bases políticas dos partidos dominantes na “democracia” pós-45 (PSD-PTB), fechando-lhes o acesso à utilização da máquina estatal e desmontando a estrutura de poder do período populista (Costa, 2001, p. 72).

Dessa forma, o cenário político para o governo do estado ficou desenhado nesses termos:

⁶⁰ (1922-1916) Foi um político, engenheiro, militar e diplomata brasileiro. Ele é amplamente reconhecido como o patrono do programa espacial brasileiro e o criador do Ministério da Ciência e Tecnologia.

⁶¹ (1918-1978) foi um médico e político maranhense. Exerceu o cargo de Deputado federal pelo Maranhão (1955-1959 e 1963-1967).

⁶² Cid Rojas Américo de Carvalho (1923-2004) foi um advogado e político brasileiro. Exerceu o cargo de Deputado federal pelo Maranhão (1955-1969 e 1983-1994).

⁶³ José Guimarães Neiva Moreira (1917-2012) foi um jornalista e político brasileiro. Exerceu os cargos de Deputado estadual (1951-1955) e Deputado federal pelo Maranhão (1955-1964 e 1997-2007).

⁶⁴ Henrique de La Rocque Almeida (1912-1982) foi um advogado e político brasileiro. Exerceu os cargos de deputado federal (1958-1961, 1962-1965; 1966-1974) e senador da República pelo Maranhão de 1975 a 1982.

Tabela 02: Candidaturas para eleição de governador no Maranhão em 1965

Candidatos	Partido	Coligação	Apoio
Antonio Eusébio da Costa Rodrigues e Antenor Mourão Bógea	PDC	PDC/ PL	Newton Bello
José Sarney e Antônio Dino	PSP	Oposições Coligadas (PSP/UDN/PTN)	Militares
Renato Bayma Acher e Pedro Braga Neto	PTB	PTB (Partido Isolado)	Vitorino Freire

Fonte: Elaboração própria a partir de TSE, 1971, p. 266.

Uma série de medidas foram tomadas pelo governo federal para garantir a lisura do processo e, com isso, barrar as conhecidas práticas vitorinistas: uma revisão eleitoral foi feita a mando do TSE, eliminando assim 200 mil eleitores fantasmas entre os 497.463 que haviam votado na eleição de 1962 (40% do eleitorado), militares atuaram como fiscalizadores da eleição, bem como o Exército sendo convocado para manter a segurança. Essas condições, aliadas ao apoio federal, levaram José Sarney a se eleger com 121.062 votos, ou seja, 49% (Costa, 2001, p. 74).

Dessa forma, as alterações políticas tanto almeçadas pelas Oposições Coligadas⁶⁵ ocorreram a partir da interferência federal, possibilitando a ascensão de uma nova liderança regional, que se utilizava do discurso de moralização da política como mote principal e reconhecia o papel dos militares como importantes nesse processo (Costa, 2001, p. 76). É importante ressaltar que a eleição de José Sarney foi considerada uma expressão da vontade popular:

Os jornais da oposição – Jornal Pequeno, O Imparcial (Diários Associados) e Jornal do Dia- saudaram a data da posse de maneira efusiva e entusiástica em suas manchetes. Seria o “Dia da Independência do Maranhão”, o “nosso 7 de Setembro”, o “Dia da Queda da Bastilha”, o Dia da Esperança”, a “Hora da Libertação”, em que a “Cidade em Festas” numa autêntica “Festa do Povo”, receberia o novo governador para dar início à um Maranhão Livre e Progressista”, um “Maranhão Novo” (Costa, 2001, p. 17).

Como já visto, desde os anos de 1950, o discurso sobre o desenvolvimento como nova plataforma política estava em voga, assim, no Maranhão, este não seria possível devido ao modelo econômico existente:

⁶⁵ As Oposições Coligadas no Maranhão foram uma importante e histórica frente política que se formou para combater a oligarquia vitorinista no estado nas décadas seguintes ao fim do Estado Novo (1945).

O comportamento da economia maranhense nos últimos 18 anos (1950/68) não apresenta nenhuma alteração substância que não seja a progressiva agrarização do Estado no sentido de uma agricultura como tendência crescente de subsistência, com as oleaginosas sofrendo decréscimo de produção ou não acompanhamos em ritmo de expansão; E a pecuária sucessivamente reduzida sua participação do setor primário (Tribuzi, 2017, p. 48).

O crescimento econômico estadual não se fazia por conta de acumulação de capital, mas devido à expansão da fronteira agrícola nos vales do Mearim, Pindaré, Turi e Tocantins, em que a partir da seca de 1958 receberam muitos migrantes nordestinos. Foram eles os responsáveis pelo crescimento populacional e da produção no setor primário. Esse cenário era considerado preocupante, tendo em vista que “o setor secundário declinou de 12% do PEB⁶⁶ em 1960 e tudo indica que continue sendo esse seu peso na economia maranhense” (Tribuzi, 2017, p. 48).

Essa instabilidade econômica gerada pela sazonalidade da produção agrícola e pelas técnicas de produção consideradas rudimentares pelas elites, afetavam o Estado e sua capacidade de tributação. Isso porque a agricultura familiar era responsável 74% do PEB nos últimos 18 anos (1940-1968), sendo que 30% desta era autoconsumida, não podendo ser taxada tributariamente e, portanto, não gerava renda (Tribuzi, 2017, p. 51).

Ainda sobre essa realidade, Kruege (1983, p. 27) chegou à conclusão que 11% dos estabelecimentos que possuíam terras próprias cultivavam 65% das terras do estado em comparação ao 48% de posseiros cultivavam apenas 9% das terras maranhenses.

O posicionamento de Tribuzi demonstra o desrespeito à lógica estabelecida pelo campesinato livre comunal e suas relações econômicas estabelecidas, a exemplo da existente na Baixada Ocidental Maranhense com a capital São Luís, em que a primeira era responsável pelo abastecimento de farinha, feijão e frutas de pomar da segunda. Isso era possível graças a uma rede de entrepostos e intermediários, de modo que uma parte do campesinato era autônoma ao latifúndio e outra, imposta ao poder econômico dos grandes proprietários, mas em geral a economia camponesa dominava o cenário estadual, de forma que as atividades de exportação, como a de babaçu e criação de gado, eram ligadas aos latifundiários e representavam pequena parcela da atividade econômica (Sá, 2007, p. 76).

O campesinato da Baixada compreendia, nesse contexto, que o sistema de propriedade se relacionava ao modo de uso da terra. Assim, existiam os “donos de posse de terra” e os “fazendeiros”, em que os primeiros trabalham nesta para que a terra

⁶⁶ Produto Estadual Bruto.

produzisse, no caso a agricultura, enquanto os segundos apenas esperaram a reprodução natural do gado, não exercendo nenhuma atividade de transformação da terra (Sá, 2007, p. 91).

Essa unidade econômica organizava-se através das regras do sistema de parentesco a nível familiar para a produção agrícola, podendo estender-se a relações de compadrio e vizinhança, de modo que relações extra econômicas mediavam a apropriação da terra responsável por abastecer o consumo familiar, sendo que por esta necessidade, uma parte da produção era comercializada para obtenção de produtos que não produzia, mas necessitava, entretanto, existiam uma série de critérios para essa comercialização:

Esta composição do produto camponês, dentro de uma lógica de cálculo econômico que o divide segundo a destinação (autoconsumo ou realização do valor de uma parte do produto), implica em tipos de produtos que possam ou não ser comercializados (ou ambas as coisas), dependendo dos padrões de consumo familiares produtos considerados básicos na alimentação, da quantidade produzida (suficiente ou não para ser vendida) e dos recursos que dispõe cada família para atender as suas necessidades de adquirir no mercado os bens que não produz. Estes três fatores combinados determinam uma relação específica, do ponto de vista da unidade familiar, entre a subsistência (com padrões socialmente determinados) e o mercado, nem sempre coincidindo a quantidade comercializada com que se poderia chamar de excedente (o que sobra das necessidades de consumo) (Sá, 2007, p. 38).

Dessa forma, a colocação de Bandeira Tribuzi⁶⁷ é baseada na lógica capitalista, tendo em vista que o modo pelo qual o camponês pensava o trabalho, baseado na unidade grupal/familiar e de sua auto exploração possui um custo menor se comparado ao primeiro, bem como sua visão da venda de seus produtos tem como objetivo abastecer sua unidade dos bens os quais não produz, não visando o lucro (Sá, 2007, pp. 39-40).

Para o “Maranhão Novo” existir, o planejamento e o desenvolvimento eram necessários na construção de um novo momento na história estadual. Para tal, o então governador inovou ao criar o primeiro plano de governo em um documento próprio (Krueger, 1989, p. 49) e também se utilizou de sujeitos⁶⁸ que pudessem dar o tom de um governo profissional, tal como apregoado desde a última década, no qual Bandeira Tribuzi foi nomeado como membro da Superintendência de Desenvolvimento do Maranhão (SUDEMA), criada em 1966 (Bittencourt, 2020, p. 134).

Neste mesmo ano, foi criado pelo decreto 3.178 de 14 de março de 1966 o Grupo de Trabalho e Assessoria e Planejamento (GTAP), que atuaria diretamente com o

⁶⁷ José Tribuzi Pinheiro Gomes (1927-1977), mais conhecido como Bandeira Tribuzi foi um economista e poeta maranhense.

⁶⁸ Para lista completa dos secretários vide Bittencourt, 2020.

governador a fim de traçar diretrizes políticas e econômicas a serem seguidas pelo Estado, imperando um discurso de desenvolvimento regional, do qual Tribuzi também fazia parte (Bittencourt, 2020, p. 49), assim o I Plano de Governo de Sarney tinha como objetivos:

Tabela 03: I Programa de Governo de José Sarney para o Estado do Maranhão (1967-1971)

Metas	Programas	Subprogramas
I. Criação da Infra Estrutura	Energia Transporte Comunicações Urbanismo Saneamento	Geração, Transmissão e distribuição Transporte Rodoviário, Comunicações, Distrito Industrial, Polos de desenvolvimento Sistema de Distribuição de água e esgoto sanitários
II. Dos estímulos à produção	Recursos minerais Agropecuária Industria Serviços Cooperativismo	Cartografia – Recursos minerais – Solos e Florestas – Estudos e Pesquisa-Pesca Reflorestamento Agricultura-Pecuária Industrialização Crédito –Transporte – Comercialização de produtos regionais – Estímulo ao cooperativismo
III. Da adequação dos recursos humanos	Educação e Cultura	Ensino Primário-Ensino Médio- Ensino Superior- Alfabetização – Cultura – Reestruturação Técnica e administrativa Unidades hospitalares- Campanhas extensivas
IV. Promoção da Justiça Social	Habitação Previdência Social Ação Comunitária	Residências Populares Ampliação dos Benefícios do Instituto de Previdência do Estado do Maranhão Fundação do Bem Estar Social
V. Da mobilização administrativa	Reforma administrativa Estatística Municipalismo	Racionalização do espaço de trabalho e equipamentos Meios materiais e pessoal para Programas Estatísticos Apoio às administrações municipais.

Fonte: Krueger, 1983, p. 52

Como observado na tabela eram um programa bem ambicioso para ser realizado em pouco tempo de governo e, este tentava resolver demandas históricas do estado, por isso nem tudo o que foi posto, foi possível cumprir, mas a fim de garantir que haveria essa possibilidade, Sarney cercou-se de profissionais com passagem pela Comissão Econômica para América Latina (CEPAL⁶⁹) e Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) o governo Sarney teve como objetivo a elaboração e execução de dois planos:

O Plano Emergencial enfatizará a dinâmica do desenvolvimento estadual, nos seus vários atores e atividades. No que diz respeito a educação, salientou que o seu governo executará o Plano Estadual de Educação, destacando o treinamento e formação de mão de obra especializada, em colaboração com a SUDENE e com a USAID e que a educação primária merecerá tratamento todo especial. No setor da agricultura procurará cuidar do abastecimento para os grandes centros urbanos, de acordo com uma política racional a ser elaborada pela assessoria técnica. No plano da energia, pretende dar todo o apoio à COHEBE, que inclusive, ficará responsável pela CEMAR – Centrais Elétricas do Maranhão – e construirá uma hidrelétrica no rio Farinha com capacidade de 8,300 KVW. Em face da extensão territorial do Maranhão, o setor da viação é dos mais atrasados, pretendendo com seu Plano de Emergência, fazer a implantação definitiva da BR-10, no trecho Carolina Porto Franco, para acesso as obras do Rio Farinha. Outra implantação importante, no plano, é a ligação São Luis Boa Esperança, para acesso as obras da COHEBE, além de outras rodoviárias integradas no Plano Rodoviário Nacional. Por sua vez, o setor tributário, que considera um dos mais seriamente atingidos, será saneado devidamente e adaptado as necessidades do Maranhão, com uma política fiscal racional, desvinculada da política partidária (Bittencourt, 2020, pp. 25-53 APUD O Imparcial, 08 de março de 1966).

Em relação à expansão do setor rodoviário, já em 1962 era apontado como as rodovias federais eram importantes no processo de integração estadual visando sobretudo o escoamento da produção, assim eram consideradas de suma importância as BRs 21, 22, 23, 24 e 51 (Tribuzi, 2017, pp. 27-28):

- A BR 21 se conjugaria à BR 14 e ligaria São Luís a Porto Franco no Tocantins, compreendendo os vales do alto Mearim, Grajaú e Tocantins;
- A BR 22 se conjugaria à BR-21 no trecho Caxuxa e Peritoró e ligaria Amazônia ao nordeste compreendendo os vales do Mearim, Pindaré, Turiaçu, Maracaçumé e Gurupi;

⁶⁹ A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe foi criada em 1948 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas com o objetivo de incentivar a cooperação econômica entre os seus membros.

- A BR 23 seria uma nova ligação São Luís Nordeste através de Itapecuru, Vargem Grande, Chapadinho, brejo tendo como ponto final a ligação com o estado do Piauí;
- A BR 24 ligaria o Sul do Estado ao nordeste e centro do país;
- A BR 51 seria uma ligação entre a BR 21 e 24, possibilitando a ligação norte sul do estado do Maranhão.

Dessa forma, a continuidade da construção de um trecho da BR 010, a Belém-Brasília, entre Carolina e Porto Franco mostra a intenção de aprofundar o plano rodoviário estadual, rede fundamental no processo de “integração nacional” através da expansão da fronteira agrícola rumo a Amazônia, para atender interesses do capital transnacional (Oliveira, 2022, p. 06). Também, foi necessário o investimento em energia elétrica, no caso, era necessário a ampliação da capacidade de produção energética da Usina de Boa Esperança, que foi assegurada em visita realizada por Mario Thibau⁷⁰, Ministro de Minas e Energia, realizada ao estado em maio de 1966 (Bittencourt, 2020, p. 52).

Em busca de financiamento federal, nomeou Luis Carlos Bello Parga⁷¹ para direção do Banco do Estado do Maranhão⁷². Este, por sua vez, conseguiu realizar um convênio com o Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDE)⁷³. Visando aprofundar cada vez as mudanças econômicas no estado, em 1968, a SUDEMA lançou o I Programa de Governo do Estado do Maranhão (I PGEM), que identificava os fatores do subdesenvolvimento.

A partir daí as culturas agrícolas desenvolvidas no estado de forma temporária em pequenas propriedades de subsistência se transformaram em uma questão fulcral nessa discussão, onde as técnicas e as práticas costumeiras do campesinato foram colocadas

⁷⁰ (1923-2005) foi um engenheiro e político brasileiro. Exerceu os cargos na Companhia Auxiliar de Empresas Elétricas Brasileiras- CAEEB (1946), fez parte da Comissão do Vale do São Francisco –CVSF (1960), integrou a primeira diretoria da Centrais Elétricas de Minas Gerais S.A.- CEMIG (a partir de 1952) e foi ministro de Minas e Energia do Brasil no governo Humberto Castelo Branco (1964-1967).

⁷¹ (1928-2008) foi um contabilista, bancário, jornalista e político brasileiro. Exerceu o cargo de Senador pelo Maranhão (1986-1987, 1992-1993 e 1995-2003).

⁷² O Banco do Estado do Maranhão (BEM) foi uma instituição financeira, sob a forma de sociedade de economia mista, controlada pelo Governo do Maranhão que foi fundada em 1939 e tinha como objetivo servir de instrumento de apoio à política financeira e de desenvolvimento econômico do Estado do Maranhão, tendo encerrado suas atividades no ano de 2004.

⁷³ O Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) é uma empresa pública federal com sede em Brasília, cujo principal objetivo é o financiamento de longo prazo e investimento em todos os segmentos da economia brasileira. Foi fundado em 1952.

como entraves ao desenvolvimento estadual. Dessa forma, outros caminhos para a economia estatal foram traçados:

Apesar do I PGEM tentar passar a ideia de consenso quanto aos problemas oficiais, Fátima Gonçalves (2000) afirma que os dissensos eram constantes e havia um racha entre os chamados “bovinocratas” (foco na agropecuária) e os “industrialistas” (foco na industrialização), estes principalmente representados por Bandeira Tribuzzi. A grande questão era qual setor seria privilegiado no planejamento do Governo (Bittencourt, 2020, p. 54).

Essa ‘opção’ pela agroindústria ao invés do incentivo da agricultura familiar foi essencial na formação de novas experiências, a partir da desterritorialização do campesinato, transformando-os em proletários do capital para o Maranhão que estava nascendo.

4.1 Grilagem, migrações e a proletarização parindo o Maranhão Novo

O resultado dos embates entre esses dois grupos beneficiou os pecuaristas, através da Lei Nº 2.979/69, mais conhecida como Lei Sarney Terras, que reestruturou o mercado de terras no estado, prejudicando as formas comunais de propriedade campesina e os projetos de colonização, abrindo espaço, assim, para os grandes empreendimentos agropecuários, na qual o Maranhão seria a “porta da Amazônia”:

Enquanto a proposta do GTDN (1959), posteriormente o Projeto de Povoamento do Maranhão (1961-1963) formulado pela SUDENE demarcavam o Maranhão e a Pré-Amazônica maranhense como fronteira agrícola, onde essa região seria tomada como um recurso aberto, a Lei Estadual de Terras possibilitou o início dos grandes e médios empreendimentos agropecuários no Maranhão, efetivados no aparato burocrático pela criação da Companhia de Colonização (COMARCO) em outubro de 1972 (Bittencourt, 2020, p. 60 APUD Gonçalves, 2000, p. 175).

Esse foi o processo de incorporação do Maranhão e da Amazônia ao capital urbano industrial, iniciado com Juscelino na década de 1950, como novas fronteiras de expansão e valorização do capital. Com isso, as ações das oligarquias locais do Estado, com a venda de terras públicas para grandes empresas por preços abaixo do mercado e a grilagem de terras devolutas, foram fatores essenciais na construção do “Maranhão Novo”:

Em todo o estado, começaram a se erguer as cercas em áreas de babaçuais, substituindo o cultivo Agrícola de subsistência familiar pelo rebanho bovino. Mudara o padrão de ocupação, e a legalização da terra substituiu o trabalho incorporado à terra, na definição do direito de propriedade individual. Esse processo, porém, não seguiu a via pacífica: a formalização legal da terra foi a solução encontrada pelo Estado para resolver os que se agudizavam entre posseiros, grileiros empresários, e pecuaristas, sobretudo na região do Mearim (Barboza, 2006, p. 83).

A modernidade chegou a partir de uma lógica perversa, na qual foi/é essencial a subalternização dos maranhenses a partir da reprodução da pobreza, em que o ‘atraso’ é sempre o mote do discurso do desenvolvimento e os grandes empreendimentos seriam responsáveis por mudar essa situação, mas para que tal acontecesse, era necessário antes, levar pessoas para as regiões que eram consideradas ‘vazias’: “O governo adotou a sua oferta para os fazendeiros com generosos incentivos fiscais, redução de impostos, empréstimos com juros altos: era dinheiro fácil de todos os lados. Em centenas, vieram tentar a sorte. Dirigiram-se principalmente para a região que fica ao longo das novas heroicas rodovias, a Belém-Brasília e a Transamazônica (Le Breton, 2000, p. 18).

Entretanto, ao contrário da lógica colonialista, estes espaços não se encontravam vazios, pois, a maioria deles estavam ocupados por lavradores que viviam da subsistência e do extrativismo vegetal e, para os novos donos estes eram empecilhos aos seus projetos de poder, assim, lançavam mão de vários artifícios, entre eles, o uso da violência através de capatazes que expulsavam as famílias dos terrenos, corrompiam a polícia ou os oficiais de justiça ou mesmo de pagavam pistoleiros para execuções sumárias (Le Breton, 2000, p. 19).

Como vimos ao longo da escrita, os maranhenses e os migrantes que aqui se estabeleceram não tinham condições dignas de vida que os levasse a conhecer os direitos básicos que lhes podiam ser assegurados e, baseando-se nessa reprodução perversa do analfabetismo, os fazendeiros e empresários se aproveitavam para violar o direito à posse da terra: “A princípio os posseiros não sabiam o que fazer. Eram gente simples. Viviam isolados e sua preocupação principal era evitar problemas. Assim, eles desistiam de suas terras, mudavam-se e começavam de novo (Le Breton, 2000, p. 18)”. Sobre isso, Domingos Bala relata:

Eu tomei entendimento de gente na época que meu pai deixou a minha mãe. Aí, eu fiquei como um ovo sem ter quem chocar...

Fiquei rapaz aí, meu pai ajeitou uma moça mode eu casar. Falou com o pai da moça, levaram pro pé do padre e lá fizeram meu casamento.

Mas a mulher adoeceu até que morreu.

Depois me casei novamente e formei outra família.

Aí, vim me embora prá Vargem Grande.

Cheguei no terreno de um homem muito rico: ele não tem sei quantas fazendas, num tinha quem contasse quantas léguas de terra ele tinha.

Me assituei lá, mas também não era pra tirar, se tirasse meio quilo de coco para vender fora, que num fosse no terreno dele, pois bem o camarada pagava aqueles coco em quantidade de dinheiro e ainda ia prá cadeia.

Porque ele era prefeito lá em Vargem Grande.

Aí, cum poca lá um vaqueiro do mermo chefe pegou cobrar, diz que eu tava lá nesse cento onde eu tava, vinha de eu tava, eu tava enricando e, o coronel não gostava do caba enricar nos terrenos dele.

Eu já tinha porco, eu já tinha bode, eu já tinha animalo, e muita criaçãozinha mermo miúda e, já nadava bem vestido, entoce, cuma é Seu Domigo Bala mora acolá, cuma é, ele tá quase enrico aqui nos seus terrenos.

Aí, eu digo: muié, se sabe de uma coisa, vum simbora daqui, nós tem condição já de ir embora. Prá onde é que nós vamo, omi? Nós vamu embora praqui onde vê fala que tem mata, pra banda do Pará, nós vamu embora pra lá (Santos, 1987).

Esse relato foi extraído dos primeiros 2:22 segundos do documentário “Bandeiras Verdes”, dirigido por Murilo Santos, que conta a história da família Domingos Bala e Rosa e sua migração pelo Maranhão em busca de melhores condições de vida. Considero impactante o relato que ele traz, ao ser acusado de estar ‘enricando’ por ter pequenas criações de animais e, com isso poder se vestir bem, já que está trabalhando para isso. Podemos compreender que o se ‘vestir bem’ de Domingos Bala é diferente do dono da Terra, o prefeito de Vargem Grande, bem como a noção de “enriquecer”.

Para o lavrador, o seu trabalho na terra através da agricultura, coleta de coco babaçu e criação de animais, era o básico que ele precisava para sobreviver, já que essa terra não estava sendo cultivada e, através do seu labor, ela produz o necessário para a sobrevivência (e, nem por isso ele deixa de reconhecer a posse do dono), mas já para o coronel e seu vaqueiro, esse essencial representava um problema financeiro, no caso, estava sendo roubado.

A decisão de sair desse lugar e seguir junto à região de mata, já foi explorada anteriormente, mas ainda não compreendemos a natureza desses constantes deslocamentos e recomeços por parte dos lavadores maranhenses. Velho (2009, p.123) pontua que esse nomadismo é resultado da contestação da posse terra, o que torna a realidade difícil e, isso se juntava à disponibilidade de terreno agrícola, assim a fuga dessas situações poderia demonstrar que não havia um apego particular à um território, mas existia um desejo pela terra em que fosse possível viver sem o comando de um patrão e sem ser expropriado.

Essa desconfiança presente na frente migratória maranhense estaria associada à categoria de cativo, no caso, associada tal qual à escravidão, na qual só se recebia roupa e comida. Também perder a autonomia, trabalhando para outrem se encaixa nesse imaginário e,

em sua forma mais acabada, o cativo é a pura e simples escravidão, que contrastaria com a situação hoje vivida pelos lavradores, em que cada um decide como orientar a sua vida, não está sujeito a horários, não precisa trabalhar quando se sente doente, pode se deslocar para outra região quando lhe der vontade; enfim, exercer a sua liberdade, o que talvez ajude a compreender, no plano ideológico, o chamado nomadismo do brasileiro do interior. Existe, entre os participantes da frente, numa espécie de anti-revivalismo, o medo constante de que o presente, relativamente bom, ou pelo menos livre, será substituído no futuro por uma volta ao passado de cativo, que viria através da ação dos ricos, do Governo e talvez de estrangeiros. A diferença entre o antigo e o novo cativo é que este atingiria não só os pretos, mas os pobres em geral, já que os pretos estão misturados no meio do povo. Talvez, aliás, se ligue a isso certas manifestações claras de racismo, que poderiam representar um esforço de separar-se dos pretos, contra quem se dirige, preferencialmente, o cativo (Velho, 2009, p. 124).

Levando em consideração a citação anterior, podemos conjecturar a angústia sofrida pelos lavradores maranhenses, tendo em vista que a maioria da população do estado historicamente é negra. Em dados, isso é visível, já que pelo Censo de 1960, o número de pardos (57,48%) e pretos (11, 39%) representavam, juntos 68, 87% da população e só haviam 31,10% de brancos (Brasil, 1965, p. 02)⁷⁴, assim, os deslocamentos populacionais eram constantes para evitar o cativo, até o dia em que algum ‘dono’ aparecesse reclamando o território e, “como os lavradores não entediavam muito bem o conceito de propriedade, era fácil removê-los em troca de uma espingarda, uma bicicleta ou um pedaço de papel prometendo algum dinheiro (Le Breton, 2000, p. 35).

Assim, a chegada dos grileiros, o impedimento que os fazendeiros impunham à quebra de coco por parte das mulheres e a interferência do governo nas liberdades dos lavradores foram anúncios que o tempo do cativo estava chegando (Velho, 2009, p. 123), por isso, era preciso resolver o que fazer: muitos decidiram sair dos seus povoados, já que não existiam mais condições de permanência.

Aos que ficaram na terra, tiveram que se defrontar com perseguição e, com o acirramento das disputas os levaram a ser organizarem em sindicatos rurais muito devido à ação da Igreja Católica através das Comunidades Eclesiais de Base⁷⁵ que pregavam a

⁷⁴ Não foi possível extrair esse dado do censo de 1970 porque a cor da população não foi uma característica analisada nesse ano.

⁷⁵ Modelo de organização eclesial que tem como referência pastoral uma rede de comunidades seja na zona urbana ou zona rural, tomando a ação evangelizadora como que levasse à libertação das pessoas.

Teologia da Libertação⁷⁶. Um exemplo desse foi Padre Josimo⁷⁷, que atuava na região do Sul do Maranhão e na área onde hoje corresponde ao norte do estado do Tocantins, morto em 1986 pelo pistoleiro Geraldo Rodrigues da Costa⁷⁸ a mando de uma série de fazendeiros e políticos da região do Bico do Papagaio⁷⁹ (Le Breton, 2000, p. 61).

A atuação de Josimo, de prestar assistência aos lavradores em conflitos de terra, era considerada pelos seus desafetos como inadequada para um padre, assim era acusado de comunista e, para além disso, o fato dele ser negro causava mais ódio ainda aos seus assassinos⁸⁰. Segundo Le Breton (2000, p. 19) a estratégia de violência no campo começou a selecionar melhor as suas vítimas: poderiam ser advogados, líderes sindicais e membros da Comissão Pastoral da Terra⁸¹.

Outro homem de luta que temos que referendar nessa questão é Manoel da Conceição⁸², lavrador, ferreiro e sindicalista. Nascido em Coroatá, foi com sua família para o povoado de São José do Turi, na cidade do Pindaré nos anos de 1950 fugindo justamente de conflitos de terras na sua cidade natal. Em 1962, foi selecionado pelo Movimento de Educação de Base (MEB)⁸³ para fazer um curso de alfabetização, sindicalismo e produção agrícola (Castro, 2021).

No vale Pindaré havia um predomínio da criação de gado pelos grandes fazendeiros, de forma que eles não cercavam o pasto, assim, os lavradores perdiam suas

⁷⁶ Movimento sócio-eclesiástico dos anos de 1960 que católica que pregava uma análise crítica da realidade auxiliando a população pobre no tocante aos seus direitos.

⁷⁷ Josimo Moraes Tavares (1953-1986) foi um sacerdote católico negro coordenador da Comissão Pastoral da Terra. Para o conhecimento melhor de sua trajetória e seu legado ver Le Breton, Bianka. **Todos sabiam**: a morte anunciada do Padre Josimo. Edições Loyola: São Paulo, 2000.

⁷⁸ Vilson Nunes Cardoso foi seu cúmplice.

⁷⁹ Região do extremo-norte do estado do Tocantins.

⁸⁰ São os mandantes do assassinato de Padre Josimo: Osmar Teodoro da Silva (Nenem), Guiomar Teodoro da Silva (Tentem), Nazaré Teodoro da Silva (Deca), João Teodoro da Silva (O João Teodoro), Geraldo Vieira (Geraldo Nó), Adilson (filho de Geraldo).

⁸¹ Órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, vinculado à Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz e nascido em 22 de junho de 1975, durante o Encontro de pastoral da Amazônia, convocado pela CNBB e realizado em Goiânia que tem como objetivo subsidiar a ação pastoral social em favor dos trabalhadores da terra e dos povos e comunidades tradicionais no Brasil e denunciar violações de direitos humanos destes grupos.

⁸² Conhecido como Mané da Conceição (1935-2021) foi extremamente atuante nos direitos dos trabalhadores durante a ditadura-militar e, nesse período chegou a ser baleado na perna direita durante uma invasão policial na subsele do sindicato em Anajá em 13/07/1968. Preso e sem tratamento médico, sua perna gangrenou e teve que ser amputada. Episódio emblemático de sua lealdade à luta foi quando Sarney, então governador do Maranhão, lhe ofereceu vantagens para manter seu silêncio, ao que Manuel respondeu: “Minha perna é minha classe. Para saber mais de sua trajetória e seu legado ver o documentário: **Minha perna minha classe**. Direção: Arturo Sabóia. São Luís, 2023, 90 m.

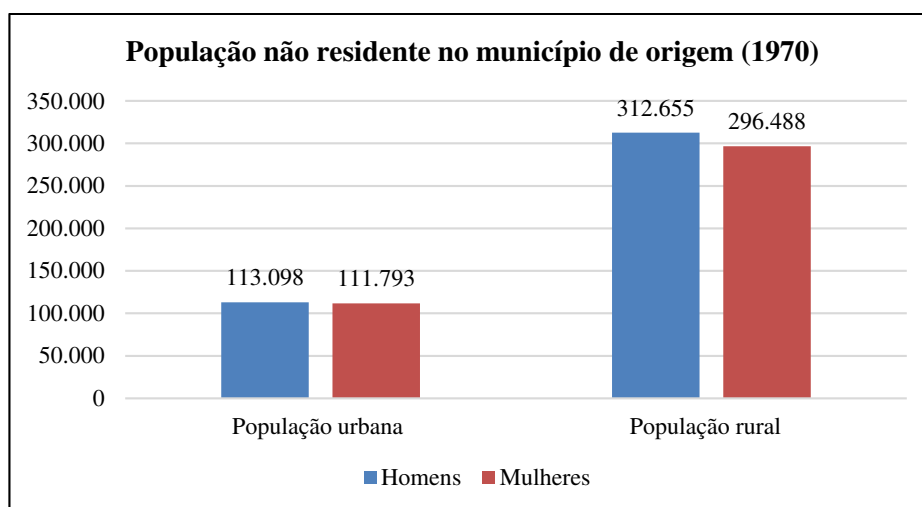
⁸³ Criado pela Igreja Católica em 1961, o MEB tinha como objetivos desenvolver um projeto de educação para promoção social e ação evangelizadora, junto às massas, por meio de escolas radiofônicas instaladas nos lugares mais diversos, com temáticas que discorriam desde a alfabetização à discussão de reformas sociais.

roças quando os bovinos quebravam as cercas dos minifúndios e pisavam na produção. Respeitando a lógica do mandonismo local, os lavradores não recebiam nenhuma indenização pelo prejuízo e, foi justamente essa situação limite aliada à formação católica, a instrução do MEB que levou a fundação do primeiro Sindicato dos Trabalhadores Rurais Autônomos de Pindaré Mirim em 1963 (Saboia, 2023).

O censo de 1970 nos permite visualizar esses fenômenos, assim, os dados do Maranhão apontam que a população era composta de cerca de 2.945.776 pessoas, na qual de 30,13% (752.027 pessoas) habitavam a zona urbana e 69,87% (2.240.659 pessoas) habitavam a zona rural (Brasil, 1971, p. 02). Observa-se assim, um crescimento respectivo de 309.032 pessoas na zona urbana e 206.283 pessoas na zona rural em relação ao censo anterior.

No censo de 1960, ocorreu o mapeamento de estrangeiros no Brasil, de pessoas de outros estados no Maranhão, o que nos dar a ver que esse estudo é elaborado não a partir de formas fixas, mas do que se evidencia na sociedade brasileira naquele momento e, como o estado estava passando por um momento de mudanças políticas que afetaram os arranjos sociais existentes, uma nova categoria foi introduzida: “Migrações internas. Foi efetuada a pesquisa direta dos movimentos migratórios, através das indagações para “os que não haviam nascido no município de residência na data do Censo (Brasil, 1971, p. XXXIII)”. A partir desses questionamentos, é possível saber que haviam cerca de 834.091 pessoas⁸⁴ que estavam fora do seu município de origem, divididos entre a zona rural e zona urbana. Vejamos o gráfico:

Gráfico 08: População do Maranhão não residente no município de origem em 1970.



⁸⁴ 425.765 homens e 408.326 mulheres.

Fonte: Elaboração própria a partir do censo de 1970.

Como observado no Gráfico 12, a população rural que migra é predominante à da zona urbana, mas em conjunto esses dados nos revelam que cerca de 33,42% da população maranhense estava em deslocamento pelo estado, possivelmente em busca de melhores condições de vida no campo ou na cidade. Como vimos, era costume a migração de agricultores quando eram defrontados por grileiros acerca da posse de suas terras e, aqui também aparece a migração para as cidades como forma de mudança de vida.

Dessa forma, das 442.995 pessoas que habitavam a zona urbana cerca de 224.891 eram nascidas em outros municípios, ou seja, 50,77% dessa população. No tocante à zona rural, 609.143 eram de outra naturalidade, apenas 27,19% desse grupo. Ao analisar esses dados, pode parecer uma alteração pequena na estrutura do campesinato maranhense, mas é importante lembrar que a lei Sarney de Terra foi editada em 1969, então o que a fonte nos apresenta é o início do processo da expulsão dos lavradores de suas terras (Brasil, 1971, p. 130).

Essa conjectura pode ser reforçada a partir da análise de quanto tempo as pessoas estavam vivendo no município onde foi realizada a coleta do censo: cerca de 96.216 pessoas estavam há menos de um ano no local: 31.481 na zona urbana e 64.731 na zona rural. Esses dados apontam para uma movimentação de pessoas muito grande em relação aos anos anteriores e, que só superada na contagem de 6 a 10 anos e 11 anos ou mais⁸⁵, correspondendo às correntes migratórias dos nordestinos rumo ao Maranhão (Brasil, 1971, p. 130).

Esse preâmbulo tinha como objetivo recolocar a população maranhense sob as demandas do capital, separando os trabalhadores dos meios de produção e, ao empobrecê-los, foi possível mobilizar essa mão-de-obra para as zonas em que o capital necessitava (Rodrigues, 2020, pp. 155-157). Sobre isso Barbosa (2006, p. 85) discute que os anos de 1970 foram de inserção do Maranhão na divisão nacional do trabalho à época do Milagre Brasileiro⁸⁶, no qual as lutas de terras entre posseiros e fazendeiros foi essencial para a construção da nova ordem.

Esse processo de modernização conservadora permitiu a expansão dos latifúndios na forma de terras de pastagem e de empresas rurais e, se intensificou com a implantação

⁸⁵ 40.733 pessoas e 79.281 pessoas respectivamente.

⁸⁶ Período de 1967 a 1973 de grande crescimento econômico brasileiro, no qual a taxa de crescimento do PIB saltou de 9,8% a.a. em 1968 para 14% a.a. em 1973, e a inflação passou de 19,46% em 1968, para 15,6% em 1973, ocasionando o aumento da desigualdade econômica e social no país.

do Projeto Grande Carajás⁸⁷, na região tocantina, também durante a década de 1980. Dessa forma, acossados pela falta de titulação das terras, grileiros e pistoleiros muitos pequenos produtores expropriados dirigiram-se para as maiores cidades do Estado (São Luís e Imperatriz), na busca de um emprego assalariado para garantir sua sobrevivência (Barbosa, 2006, p. 86).

É possível observar esse fenômeno a partir dos dados do censo de 1970, que entre as faixas etárias de 10 a 24 anos existe uma mobilização de mão-de-obra para a zona urbana: de 10 a 14 anos eram 11.361 pessoas, de 15 a 19 anos eram 12.529 e de 20 a 24 anos eram 11.384 pessoas (Brasil, 1975, p. 131). Estas quando chegavam às grandes cidades, ocupavam as franjas de forma espontânea, a exemplo do processo de formação do Coroadinho⁸⁸, na cidade de São Luís. A intervenção estatal contribuiu, no sentido que ao realizar alterações no traçado da cidade, conseguiu ‘liberar’ espaços antes isolados pela própria questão geográfica:

O acesso aos terrenos, antes permitido apenas por canoas ou embrenhado-se pelo mato, se modifica consideravelmente com a construção da Barragem do Bacanga - rodovia ligando centro da cidade à área Itaqui-Bacanga, e da avenida Médici, hoje africanos, que fazia ligação da zona portuária à malha rodoviária interestadual. Posteriormente, foram feitos naquele trecho loteamentos e conjuntos habitacionais – o parque Timbiras e o parque Amazonas, por exemplo além das ocupações ilegalmente no Coroado e no Sacavém (Mota, 2019, p. 25).

Esse processo de ocupação do Coroadinho se volumou tanto que, em 1977, os jornais⁸⁹ começaram a noticiar esses eventos e, segundo Mota (2019, p. 37), não só apenas nessa região, mas as “ocupações pipocavam em vários pontos da cidade”, a exemplo dos bairros da Liberdade⁹⁰ e Areinha⁹¹ que surgiram também nessa década, como em outras regiões da cidade:

Fossem nas áreas próximas aos rios Anil e Bacanga (como os casos do Sá Viana, Floresta, Ilhinha no São Francisco, Liberdade, Vila Padre Xavier, Coroadinho) ou em áreas um pouco mais distantes (como São Bernardo, João de Deus, Vera Cruz e Anjo da Guarda), tais ocupações apresentaram características comuns. Dentre elas: a precariedade das

⁸⁷ Projeto criado pelo Decreto de Lei nº 1813, de 24 de novembro de 1980 que tinha como objetivo a extração de minério a empresas nacionais e multinacionais em uma área de 900.000 km, entre os estados do Pará, Tocantins e Maranhão.

⁸⁸ É considerada a 4ª maior favela do Brasil.

⁸⁹ *População invade terras na área do Bacanga*. Jornal “O Imparcial”, São Luís, 25 de setembro de 1977 in Mota, 2019, pp. 36-37.

⁹⁰ Considerado o bairro com a maior população negra de São Luís, possuindo o título de Quilombo Urbano da Liberdade.

⁹¹ Surgiu em 1972 a partir da construção da Ponte Bandeira Tribuzzi quando os moradores da Camboa foram remanejados para esse loteamento.

habitações e infra-estrutura básica de serviços urbanos, o perfil sócio-econômico das populações ali residentes e também a situação de conflito contra oponentes mais bem aparelhados, o que nos possibilita pensar os bairros associados a essas respectivas áreas como produtos de um processo de confronto político (Pereira, 2001, p. 48).

As condições de vida não eram das melhores, tendo em vista que muitos desses bairros estavam localizados perto de áreas de mangue, o que ocasionavam enchentes no período das chuvas. De todo modo, na capital não haviam muitas casas e bairros que dispunham do necessário para ser considerados salubres:

O “Levantamento sócio-econômico da cidade de São Luís” realizado pelo Departamento Municipal de Estatística, em 1969 apresenta os seguintes dados: 53% das unidades domiciliares do centro urbano de São Luís eram construídas de taipa, 35% com piso de soque e 27% coberta de palha. Existiam, no ano do levantamento, 7.000 sub-habitações ou barracos de palha erguidos sobre estacas em áreas alagadiças às margens dos rios que banham a cidade (Krueger, 1983, p. 33).

Muitos moradores desses locais eram originários do interior do estado, lavradores e, por conta das dificuldades encontradas no campo maranhense, migraram para a capital em busca de trabalho. Assim, muitos moradores do Coroadinho tinham seu local de nascimento nas cidades de Barra do Corda⁹², Santa Inês⁹³, São Vicente de Ferrer⁹⁴, Icatu⁹⁵ e Alcântara⁹⁶(Pereira, 2011, p. 51). Os moradores da Liberdade em sua maioria eram de Alcântara e os moradores da Área Itaqui-Bacanga⁹⁷ tinha origens diversas:

Para se ter uma noção geral sobre essa população, ao analisar uma amostra de 24 famílias (131 pessoas), verificou-se diversas origens geográficas (Belém-PA, Piauí-PI, São Bento, São Domingo, São João Batista, Icatu, Alcântara, Primeira Cruz, Viana). Dessas, mais de 50% eram de São João Batista, do interior da Ilha ou de outras regiões da capital. Havia também deslocamentos dentro da própria capital, como foi o caso das famílias oriundas das “expropriações” ocorridas nas áreas alagadas próximas ao centro de São Luís (Madre de Deus, Areinha,

⁹² Cidade localizada no centro do estado que fica a 448,7 quilômetros de São Luís.

⁹³ Cidade localizada no oeste do estado que fica a 248 quilômetros de São Luís.

⁹⁴ Cidade localizada no norte (Baixada Maranhense) do estado que fica a 158 quilômetros de São Luís.

⁹⁵ Cidade localizada no norte do estado que fica a 116 quilômetros de São Luís

⁹⁶ Cidade localizada no norte do estado que fica a 91 quilômetros de São Luís

⁹⁷ Região localizada na região oeste do município de São Luís entre o rio Bacanga a leste, Oceano Atlântico a norte, Baía de São Marcos a norte e a sul com a zona rural de São Luís. A região é formada pelos bairros: Ana Jansen, Anjo da Guarda, Alto da Esperança, Bonfim, Cajueiro, Cidade Nova, Argola e Tambor, Fumacê, Gancharia, Gapara, Itaqui, Jambeiro, Mauro Fecury I, Mauro Fecury II, Ilha da Paz, São Mateus, Sol Nascente, Piancó, Porto Grande, Residencial Paraíso, Residencial Primavera, Residencial Resende, Rio dos Cachorros, Sá Viana, São Benedito, São Raimundo, Tamancão, Vila Ariri, Vila Bacanga, Vila Cerâmica, Vila Collier, Vila Dom Luis, Vila Embratel I e II, Vila Isabel, Vila Jacu, Vila Maranhão, Vila Nova, Vila São Luís, Vila Tiradentes, Vila Verde, entre outros, num total de 47 bairros.

Bairro de Fátima...), por conta da construção da estrada que compõe o Anel Viário (Pereira, 2011, p. 51).

A maior dessas pessoas não tinha instrução formal, o que os levava a executar trabalhos onde se utilizavam a força física já que “o migrante, sobretudo sem formação específica, é absorvido pelos setores não tecnológicos do ciclo produtivo. Os migrantes de tornam peças fundamentais na reprodução do capital a partir de sua absorção de maneira precária no mercado de trabalho (Rodrigues, 2020, p. 98) ”. Vejamos isso no depoimento abaixo em que seu Antônio justificou como na cidade havia oportunidades de trabalho:

Não é por ser melhor, porque aqui na cidade tem muito jeito de vida. Porque de todo jeito tem serviço né? E às vezes o pobre pensa assim, ele sai do mato, se ele encara todo o serviço eu acho que não passa fome. Porque sabe, eu trabalhei oito anos aqui de serviço pesado e me sentia muito melhor que agora. Ganhava muito mais dinheiro, deu pra eu comprar muita coisa pra mim, deu pra fazer minha casa. Eu trabalhava na escavação de vala, serviço da CAEMA, trabalhei oito anos. Era pesado né?; às vezes, chegava em casa e não dava vontade comer, de tanto...Mas parei, faz cinco anos que eu não cavo mais. Ganhava muito mais do que ganho agora, o que eu ganhava numa semana hoje eu ganho no mês, porque tinha semana de até eu ganhar até dois salários, trabalhando pesado. Então eu achei desse jeito e assim é muito que faz! (Mota, 2019, p. 41).

A fala de Seu Antonio tem muitas camadas, uma delas que se ressalta é que como o trabalho na cidade permitiu que ele comprasse muitas coisas para si, algo que viemos discutindo ao longo desse texto, é como a precisão é um marcador importante da formação do maranhense. Neste caso, o trabalho pesado é lícito, justamente por ser ‘recompensado’ com uma renda que lhe permitiu o básico, construir a casa e, comprar outras coisas para si.

Outra camada se relaciona ao modo como o processo migratório foi essencial no deslocamento de mão-de-obra para os empreendimentos realizados no estado a partir do financiamento do governo federal. Sobre isso, José Sarney declarou que “todas as obras foram fruto de meu trabalho junto com o governo federal - estrada, porto, energia elétrica, universidade (Revista Maranhão Hoje, 2015, p. 15) ”, dessa forma, esses “trabalhadores de enxada (Brasil, 1971, p. 52)” foram utilizados para essas construções, o que garantia um exército de reserva e, com isso baixa remuneração: Pereira (2011, p. 51) aponta de

que todas as ocupações⁹⁸ desempenhadas pelos migrantes, 14% deles se concentravam na construção civil.

Esse processo de deslocamento forçado foi importante na passagem de uma economia pré-capitalista para uma economia capitalista, pois o censo de 1970 procurou compreender o modo pelo qual as ocupações eram realizadas, assim, as pessoas que exerciam atividades agropecuárias ou de extração vegetal declaravam quantos meses trabalhavam nessa função: menos de 15 horas semanais, de 15 a 39 horas, de 6 a menos de 9 meses, de 9 a 12 meses e sem declaração. Os trabalhadores que não exerciam essas atividades tinham suas horas semanais contabilizadas: menos de 15 horas, de 15 a 39 horas, 40 a 49 horas, 50 horas e mais e sem declaração (Brasil, 1971, pp. 60-61).

Thompson (1998, p. 271) assinalou que a notação do tempo para os camponeses é decorrente da organização do dia por tarefas diárias, em que a necessidade organiza essa sociedade, assim, existiam diferentes notações, devido ao período do ano e, as questões envolvidas, tal como vimos no capítulo anterior, assim, a contagem dos meses trabalhados demonstra a estrutura agrária campesina que tentava resistir ao avanço do tempo do relógio, este que regula o trabalho em horas (nesse caso até 50 horas!): no campo para aqueles que trabalham na agroindústria e na cidade para os trabalhadores fabris, metalúrgicos, administrativos, da construção civil e etc.

Esse processo de disciplinamento para o capital, que dividiu o labor e vida dos sujeitos, tornando-os momentos diferentes da experiência do vivido construiu novas experiências sociais, principalmente para aqueles desterritorializados de suas cidades, de seus hábitos campesinos, que tiveram de reconstruir suas vidas entre a dureza da sobrevivência e a necessidade que o ser humano possui de viver. Foi nesses meandros da vida do maranhense, que a escola pública se formou não para melhorar a vida dos sujeitos, mas para submetê-los ao capital e, iremos discutir isso no próximo capítulo.

⁹⁸ “Vendedor ambulante, biscateiro, vigilante, doméstica, borracheiro mecânico, peão, soldador, costureira, fiscal de peões de construtora, carpinteiro, quitandeira (Pereira, 2011, p. 51) ”.

5 A QUESTÃO DA EDUCAÇÃO NO MARANHÃO: um debate sobre as políticas públicas que fizeram nosso chão de escola

*“Eduquée, conditionnée, par l'école et la télé
Devant tant de culture, questionnée, questionnée
Marginalisée ou singularisée
Ou es la vérité
En réalité, réalité, réalité”.*⁹⁹

Melô de Sereia (Jeunesse), Metisse.

Como vimos nos capítulos anteriores, as condições de vida dos maranhenses ao longo das décadas de 1940 a 1970 eram caracterizadas pela precariedade, isso interferia diretamente no processo de escolarização das crianças, tornando o analfabetismo uma realidade naturalizada na sociedade. Nesse sentido, é preciso compreender como se deu o processo de formação das políticas públicas de educação no estado, a fim de compreender como a educação é essencial para formação de uma população não seja condicionada à subalternidade.

5.1 – Apontamentos sobre a escola pública maranhense

Segundo Pinto (1983, pp. 97-98), é complicado falar sobre políticas educacionais no estado do Maranhão durante o Vitorinismo, tendo em vista que as relações clientelistas a nível municipal eram utilizadas como objeto de barganha a nível estadual e posteriormente, federal, no qual, Vitorino Freire ‘costuraria’ a liberação dos recursos.

Assim, os chefes políticos locais eram os responsáveis por distribuir as benesses, trazendo para si, essas benfeitorias que reforçavam as práticas paternalistas, já que eram eles que nomeavam os docentes e indicavam a construção das escolas, fazendo preponderar os interesses das elites em detrimento de um processo educacional voltado às necessidades populares (Bonfim, 1983, p. 98).

A existência de uma política educacional estava subvencionada aos interesses particulares, que ao monopolizar a cultura letrada, podia fazê-lo através de diferentes programas educacionais que eram elaborados a partir de ações sem planejamento estratégico e de longa visão: “o Governo Eugênio Barros privilegiou o setor de aperfeiçoamento do magistério, chegando mesmo a ceder instalações da Escola de

⁹⁹ Educada, condicionada, pela escola e pela televisão/ Diante de tanta cultura, questionada, questionada/ Marginalizada ou singularizada/ Onde está a verdade/ Na realidade, realidade, realidade.

Aprendizes Agrícolas para a instalação do Centro de Aperfeiçoamento de Professores Rurais (Pinto, 1983, p. 99)”.
Como podemos ver, as ações voltadas para a educação baseavam-se em projetos momentâneos, baseado no período de administração de um gestor, não possuindo autonomia e continuidade, isso era devido à pouca complexidade administrativa do estado e, o próprio cenário político que ainda não havia centrado seu discurso em torno da ideia de “desenvolvimento”:

Nessa época não havia Secretaria de Educação; existia uma Diretoria de Instrução Pública vinculada diretamente a Secretaria Geral do Governo. Só em 1952 foi criada a Secretaria de Saúde e Educação tendo sido seu 1º titular o Dr. José de Matos Carvalho. Que viria a ser Governador do Estado no período 1956/61. A Lei nº 934 de 31 de julho de 1953 criou a Secretaria de Estado dos Negócios de Educação e Cultura (Pinto, 1983, p. 99).

Dessa forma, o quadro educacional do Maranhão estava mais parecido com ilhas, ou seja, existiam apenas pequenos núcleos onde haviam escolas, alguns docentes e alguns discentes: em 1957 existiam no ensino primário cerca de 65 diretoras de escola, 668 normalistas e 76 regentes de ensino e três anos depois (1960) não havia muita diferença nesse número: 68 diretoras, 821 normalistas e 207 regentes de ensino para uma população apta à escolarização de 275.000, da qual apenas 61.071 tiveram acesso à escola (Pinto, 1983, p. 101).

Esse período é caracterizado pela falta de organicidade das ações, não podendo ser caracterizado como política pública, já que não existia a ação em vários níveis de governo para a promoção do direito de educação aos maranhenses, assim os direcionamentos eram vinculados ao governo de determinado gestor, promovendo ações isoladas ou a projetos do Governo Federal que poderiam se comunicar ou não com as realidades aqui existentes:

A "Campanha das 500 Escolas", elaborada pelo Governo e aprovada pela Cruzada Nacional de Educação, objetivando a criação de escolas sob a orientação da Campanha de Educação Supletiva do Maranhão. Esta ação partia de um convênio firmado entre o Estado do Maranhão, a Superintendência para Valorização e Estudos da Amazônia (SPVEA), o Ministério de Educação e os Governos Municipais (Pinto, 1983, p. 102).

O Governo Federal também era essencial para a construção das escolas físicas. Dessa forma, utilizava recursos conseguidos junto ao Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos através de convênios, que dependiam da ação de mediação dos políticos para serem firmados (Pinto, 1983, p. 102). Se faz importante ressaltar que, nos anos de 1960,

a educação era base do fortalecimento para social democracia. Dessa forma, ela era essencial no projeto de mobilidade social que deveria proporcionar *status* aos indivíduos (Lima; Silva Junior, 2016, p. 01).

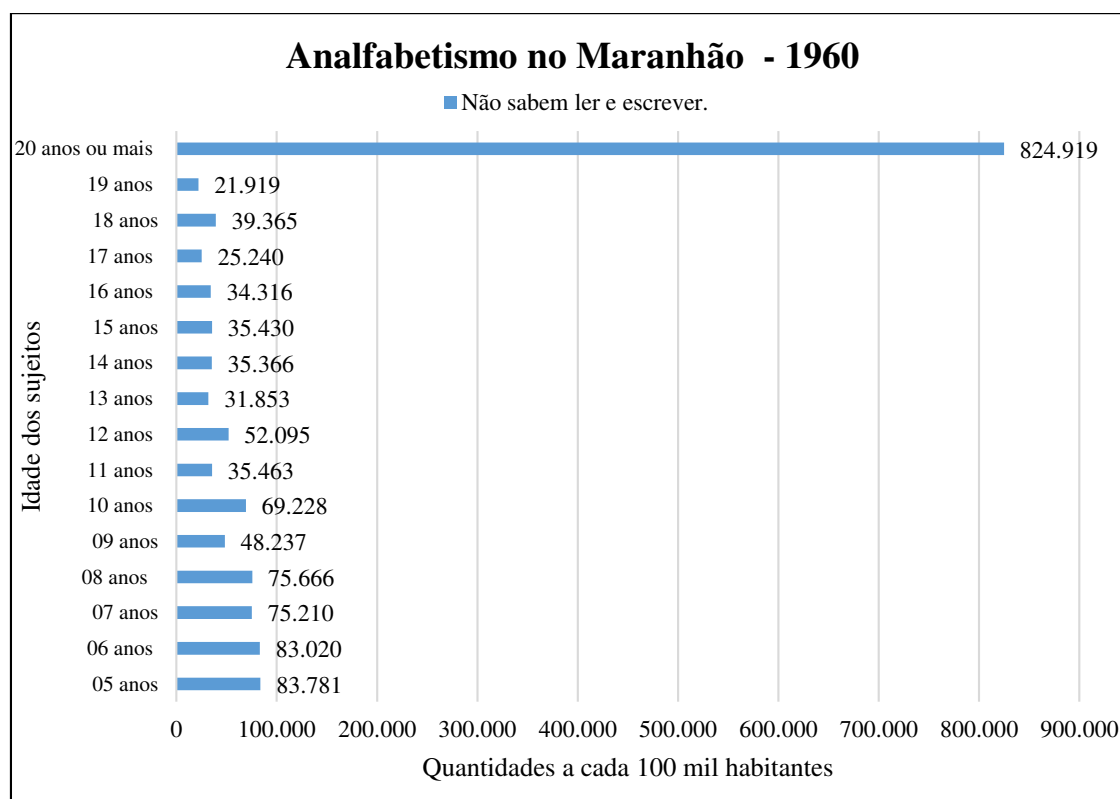
Assim, o Movimento de Educação Popular ganhava força tentando garantir uma escola pública e gratuita e de qualidade e nesse cenário, a nível nacional se construíam diferentes ações para conseguir seus objetivos:

A partir de 1960 o Movimento de Educação Popular, propõe às massas populares um trabalho de conscientização e politização desenvolvendo Campanhas de Alfabetização de Jovens e Adultos e expandindo as escolas primárias. Surgem também os Movimentos de Cultura Popular, apoiados ideologicamente pelo ISEB, que se inserem nos bairros urbanos, praças públicas, nas Universidades, sindicatos, enfim em toda a massa popular utilizando-se da arte, literatura, teatro, cinema e vários outros instrumentos de mobilização (Lima; Colessete, 2010, p. 02).

Essa visão era oriunda das frações da sociedade que tinha uma orientação política desenvolvimentista, como vimos no capítulo anterior buscavam alfabetizar e instruir àqueles que eram ‘esquecidos pelo estado’, justamente para que eles não ficassem mais à mercê dos políticos locais, assim, tem-se a justificativa para a ineficiência da administração pública do Maranhão, já que a precisão era fundamental nos esquemas eleitorais.

Newton Bello enquanto era candidato ao governo, defendeu que o ensino particular subvencionado pelo Estado seria uma alternativa para combater o déficit educacional do estado, justamente por perceber o quadro preocupante que iria encontrar, além da impossibilidade de a máquina pública resolver essa questão. Em fala na Assembleia Legislativa ele pontuava que “de 448.000 crianças em idade escolar apenas 159.000 estão matriculadas. Nas escolas estaduais cerca de 40.000; nas municipais 60.000 e o resto nas escolas particulares (portanto 59.000) (Pinto, 1983, p. 105)”. Vejamos isso, em números:

Gráfico 09: Analfabetismo no Maranhão por idade em 1960

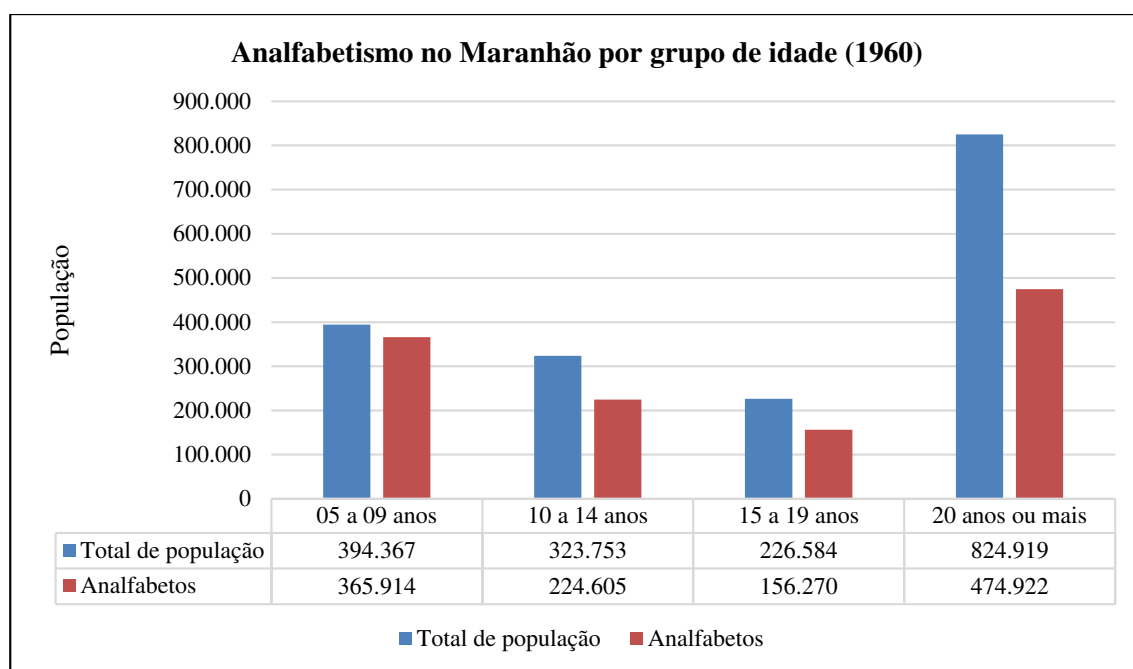


Fonte: Elaboração própria a partir de Brasil, 1965.

Os dados desse gráfico foram produzidos a partir do censo, que contabilizou “alfabetização por sexo e idade e situação de domicílio segundo grupos de idade (Brasil, 1965, p. 12)”, em que as categorias presentes eram “Sabem ler e escrever”, “Não sabem ler e escrever” e “sem declaração”, e, da forma que as categorias de idade foram criadas, principalmente a 2º anos de estudo ou mais” demonstram a intenção de representar dados que corroborassem com a perspectiva do desenvolvimento do governo Juscelino Kubitschek, apresentando assim dados educacionais que escondem uma realidade de baixa escolarização: dos 2.060.567 habitantes do Maranhão, existem cerca de 1.438.908 analfabetos e 621.321 pessoas que sabiam ler e escrever.

A partir desse gráfico, pode-se inferir que a faixa etária de aprendizagem no estado estava entre os 11 aos 17 anos, já que numericamente existe uma diminuição de analfabetos. Em relação a essa quantidade, só foi possível calcular a partir do cruzamento de categorias apresentadas pelo censo, no caso a “alfabetização por sexo e idade e situação de domicílio segundo grupos de idade” e “população presente na data do recenseamento geral seguindo algumas das principais características individuais (Brasil, 1965, p. 02), gerando dados de grupos de 04 em 04 anos e de 20 anos ou mais, que está disponível no gráfico a seguir.

Gráfico 10: Analfabetismo no Maranhão por grupo de idade em 1960

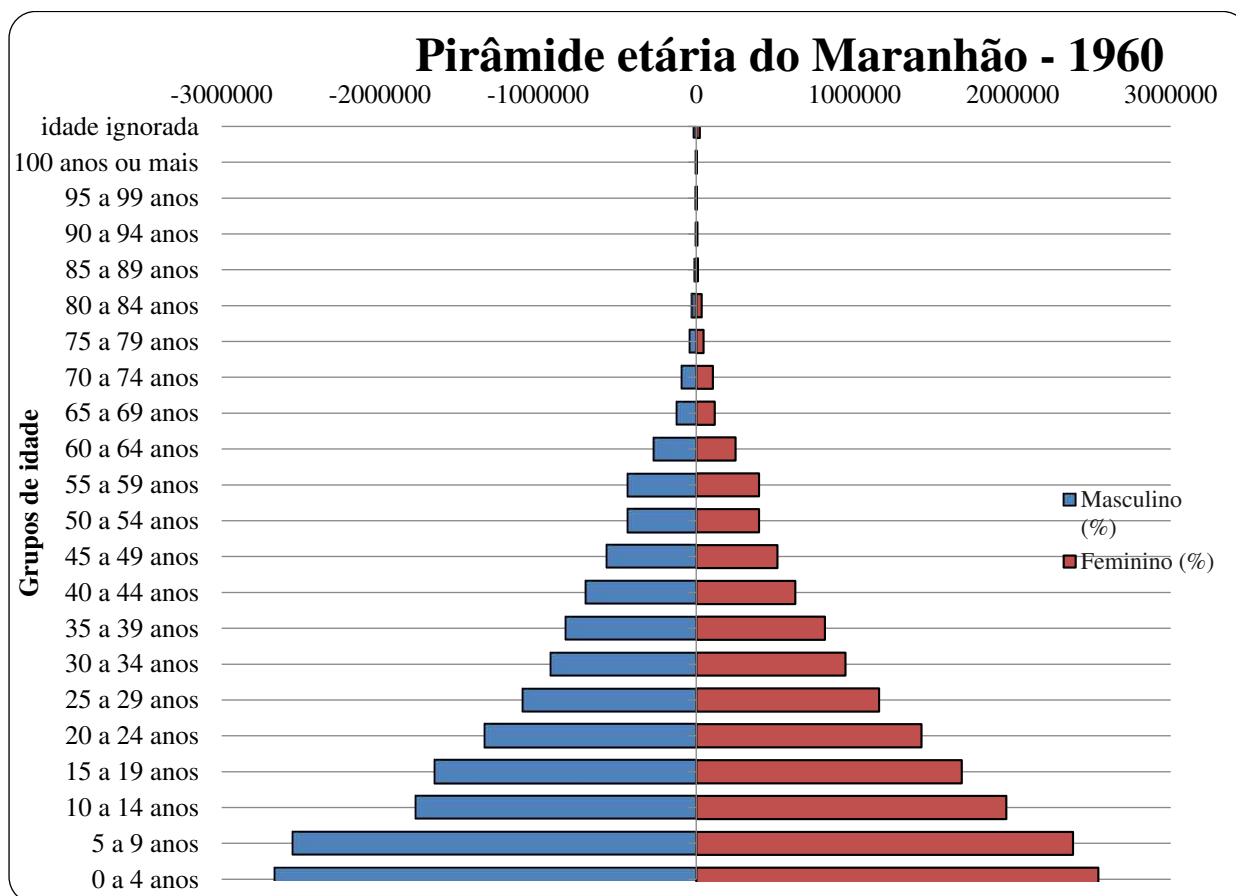


Fonte: Elaboração própria a partir de Brasil, 1965.

Como visto, pode-se perceber que a maioria da população maranhense era analfabeta, sendo que a menor taxa é justamente na categoria “20 anos de estudo ou mais”, que agrega pessoas de várias faixas etárias, dessa forma, os dados em porcentagem que representam essa realidade são: de 5 a 9 anos, 92, 79% dos sujeitos não sabem ler e escrever, de 10 a 14 são 69,38%, 15 a 19 são 68, 97% e de 20 anos ou mais são 57, 57% da população.

Mesmo que o censo representasse as categorias “sabem ler e escrevem” primeiro, a fim de conduzir o olhar do leitor, um exame mais paciente demonstra uma realidade onde a alfabetização não era um programa de governo. Dessa forma, é possível conjecturar que na primeira, segunda infância e início da pré-adolescência as crianças ficavam sob o controle da família (possivelmente materno) e, aos 11 anos começavam a frequentar regularmente o ambiente escolar. Esses dados podem ser comparados ao gráfico 07, quando se observa que a terceira maior população do estado nesse contexto de concentra entre 10 a 14 anos e, a quarta entre 15 a 19 anos, vejamos:

Gráfico 11: Pirâmide etária no Maranhão em 1960



A pirâmide etária no Maranhão nesse período possui a base muito larga, apontando para um número elevado de nascimento e um topo estreito, o que representa uma dificuldade no envelhecimento populacional, além de uma baixa idade mediana¹⁰⁰ (Thompson e Lewis, 1964). Apresenta crescimento populacional elevado, entretanto a partir dos 20 anos, é cada vez menor o número de pessoas, o que demonstra dependência da população jovem e, um dado que se ressalta é que o número maior da população é justamente de crianças de 0 a 4 anos.

Como visto através dos três gráficos anteriores, o quadro educacional era preocupante tendo em visto que a maioria da população jovem também estava fora dos bancos escolares. Essa condição foi essencial para construção de argumentos e projetos que deveriam ser destinados a corrigir essa ausência do Estado, porém o que se vê é um

¹⁰⁰ A idade mediana é utilizada como medida para compreender se uma sociedade é jovem, adulta ou idosa.

aproveitamento dessa situação de déficit educacional para a construção de outras formas de subalternização.

Um exemplo disso, foi em maio de 1961, que o governador do Estado, à Assembleia Legislativa Estadual pedido para a abertura de crédito de um milhão seiscentos e quarenta e cinco mil e oitocentos cruzeiros para financiar a campanha de educação supletiva empreendida por essa gestão. Nessa mesma reunião, o deputado Vera Cruz solicitou para serem “realizados concursos para o provimento das cátedras dos estabelecimentos oficiais de ensino secundário” (Pacotilha, 27/05/1961, p. 04).

A promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da educação Nacional em 20 de dezembro de 1961 representou uma vitória aos setores que defendiam a educação pública com forma de ascensão social, entretanto, as condições para que tal acontecesse dependiam justamente do território que se estava falando, assim, tentando adequar-se à lei nacional, assim em 28 de dezembro de 1961, Newton Belo criou o Conselho Estadual de Educação do Maranhão, com o intuito de “exercer as atribuições consignadas na Lei Federal que fixa as Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional” (Maranhão, 1961, p. 10).

Já em 1962, foi realizado um convênio entre a Sudene e a United States Agency for International Development (USAID), que fazia parte do contexto de Aliança para o Progresso¹⁰¹ e da Operação Nordeste¹⁰². A ‘escolha’ dessa localidade para o desenvolvimento de projetos e financiamentos por parte dos Estados Unidos demonstrava a preocupação com a formação das Ligas Camponesas¹⁰³ e suas supostas tendências ‘subversivas’ (Barbosa, 2010, pp. 37-38). Celso Furtado¹⁰⁴, então ministro do Planejamento e Orçamento do Brasil, viajou aos Estado Unidos a fim de obter a cooperação desse país para o primeiro Plano Quinquenal da Sudene:

A chamada “Missão Bohem”, liderada pelo embaixador Merwin Bohem era composta por técnicos das mais variadas especialidades, veio ao Brasil em outubro de 1961 e se reuniu com vários governadores locais

¹⁰¹ Projeto Político executado pelo Estados Unidos durante o governo de John Kennedy no combate ao comunismo buscando realizar a integração dos países do continente americano através da economia, política, cultura e sociedade.

¹⁰² Foi uma política desenvolvimentista executada entre 1950 a 1960 que tinha como objetivo reverter o atraso da região em relação ao Centro-Sul.

¹⁰³ Formadas a partir de 1945 pelo Partido Comunista Brasileiro, foi um movimento de luta pela reforma agrária no Brasil, que teve como expoente o advogado e deputado pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) Francisco Julião (1915-1999).

¹⁰⁴ Celso Monteiro Furtado (1920-2004) foi um economista brasileiro que tinha como suas principais ideias a discussão em torno do desenvolvimento versus subdesenvolvimento e a importância da participação do Estado na economia.

e também com funcionários da SUDENE e de organizações internacionais que atuavam naquela região. O relatório que resultou dessa visita propunha um acordo de desenvolvimento com a duração de sete anos, sendo que nos dois primeiros anos o foco estaria em medidas de impacto imediato (construção de escolas e de postos de saúde, por exemplo) enquanto nos outros cinco anos buscar-se-ia lidar com os problemas econômicos básicos da região (Barbosa, 2010, p. 40).

Para Bonfim (1983, p. 109), esse projeto tinha como objetivos o desenvolvimento dos países periféricos através de uma educação voltada para a formação de mão-de-obra para industrialização e introdução de hábitos de consumo justamente para sustentar economicamente o consumo. Como visto, mais uma vez, o projeto de educação que veio para o Maranhão não estava assentado nas condições reais, mas em formulações e interesses externos, neste caso nada voltados para a educação como prática de libertação.

Esse acordo entre MEC/USAID não previu nenhum tipo de estudo que levasse em consideração as reais necessidades educacionais existentes, assim, a aplicação da técnica de planificação¹⁰⁵ não foi possível porque a situação administrativa existente não permitia a organicidade para isso:

No caso em análise, citaria o Ministério de Educação e Cultura (MEC), o Conselho Federal de Educação (C.F.E.), a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e a Secretaria de Educação que se compõem, se recompõem ou se transfiguram face a linhas diretivas externas que, uma vez aceitas, comprovam a debilidade da estrutura econômica, social e política do país, nos mais diversos níveis hierárquicos (Pinto, 1983, p. 111).

Dessa forma, o MEC tinha um papel fundamental para a articulação dos entes federados, já que era necessária uma centralidade das decisões justamente pela falta de equipes preparadas para lidar com essas novas realidades no âmbito da educação. Por mais que a LDB já tivesse sido publicada, era necessário de forma nacional organizar equipes estaduais e municipais que fossem capazes de compreender e elaborar políticas educacionais e, que estivessem voltadas para perspectiva democratizante.

O acordo com a USAID deveria ser um ponto de ancoragem para essa construção, entretanto os objetivos eram distintos como vimos anteriormente, por isso a demanda externa acaba por direcionar as ações e decisões tomadas na administração educacional brasileira, estando subvencionadas à economia internacional (Pinto, 1983, p. 112).

Nesses meandros, Newton Belo elaborou um Plano Trienal para o estado do Maranhão, em que previa investimentos em “obras rodoviárias, de Educação, Saúde,

¹⁰⁵ Na administração pública, a técnica de planificação está ligada ao processo de gestão, em que se realizam projetos e gerenciamentos destes a partir das demandas da população.

Agricultura, Crédito, Finanças e outros em fase 'final de elaboração pelos demais órgãos do serviço público (Bello, 1963, p. V)’. Dentre as alterações ocorridas na educação foi realizada a reestruturação da Secretaria de Educação, o que permitiu a criação de Inspetorias Regionais, ampliação do serviço de estatística e a criação da CEPLEMA, a Comissão Executiva do Plano Estadual de Educação. Criada pelo decreto 2.490 de 20 de agosto de 1963, este grupo deveria

- a) orientar, coordenar e acompanhar a execução de todos os programas e projetos incluídos no Acordo;
- b) custear programas de formação, treinamento e aperfeiçoamento de professores primários;
- c) executar o programa de construção de salas de aula e de prédios para as unidades escolares;
- d) promover a aquisição e distribuição do material necessário à instalação e reequipamento das unidades escolares;
- e) promover a alfabetização e educação de base a adolescentes e adultos;
- f) elaborar os programas semestrais de atividades e de desembolsos (Pinto, 1983, p. 115).

A existência de dois órgãos diferentes, a Secretaria de educação e CEPLEMA versando sobre uma mesma questão, levou à um problema de tomada de decisões, já que a comissão seria a responsável pelo Plano Trienal e, por isso era a última a dar a palavra sobre o que seria feito nesse setor da administração (Pinto, 1983, p. 115).

Analisaremos a seguir os dados da *Síntese do Programa Educacional do Governo Newton Bello*, a fim de compreender qual a representação acerca da aplicação dos recursos do acordo MEC/USAID no Maranhão: nessa fonte são apontadas as melhorias decorrentes a partir de 1963, entretanto, há um enfoque na figura do governador, como aquele responsável pelas mudanças ocorridas na educação estadual: “O governo Newton Bello dá ao Maranhão mais escolas para todos; “O governo Newton Bello abriu um crédito de esperança à grandeza do Maranhão: criou escolas”; “O governo Newton Bello, educando a criança de hoje, abre um crédito de tranquilidade ao Maranhão de amanhã” (Maranhão, s/d). As citações demonstram uma tendência segundo a qual as elites locais se utilizavam das políticas da Sudene para reafirmar seus processos de dominação e, dessa forma, reiterar que a figura do governador (e, fizeram questão de grafar essa ação como algo personalista em letras maiúsculas) busca assegurar o seu domínio.

Na *Síntese* não são apresentados os valores totais em dólares e nem é mencionado que o recurso viria desse acordo entre Sudene e USAID (essas siglas estão presentes somente na capa do documento). Segundo Barbosa (2010, p. 41), não há consenso sobre os valores estabelecidos no acordo, mas segundo o grupo de trabalho de Pernambuco,

para este estado estava previsto cerca de 15 milhões de dólares para os anos de 1963 a 1965 e 62 milhões para os anos seguintes.

Bonfim aponta que em 1963 foram recebidos Cr\$ 452.400.000, 00 (em dólar eram 72.967.741.93¹⁰⁶), em 1964 Cr\$ 283.000,00 e em 1965 cerca Cr\$ 411. 044. 000, 00¹⁰⁷ do acordo com a USAID/Brasil para o custeio do Plano Trienal. Também foram recebidos recursos não inferiores a Cr\$ 150.000.000, 00 no mesmo período por parte da Sudene e o próprio estado investiria cerca de Cr\$ 600. 000. 000, 00. Somando-se todos os valores temos cerca de Cr\$ 1.896.044.000, 00 a serem investidos no Maranhão.

Agora, vamos comparar estes valores, com os dados divulgados na Síntese sobre a aplicação dos recursos do Fundo Estadual do Ensino Primário:

Imagem 02: Orçamento do Fundo Estadual do Ensino Primário do Maranhão

<u>MOVIMENTO FINANCEIRO DO FUNDO ESTADUAL DO ENSINO PRIMÁRIO</u>			
1961 - Receita	-	Cr\$	17.838.650,00
(início do seu funcionamento)	Despesa	-	10.661.826,90
1962 - Receita	-		23.368.412,30
	Despesa	-	21.942.289,30
1963 - Receita	-		28.183.123,80
(até junho)	- Despesa	-	25.541.901,80
.....			
" O Govêrno Newton Belo, educando a criança de hoje abre um crédito de tranquilidade ao Maranhão de amanhã!"			

Fonte: (Maranhão, s/d)

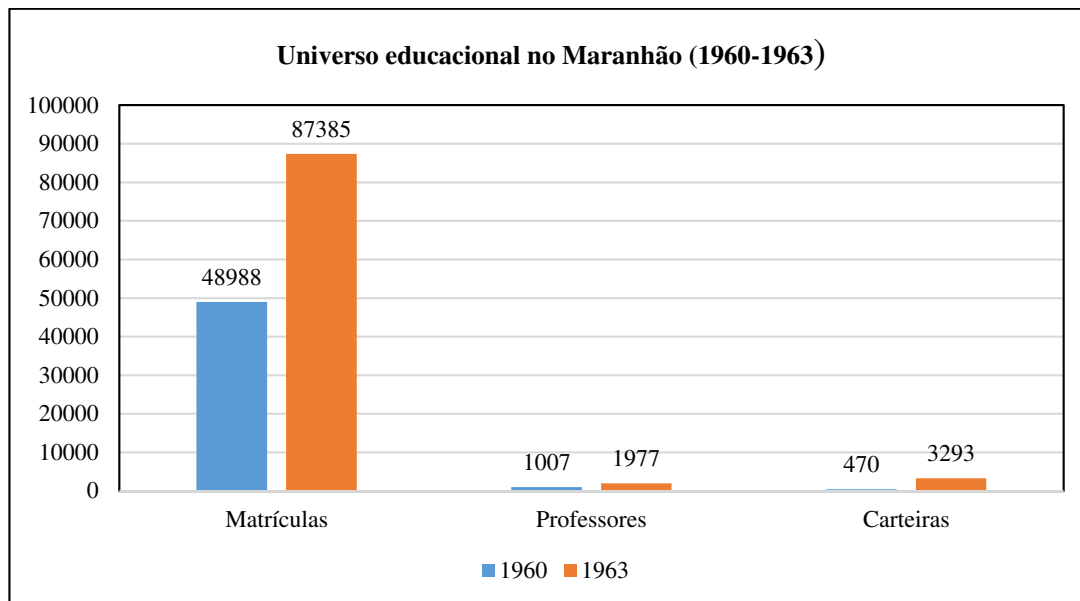
Como os dados que temos, não é possível realizar a comparação entre todos os anos, para termos uma ideia do investimento total, mas no ano de 1963 podemos fazê-lo, assim nesse ano foi destinado apenas 0,62% do orçamento do Estado para a educação, que nem foi totalmente utilizado (apenas 90,63%). Por mais que o documento procure demonstrar uma mudança de mentalidade no tocante à educação, em números é possível

¹⁰⁶ Em 1963, um cruzeiro equivalia a 6,2 dólares.

¹⁰⁷ Não foi possível fazer essa conversão, pois, não foi encontrado do valor do dólar em relação ao Cruzeiro nos respectivos anos.

ver que isso não passa de mero discurso. Para compreender a aplicação desse recurso, observemos alguns dados também presentes na *Síntese*:

Gráfico 12: Educação do Maranhão entre 1960-1963



Fonte: Elaboração Própria a partir de Maranhão s/d.

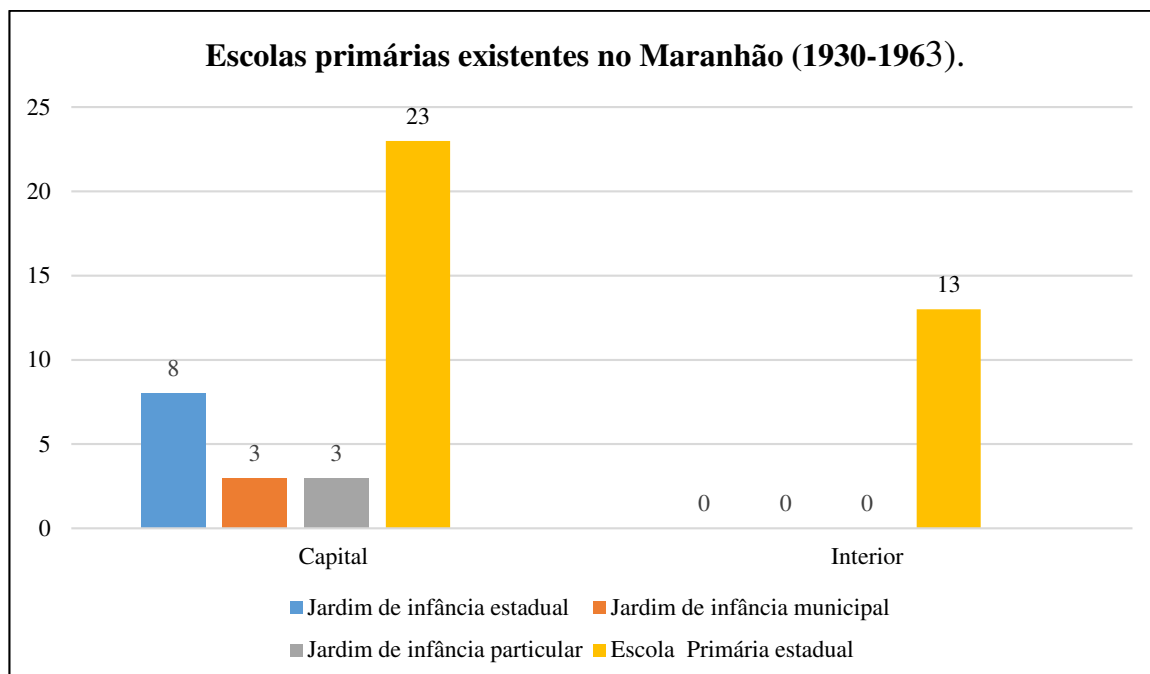
Como observado no gráfico 14, o que se ressalta é a discrepância entre o número de alunos comparados às demais categorias: em 1960 existiam em média 46 alunos para cada professor e 104 estudantes para cada carteira, já em 1963 eram 44 alunos para cada docente e cerca de 26 alunos para cada carteira.

A fonte aponta que em “1963, até junho, o número de carteiras foi maior que os últimos anos de 60, 61 e 62, reunidos” (Maranhão, s/d, p. 05), corroborando com o gráfico 08, que apresentou que cerca dos 2.060.567 habitantes do Maranhão, existiam 1.438.908 analfabetos e 621.321 pessoas que sabiam ler e escrever. Dessa forma, observa-se que a educação não era uma prioridade dos governos estaduais anteriores e, mesmo que existisse uma política de educação nesse momento, aumentar o número de matriculados não é correspondente às condições dignas de um processo de ensino-aprendizagem.

Outro dado relevante desse período apresentado na fonte é que ocorreu um processo de expansão da escolarização dos anos iniciais, ou seja, a construção de jardins de infâncias e escolas primárias, o que demonstra que a inclinação do governo estadual era investir nesse público, já que reconhecia não ser possível arcar com o ônus dos segmentos do processo de escolarização: o ginásial e o colegial geralmente eram

delegados às escolas privadas por meio de bolsas de estudo (Pinto, 1983, p. 160). Observemos o gráfico abaixo:

Gráfico 13: Tipos de escolas primárias existentes no Maranhão entre 1930-1963



Fonte: Elaboração própria a partir de Maranhão s/d.

Entre 1930 a 1945 apenas nove escolas primárias foram construídas na capital, São Luís (Maranhão, s/d, p. 09) e no Gráfico 14, confirma essa concentração, já as escolas existentes no interior relatadas na fonte estavam em construção no ano de 1963. Após pesquisa nos dados do censo escolar, foi confirmado a finalização dessas obras, e essas instituições continuam em funcionamento até os dias atuais. Não há dados acerca de existência de diferentes tipos de instituições escolares no interior do estado. Dessa forma, usando o deslocamento analítico (Certeau, 2013, p. 73) pode-se inferir que até 1963 talvez não existissem grupos escolares¹⁰⁸ no continente¹⁰⁹ e que os dados que representam esse universo referendam isso:

¹⁰⁸ Formado a partir do modelo estadunidense e europeu do século XIX era uma reunião de escolas agrupadas por proximidade sendo característica do modelo urbano e de formação das elites.

¹⁰⁹ O estado do Maranhão possui uma divisão territorial: a capital, São Luís é uma ilha, enquanto o resto do território estadual se localiza no continente.

Tabela 04: Matrícula de alunos no ensino primário por dependência administrativa em São Luís (1958-1964)

Ano	Dependência Administrativa		Particular
	Município	Estado	
1958	1.932	5.829	4.878
1959	1.903	6.595	4.120
1960	1.985	7.836	5.185
1961	1.761	7.991	5.812
1962	1.779	8.868	6.411
1963	2.281	10.081	6.221
1964	2.856	14.053	6.880
TOTAL	14.497	61.253	39.507

Fonte: Doc. Ensino no Estado do Maranhão 1958/67 - SUDEMA/Departamento Estadual de Estatística. São Luís, 1969.

Como visto na tabela, a expansão do estado na escolarização primária foi pungente no período analisado, tendo em vista a necessidade de demonstrar os resultados ao acordo MEC/USAID sobre a aplicação de recursos, nesse caso ampliando as matrículas e construído vinte escolas na capital. A expressão do município é muito pequena nesse sentido, sobressaindo as escolas particulares com o segundo maior número de matrículas em São Luís.

Essa expansão não significava um acesso igualitário e digno como vimos, pois, é importante era parecer estar resolvendo a questão, mas os problemas crônicos do sistema estadual (falta de professores, equipamentos, mobiliário, material didático e salas de Aula) não estavam sendo enfrentados com deviam, tendo em vista o grande número de analfabetos no estado, quadro que exigia mais investimento financeiro.

Bonfim aponta uma série de problemas que atestam a falha desse Plano no tocante à educação maranhense: o planejamento não adequado à realidade, retardou a aplicação dos recursos desvalorizando o orçamento e atrasando a execução das etapas; as discordâncias entre a equipe MEC/USAID/SUDENE com os técnicos locais giravam em torno das condições tecnológicas previstas nos planos de construção e ainda haviam outros programas federais executados sem a participação da CEPLEMA, confirmando a falta de planejamento local para tentar elaborar soluções para a educação maranhense.

Em 1965, como vimos no capítulo 02, a eleição de José Sarney para o governo estadual mudou os rumos do que existia até então. Com as mudanças políticas que inseriram o Maranhão na rota do capital transnacional foi necessária uma política de educação que ‘desse conta’ dos sujeitos a serem empregados nesse “Maranhão Novo”.

Pinto (1981, p. 92) acentua que a ideia do “Novo” foi uma construção ideológica para se contrapor ao Maranhão dos coronéis e da penúria, em que este traria a abundância através da racionalidade executada através do plano de governo, signos que segundo a autora levavam o governador a falar uma linguagem mais conectada com a população, entretanto, esse discurso escondia o alinhamento realizado do governo junto ao capital.

Dessa forma, a educação foi essencial para a concepção de desenvolvimento que estava em voga no período, por isso, foi atrelada à máquina estatal, mas a perspectiva do processo de ensino-aprendizagem de então estava voltada para a formação de mão-de-obra: “Será, portanto, um dos objetivos no quinquênio 1965/70 capacitar a juventude maranhense para ao deixar a escola poder engajar-se com eficiência numa profissão (Sarney, 1966, p. 02) ”.

Esse estudante e futuro trabalhador seria responsável por contribuir no processo de desenvolvimento estatal através do trabalho nos também grandes empreendimentos do período, onde cada um teria sua função e caberia a juventude a zelar para o bom progresso das gerações maranhenses, assim, ao centrar a política educacional na faixa etária de 06 a 25 anos havia o objetivo de formar mão-de-obra para as indústrias que estavam se instalando, bem como excedente desta, para manter a concorrência e, por consequência o valor dos salários baixos (Pinto, 1981, p. 124).

Só saber ler e escrever não era o suficiente, era necessário possuir um saber escolar que fosse capaz de contribuir economicamente para o crescimento estatal. Por isso, também foi necessário pensar na escola para a população adulta e a população rural a fim de que todos fossem englobados pelo “Novo”. Nesses meandros, é preciso lembrar que os docentes também deveriam ser parte desse desenvolvimento, incorporando e reproduzindo esse discurso através do seu próprio fazer:

Visando a concretização dos objetivos expostos o Governo decide criar um órgão que até agora deixava lamentável lacuna na Secretaria de Educação e Cultura - a Campanha de Aperfeiçoamento e Difusão do Ensino no Maranhão (CADEM);

À CADEM competirá:

- 1 - manter aceso no Magistério Maranhense o *elán* pela política educacional do Governo;
- 2 - ministrar cursos, promover estágios, conceder bolsas para atualização e aperfeiçoamento do professorado;
- 3 - tornar dinamicamente funcionais os currículos das escolas do Estado através de matérias técnicas, agrícolas, pecuárias, industriais, comerciais e outras que se fizerem necessárias;
- 4 - criar oficinas e serviços técnicos junto as escolas com capacidade para atendimento geral do aluno;
- 5 - criar o Serviço de Seleção e Orientação Profissional

6 - multiplicar unidades de Colégio do Estado e da Escola Normal em pontos de irradiação do interior maranhense (Pinto, 1982, pp. 126-127).

Esse discurso acerca da educação também era fundamental no estabelecimento de uma nova relação do homem com a natureza, nesse caso, passaria de uma perspectiva harmônica, ou seja, quando os sujeitos compreendem que a natureza (Kreutz, 1983, p. 55) é parte essencial de si, para uma visão capitalista da mesma, em que esta é apenas um recurso a ser explorado. Bem como a mudança de relação de trabalho entre os sujeitos, onde a exploração da mão-de-obra é que dá o tom: como podemos ver, essas ideias são fundamentais na passagem de uma economia pré-capitalista para uma economia capitalista e, caberia à escola maranhense inculcar e reproduzir esse discurso para formar trabalhadores para o capital.

Desse modo, para ‘iniciar os trabalhos’ desse novo momento da escola estadual, foi nomeado Orlando Lopes Medeiros como o secretário de educação do Governo Sarney. Proveniente do sul do estado, tinha sido professor do 1º e 2º grau na cidade de Balsas e era professor catedrático do Curso de Farmácia e Odontologia da Universidade do Maranhão. Entretanto, sua escolha para esse cargo não necessariamente teve haver com sua trajetória, mas foi devido ao seu comprometimento com a campanha à eleição estadual para o cargo de governador (Pinto, 1982, p. 130).

Parecia óbvia a minha posição uma vez que na campanha eleitoral eu montei toda a temática da Educação. Mais ainda, durante a campanha eu estive por três vezes na televisão, levantando o problema da Educação como estava e discutindo este mesmo problema, a nível de uma possibilidade do candidato que eu apoiava, que era Sarney, vencer

Apesar da declaração aberta de Orlando Medeiros sob sua indicação em que apontava a relação da campanha com o cargo, incluindo a representação da chapa na televisão Sarney declarou que “não tínhamos coordenadores escolhidos; havia movimentação de grupos que espontaneamente, se reuniam para fazer campanha em todo o Estado (Sarney, 2015, p. 14) ”.

Por mais que o ‘novo’ pregasse a libertação do Maranhão das práticas coronelistas vitorinistas, sua ação reproduzia as mesmas, ao indicar praticamente um cabo eleitoral à pasta de educação. É necessário acentuar que desde 1953 havia na Universidade do Maranhão, cursos da área de educação, de forma que era possível nomear algum desses profissionais para este cargo:

1953 - Em 10 de fevereiro, Dom José de Medeiros Delgado criou oficialmente a Faculdade de Serviço Social do Maranhão. Ainda nesse ano, em 15 de agosto, criava-se a Faculdade de Filosofia do Maranhão, em sessão solene na Academia Maranhense de Letras, que ofereceria os cursos de Artes, Filosofia, Geografia, História, Letras Neolatinas e Pedagogia, a fim de demandar novos horizontes para o Ensino Superior maranhense (Ufma, 2008, s/p).

Se o apelo aos intelectuais era o mote do desenvolvimento sarneísta, haviam sujeitos da área de educação preparados para essa pauta, mas essa não era a questão a ser debatida, já que se contrapor ao ‘velho’ era essencial no reforço do discurso do ‘novo’. Algumas medidas tomadas nesse contexto tinham esse objetivo, tais como: a exoneração de docentes nomeados no Governo Newton Bello¹¹⁰, alegando a inconstitucionalidade das mesmas, a denúncia do bloqueio dos recursos do acordo MEC/USAID por ausência de prestação de contas do ano de 1962, o que levou à suspensão dos repasses nos anos subsequentes (Pinto, 1982, p. 131), sendo assim, o único repasse que chegou ao estado.

A revelação desse fato reforçou o coro de ineficiência da gestão anterior, já que não tinha conseguido nem elaborar um plano de aplicação dos recursos, conforme exigido pelo Ministério da Educação, mas como vimos, isso foi resultado de interferência externa e dos próprios objetivos do plano MEC/USAID. Enquanto se acusava o ‘velho’ era possível desviar a atenção para o que estava se fazendo naquele momento, que segundo Pinto (1982, p. 132) não foram substanciais para a questão educacional:

Citaria entre essas, a criação dos turnos intermediários, para atendimento da clientela escolar excedente, no ensino primário. A adoção dessa proposta viria alterar todo o funcionamento da escola, visto que haveria remanejamento de horário e de pessoal, para fazer frente àquela sistemática. De dois turnos escolares distribuídos de 7:30 às 11:30 horas e de 13:30 às 17:30 horas, com inclusão de tempo para merenda e recreação, passaria a escola atingida por aquela sistemática a funcionar de 7:00 às 10:00 horas (1º turno), de 10:00 às 13:00 horas (2º turno), de 13:00 às 17:00 horas (3º turno) e de 16:00 às 19:00 horas (4º turno).

Aqui vemos uma estratégia de aumento de matrículas, entretanto isso não significou uma melhoria no processo de escolarização, já que o tempo reduzido no ambiente escolar também reduziria o próprio processo de ensino-aprendizagem e disciplinamento necessário ao estudo.

Apesar do aumento de 58% das matrículas na rede estadual da capital, o índice de reprovação e evasão representou o reflexo da superlotação das salas, além de aumentar a

¹¹⁰ O Decreto de 05/02/66 anulou as nomeações de docentes realizadas no período entre 06/04/66 a 31/01/66. Infelizmente, não foi possível encontrar o número do decreto através da pesquisa arquivística.

expulsão e, por consequência a marginalização daqueles que não se adequavam à essa lógica escolar (Pinto, 1982, p. 138). A democratização do ensino pensada no período na capital, se restringiu apenas à perspectiva do acesso, mas não prezou pela qualidade, permanência e desenvolvimento intelectual dos estudantes (Pinto, 1982, p. 137).

A falência dessa estratégia levou a Secretaria de Educação a suspender esse formato e retornar aos horários originais, o que demonstra a falta de planejamento estratégico da secretaria para tentar resolver a questão da educação:

Segundo depoimento do próprio Titular da Pasta de Educação, Prof. Orlando Medeiros, fora difícil montar uma equipe de trabalho e mais ainda, criar uma mentalidade de planejamento. Conseguira elaborar planos para aplicação de recursos financeiros, mas traçar "uma linha filosófica de um trabalho a longo prazo, que se poderia chamar de planejamento, não tivera oportunidade de fazer (Pinto, 1982, p. 139).

Nesse ano, ainda foi montando um grupo de trabalho que deveria elaborar a partir da legislação vigente um plano de reestruturação da secretaria de educação, mas ele foi feito pelos funcionários do Centro de Pesquisa Educacional de São Paulo, sob a coordenação do professor Breno Benedito de Andrade Torres: como resultado foi gerado a Assessoria de Programação e Orçamento (Pinto, 1982, p. 139).

Em um período muito curto, de apenas sete meses, Orlando Medeiros¹¹¹ deixou a Secretaria de Educação para candidatar-se à deputado estadual, a convite do próprio governador, sendo eleito na eleição de 1967 pela ARENA¹¹² com 5.957, o mais votado do estado. Vemos aqui, a mesma manobra utilizada por Vitorino, ao indicar o governador em exercício para a disputa do Senado, logo o ‘novo’ e o ‘velho’ é apenas um discurso para as massas, não se concretizando no fazer político.

Logo após a saída de Orlando, no mês de setembro, o Tenente José Coronel Sales de Andrade¹¹³ foi nomeado para secretário de pela sua experiência em gestão, já que tinha trabalhado na Central Elétrica do Maranhão (CEMAR) e na Imprensa Oficial: isso demonstra o alinhamento do governo estadual com os militares, negado por Sarney posteriormente. Vejamos isso abaixo em uma entrevista concedida em 2015:

Revista: A sua campanha, de alguma forma, recebeu manifestação declarada de apoio do governo federal à época já sob o regime militar?
Sarney: Não! Regime militar não participou da eleição no Maranhão. Ao contrário, eu era acusado, perante os militares, de esquerdista e de candidato do partido comunista (Sarney, 2015, p. 15).

¹¹¹ Não foram encontrados dados biográficos.

¹¹² O partido Aliança Renovadora Nacional (ARENA) foi criado em 1965 durante o regime civil militar com o objetivo de sustentar o golpe de 1964.

¹¹³ Não foram encontrados dados biográficos.

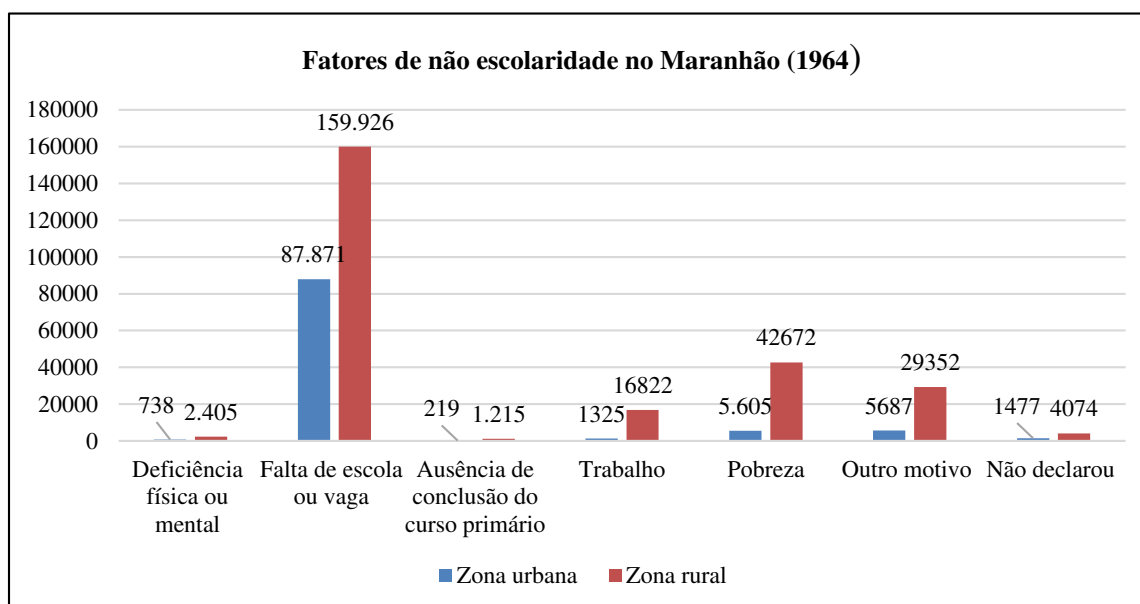
Nessa nomeação, vê-se o ideário de ordem a ser estabelecidas pelos militares, típico do período, dessa forma, o Tenente procurou estabelecer parâmetros de trabalho pensando na realidade existente:

Inicialmente, instalaria uma Assessoria de Planejamento, em caráter experimental, reunindo atribuições variadas: elaboração de regimento interno para as Escolas Estaduais, estabelecimento de critérios para construção de salas de aula, proposição de normas para selecionar e aperfeiçoar o Magistério, apresentação de estudos sobre evasão e repetência, entre outras.

Com isso, conseguiu em pouco tempo realizar obras que construíram e reformaram escolas com os recursos liberados após a prestação de contas do governo Sarney ao Ministério da Educação, que não tinham sido aplicados na gestão de Orlando Medeiros. Além disso extinguiu a CEPLEMA, tendo em vista o choque de interesses entre este órgão e o próprio secretário (Pinto, 1982, p. 144).

Com isso, abriu-se caminho para a centralização das decisões na figura do secretário, que seria o responsável por designar as funções a serem realizadas pela Comissão criada pelo decreto 3.494 de 19/10/66 em substituição à CEPLEMA. Entre estas, coordenou uma pesquisa que apontava os problemas que interferiam na educação do maranhense, entre eles, se destaca a evasão escolar, demonstrando que nenhum discurso seria capaz de ‘dar conta’ das contradições reais existentes. A partir dessa pesquisa presente em Kreutz (1983, p. 34) elabora os o gráfico abaixo que, apresenta algumas delas:

Gráfico 14: Fatores de não escolaridade no Maranhão (1964)



Fonte: Elaboração própria a partir de Kreutz, 1983, p. 34

Os dados são de 1964, um ano antes da eleição de José Sarney para o governo do estado, mas pelo que vimos em apenas dois anos a mudança ocorrida não foi relevante para uma alteração da realidade escolar maranhense. Dessa forma, o que se vê que além da ausência do equipamento escolar incidir sob o processo de escolarização, a pobreza levava à necessidade de trabalhar.

A evasão escolar apontada na pesquisa era resultado das condições objetivas da realidade do estado, em que a sobrevivência urgia e, assim, a educação ficava em segundo plano, sendo reforçada pela falta de instituições escolares na capital e principalmente no interior do estado.

Os recursos enviados pelo MEC não estavam sendo usados da maneira como deveriam, não diminuindo e nem menos tentando compreender quais eram as realidades existentes no estado para, assim, elaborar um plano de educação que tivesse como meta escolarizar o maranhense. Nesse sentido, o Tenente Coronel fez uma proposta ao Governo Estadual:

A criação de Fundações Educacionais, a nível de Municípios, geridas pela comunidade e que encapariam as escolas públicas estaduais. Essas fundações seriam mantidas pelos seus membros (os pais dos alunos) e complementadas pelo Estado. Estariam sujeitas à auditoria financeira e pedagógica por parte da Secretaria de Educação. Teriam, outrossim, um Conselho que agiria como órgão normativo e fiscalizador, constituído pelos pais dos alunos, a quem competiria a escolha das diretorias e do corpo docente das escolas (Pinto, 1982, p. 148).

O intuito dessa proposta seria barrar a influência política local na gestão da educação dos municípios, ‘destravando’ assim, o processo educacional, entretanto não obteve apoio do governo estatal para tal, pois segundo Pinto (1982, p. 149), o tenente teria afetado diretamente as alianças políticas construídas e, por isso se afastou da pasta da educação em 31/07/1967.

Aprofundando essa fala do Tenente Coronel, observo que seja resultado de sua própria visão dos militares como saneadores da corrupção, pois, por mais que ele não tenha obtido apoio do governo estadual em sua ideia, quais eram as condições reais dos maranhenses para manter a si mesmos e uma escola para seus filhos e netos? Se o Estado já não cumpria com suas obrigações, quais as garantias que essas famílias teriam que essas Fundações funcionariam com recursos estatais?

Por mais que essa intenção fosse possível, mais vez a sociedade é colocada como aquela que deveria arcar com a responsabilidade pela escolarização de seus filhos e netos e, o Estado seria um parceiro e, não provedor, o que é contraditório ao discurso de desenvolvimento do período. Vejamos o valor dos recursos recebidos pelo Maranhão para compreendermos melhor:

Tabela 05: Recursos recebidos pela Secretaria de Educação e Cultura do Maranhão para aplicação no ensino primário e Médio (1963-1967)

Valores recebidos do MEC, para aplicação de Recursos entre 1963 e 1966	Recebimento	
	Data	Valor
1º	25.03.66	Cr\$ 1.002.066,40
2º	16.11.66	Cr\$ 210.161,42
3º	02.01.67	Cr\$ 485.547,22
4º	12.10.67	Cr\$ 1.338.190,59
5º	25.03.66	Cr\$ 1.200.371,63
6º	16.09.66	Cr\$ 105.916,39
7º	20.03.67	Cr\$ 721.080,45
8º	12.10.67	Cr\$ 1.717.907,21
Total		Cr\$ 6.781.241,31

Fonte: Pinto, 1982, p. 134

A tabela acima demonstra o recebimento de quase 7 bilhões de cruzeiros entre março de 1963 e outubro de 1967, muitos deles desbloqueados a partir da prestação de contas realizadas pelo governo Sarney da gestão anterior (Pinto, 1982, p. 133). Entretanto, as medidas tomadas pela secretaria evitavam o investimento em infraestrutura e corpo docente, como vimos. Com o perdão do anacronismo, a ‘otimização’ era realizada com o inchaço das matrículas, procurando dar a ver um processo de escolarização inexistente.

Tabela 06: Matrícula de alunos no ensino primário por dependência administrativa em São Luís (1965-1967)

Ano	Dependência Administrativa		
	Município	Estado	Particular
1965	3.998	15.675	6.968
1966	5.367	26.984	8.367
1967	6.904	26.347	8.062

TOTAL	16.269	69.006	23.397
--------------	---------------	---------------	---------------

Fonte: Doc. Ensino no Estado do Maranhão 1958/67 - SUDEMA/Departamento Estadual de Estatística. São Luís, 1969.

Na tabela 06 se vê o crescimento das matrículas estaduais no ano de 1966, correspondendo ao momento que os turnos intermediários estavam em funcionamento e, no ano seguinte há um decréscimo de alunos, que pode ser resultado da evasão escolar ocorrida por conta do formato. Outro dado que se ressalta é a pequena quantidade de discentes que estão matriculados no ensino médio, já que para ser cursado, era necessário estar matriculado em escola particular.

Já que o ‘novo’ não estava aparecendo, pelo menos no âmbito educacional, foi necessário trazer um secretário que estivesse mais conectado à questão da educação e do discurso governamental, assim, o professor José Maria Cabral Marques¹¹⁴ foi nomeado como o responsável pela secretaria de educação do estado.

Sua nomeação teria sido efetuada levando em consideração sua atuação, pois, já tinha sido secretário e Administração e interino da Fazenda, além de ser formado em Direito bacharelado e Filosofia licenciatura, ter pós-graduação em administração pública (FGV), em Planejamento de Educação (CEPAL) e pertencer aos quadros da Universidade do Maranhão nesse período (Pinto, 1982, p. 150).

Dessa forma, tendo atuação nos quadros da educação, a proposta a ser implantada seria precedida de um planejamento composto de métodos criativos e inovadores para o período, buscando o alinhamento de fato da educação para o capital. Bonfim (1982, p. 154) afirmou no seu estudo, que não encontrou sinais de um planejamento global para todo estado, o que existiu de fato, era um alinhamento de todos os setores para introduzir o Maranhão nos quadros de desenvolvimento econômico.

Para tal, foi necessário inovar e ser original ao mesmo tempo, através de projetos que incidiam sobre as necessidades urgentes, que a partir de 1967 começaram a fazer parte do Programa Oficial de Educação para o Estado: “Para a montagem dos projetos são criadas pequenas equipes que deveriam desenvolver suas atividades sem se desviar da linha-mestra apontada pelo desenvolvimento e modernização. Esses elementos eram, na maioria dos casos, pessoas jovens, recém graduadas e sem experiência em trabalho daquele teor (Pinto, 1982, p. 157) ”.

¹¹⁴ (1929-2020) Foi um advogado e assistente social que exerceu diversos cargos, entre eles estão: Secretário de Estado da Fazenda do Estado do Maranhão (1966 – 1966) e reitor da Universidade Federal do Maranhão (1979-1989).

Dessa forma, a inexperiência dos sujeitos na gestão educacional e administração pública foi um problema na elaboração de projetos que de fato conseguissem suprir as necessidades físicas ou o anseio da população maranhense, assim, nas páginas a seguir tentaremos compreender a natureza de três projetos destacados pela literatura de educação pós anos de 1970.

5.1.1 – A televisão educativa

Inspirados no Japão, que estava utilizando os televisores no seu processo de ensino-aprendizagem, um dos grupos da equipe dos projetos¹¹⁵, elaborou para o Maranhão o modelo da televisão educativa com o objetivo de aumentar a cobertura de educação do estado e ajudar na formação de estudantes do ensino ginásial, médio e dos cursos de madureza (Bonfim, 1982, p. 171).

Conectada à ideia de modernidade, a teleducação foi a representação da modernização defendida pelo governo Sarney, por isso, ele via com bons olhos a implantação dessa proposta. Sobre isso, pontuou: “Eu achei que devíamos colocar novas técnicas educacionais para colocar a serviço do Maranhão e, então ocorreu-me que, eu tinha lido que no Japão eles estavam buscando, colocando a televisão a serviço da educação (Sarney, s/d) ”.

Ainda segundo o ex-governador, ele teria conseguido duas bolsas de estudo para os irmãos Lobato e Irmão Anselmo, que faziam parte da ordem dos Irmãos Maristas¹¹⁶, assim, eles teriam passado seis meses no Japão fazendo um curso sobre essas novas tecnologias e, quando retornaram teriam se unido ao secretário de educação. (Sarney, s/d).

Já Kreutz (1983, p. 56) afirma, em novembro de 1968, José Maria Cabral Marques, buscou a ajuda do professor José Manuel de Macedo Costa, então diretor do Centro Integrado de Educação de Colinas, o CINEC para ajudar nesse empreendimento, tendo em vista que nessa cidade já havia uma experiência nesses moldes, na qual esse docente era diretor do estabelecimento.

Daí, ainda em 1968, surgiu o Centro Educacional do Maranhão –CEMA com uma estrutura muito simples, os barracões cedidos pelo Departamento de Estradas de

¹¹⁵ Chamada de “A equipe Sarney”, formada por José~ Manuel de Macedo Costa, Raimundo Medeiros Lobaio, João Fagundes Bastos, Antonio Luis de Macedo Costa, Terezinha Moraes Rego, Maria Aparecida de Lima Feitosa, Maria Dalva Campos e Antonio de Almeida Lima (Bonfim, 1982, p. 170).

¹¹⁶ É uma Ordem Religiosa nomeada Instituto dos Irmãos Maristas fundada em 1817, na França por Marcelino Champagnat estando presente em 81 países.

Rodagem, localizados no bairro do Cavaco, na periferia de São Luís. A previsão de início das atividades era no ano seguinte:

A Fundação Maranhense de Televisão Educativa (FMTVE), intitulada inicialmente de Centro Educacional do Maranhão (CEMA), funcionaria em 1969, em circuito fechado de TV, com 35 turmas de 1ª série ginásial, atendendo a 1.304 alunos. Em 1970, além de passar a funcionar em circuito aberto de TV, alargaria substancialmente o seu programa, atingindo 109 turmas de 1ª série e 43 turmas da 2ª série, totalizando num atendimento a 6.000 alunos, número crescente ano a ano (Maranhão, 1971, p.142).

Baseado em princípios da Escola Nova¹¹⁷, a educação proposta pelo CEMA prezava pela reflexão individual e em grupo para compreensão da realidade, onde a dinâmica de grupo era essencial nessa dinâmica, assim, o processo de ensino foi alterado para atender essas demandas:

Tabela 07: Métodos utilizados no projeto TV Educativa

Organização pedagógica	Organização da sala de aula	Estratégias de ensino
O conceito de aula é substituído por ciclo de aprendizagem, no qual os docentes eram orientadores de aprendizagem, pois, segundo o ideário do projeto “o professor não ensina, ajuda o aluno a aprender”.	Cada tele sala, seria composta de 42 telealunos, um monitor de TV, as carteiras tradicionais seriam substituídas por mesas com cadeiras, já que os discentes ficariam distribuídos em equipes, constituídas de 6 a 7 sujeitos.	O conteúdo de cada aula chegaria através do monitor e seria apresentada por um professor apresentador, tendo duração de 10 a 20 minutos, assim, a televisão era um dos multimeios ¹¹⁸ da educação.
Os docentes das tele salas deveriam personalizar o ensino da TV e proporcionar aos telealunos um convívio grupal.	A dinâmica de grupos divididos em sala, deveria gerar o debate em seus núcleos e, posteriormente para a sala.	Após a apresentação da situação problema pela TV, era necessário conduzir a reflexão individual e coletiva, para posteriormente passar ao debate em sala.

Fonte: Elaboração própria a partir de Bonfim (1982, p. 174) e Kreutz (1983, p. 61).

Os docentes eram o elemento humanizador do processo e estavam divididos em três áreas diferentes: ciências (matemática e ciências naturais), línguas (português, francês e inglês) e estudos sociais (história, geografia e organização política do Brasil), assim, haviam 3 orientadores de aprendizagem em cada sala (Kreutz, 1983, p. 61).

Estas, deveriam ser também locais de existência de outras atividades como os clubes de ciências, de artes, ação social, ação política, ação comunitária e cívico religiosa

¹¹⁷ Movimento também conhecido como Escola Ativa ou Progressiva tem suas origens no século XIX e defende a renovação da educação através de um sistema estatal de ensino público, livre e aberto a fim de combater as desigualdades sociais da nação.

¹¹⁸ Posteriormente foram confeccionadas apostilas dos componentes curriculares, porém essa informação não foi encontrada para a década de 1960.

coordenados por um aluno. Por sua vez, cada sala tinha um conselho de classe formado uma pessoa de cada grupo, que escolhiam um representante para participar do Conselho de Líderes Estudantis do CEMA, governo pelo prefeito eleito por todos os alunos (Kreutz, 1983, p. 61).

Em 1969, foi implantado o ensino ginásial através de 35 telessalas composta por 1304 telealunos, no ano seguinte, o sinal da TVE aberta atingia dois municípios, ampliando o número de salas para 161 e, com isso alcançou o número de 6.251 discentes, porém ao contrário do que deveria ter sido feito, o número de orientadores foi diminuído de três para um, alegando-se problemas financeiros (Kreutz, 1983, p. 61).

Imagem 03: Atena da TVE em Pio XII



Fonte: Ibge, s/d.

Esse projeto era visto com desconfiança pelo MEC, justamente pelo histórico que o Maranhão tinha em déficit material para dar suporte a esse sistema. É importante lembrar que os televisores não eram comuns nos lares maranhenses, de forma que a transmissão do sinal era limitada. Sobre isso, Sarney afirma que:

Naquele tempo a televisão era raríssima, as famílias todas não tinham, os meninos iam para ver a televisão, na qual aparecia a professora e, a professora no estúdio central dava aula ‘pra’ todo o colégio. Outra coisa que nós descobrimos, foi na parte disciplinar, nós entrávamos no Centro de Televisão Educativa naquele tempo de circuito fechado, e nós verificamos que a disciplina era muito melhor, porque os meninos ficavam calados, depois deflagrava o sistema criativo, porque eles estavam em torno de uma mesa e, tinha sempre um mais inteligente que o outro, que captava mais e ensinava o outros (Sarney, s/d).

Nessa fala há algumas camadas que temos que considerar: a primeira delas se relaciona à precisão vivida nos lares maranhenses, na qual a televisão atuaria como elemento de ‘encantamento’ do método, de forma que se observa a ausência de um método que procurasse compreender as questões reais do que afastava ou impedia o maranhense de estar nas salas de aula, além da distribuição de energia elétrica ser limitado, limitando assim, também essa política.

Outra questão, falando dos profissionais da educação, se observa que a retirada dos docentes especialistas, *a priori* por orientadores por área e depois um só um orientador por turma, prejudicava a composição das escolas, já que esse cargo poderia ser ocupado por um docente que qualquer área ou um professor leigo, realidade muito presente nesse período.

Por fim, gostaria de ressaltar fato de um aluno do grupo ser em via de regra o responsável pelo processo de ensino-aprendizagem, concernente ao propósito do projeto, porém é importante salientar o quanto a ausência de especialidade das ciências é prejudicial para o próprio conhecimento destas, interferindo diretamente na formação desses sujeitos e de suas habilidades e, por consequência de suas escolhas profissionais para a vida.

Assim, o método da TV Educativa estava alinhado ao princípio de formação de mão-de-obra para o capital, oferecendo a formação básica necessária para a introdução no mercado de trabalho. Funcionou durante quatro décadas, tendo encerrado suas atividades no ano de 2006, pois no ano seguinte “a Rede Nacional da TVE foi incorporada à Empresa Brasil de Comunicação (EBC) e, em 02 de dezembro de 2007, a TVE Maranhão foi oficialmente extinta, entrando em seu lugar a TV Brasil Maranhão” (FICA EBC, 2019).

5.1.2 – O Projeto Madureza

Segundo a LDB de 1961, os cursos de Madureza eram voltados ao público de 16 a 19 anos que não tinha concluído seus estudos escolares na idade certa, correspondendo ao que atualmente chamamos de Educação de Jovens e Adultos (EJA), assim, era dividido em Curso de Madureza Ginásial e Curso de Madureza Colegial:

Os cursos de Madureza criados na década de 1960 foram uma resposta ao artigo 99 da LDB de 1961, que permitiu aos maiores de dezesseis anos a obtenção do certificado de conclusão do curso ginásial (quatro primeiras séries do ensino médio, que à época era

formado por sete séries) e aos maiores de dezenove anos a conquista do diploma do curso colegial (três últimas séries do ensino médio), mediante a prestação de exames de Madureza após estudos realizados sem observância de regime escolar. Primeiramente, exigia-se o prazo de dois a três anos para que o aluno finalizasse cada ciclo. A partir do Decreto-Lei nº. 709, de 1969, essa obrigação foi abolida, permitindo que, caso tivesse concluído o nível de ensino anterior e estivesse na idade mínima exigida, qualquer um pudesse se submeter às avaliações, o que procurou beneficiar o público-alvo do curso de Madureza: jovens maiores de dezesseis anos e adultos estudando por conta própria ou auxiliados por cursos com o intuito de realizar as provas oficiais (Fraga, 2020, p. 43).

É importante ressaltar que nesse período, a maioria dos maranhenses não tivera a possibilidade de estudar na idade certa, justamente pela falta de equipamentos escolares, de forma que havia um grande número de sujeitos a ser atendido nesse projeto, dessa forma seriam aproveitados até certo ponto a estrutura e a metodologia da TV Educativa na preparação aos exames de madureza ginásial (Pinto, 1982, p. 177).

Dessa forma, a implantação se deu a princípio na capital, no turno noturno, justamente para atender aos trabalhadores, assim eram objetivos dessa iniciativa:

- a) possibilitar aos maiores de 14 anos, oportunidade para, apesar dos compromissos diurnos, realizarem os estudos de nível médio;
- b) promover uma integração profunda do estudante adulto com a comunidade, desenvolvendo-lhe a capacidade crítica e o espírito criador;
- c) proporcionar ao estudante, conhecimentos práticos, tornando-o capaz de assegurar-se numa situação condigna na sociedade;
- d) habilitar o estudante aos exames de Madureza em nível de 1º ciclo (Bonfim, 1982, p. 178).

Dessa forma, em 1970, o projeto teve início com uma grande quantidade de discentes: cerca de 4.200, distribuídos em 106 salas de aula localizadas sobretudo nos bairros da periferia de São Luís e cidades da região metropolitana (Bonfim, 1982, p. 179). Vamos conhecer um pouco da metodologia do projeto na tabela abaixo:

Tabela 08: Métodos utilizados no projeto Madureza

Organização pedagógica	Organização da sala de aula	Estratégias de ensino
------------------------	-----------------------------	-----------------------

<p>O conceito de aula é substituído por ciclo de aprendizagem, no qual os docentes eram orientadores de aprendizagem. Este, apenas sugere métodos de estudo, resolve dúvidas e explica questões difíceis a serem compreendidas das disciplinas.</p>	<p>Tele sala, com a mesma organização do projeto TV Educativa.</p>	<p>Aproveitamento das aulas produzidas pela TV Cultura (canal 2) produzidas pela Fundação Padre Anchieta, que eram distribuídas no Maranhão pela SUDENE. Apostilas seriam confeccionadas para estarem ligadas ao conteúdo das tele aulas.</p>
---	--	---

Fonte: elaboração própria a partir de Pinto, 1982, pp. 179-180.

Como visto, não havia uma preocupação com o público-alvo a ser atingido, ocorrendo apenas pequenas adaptações necessárias, mas em via regra, a ideia era seguir os mesmos caminhos da TV Educativa. Não era considerado a trajetória dos discentes, seja de vida ou diária, pois segundo Bonfim (1982, p. 180) não era função do orientador motiva-los aos estudos, pois “segundo o Projeto, visto que quando o adulto resolve estudar já o faz por motivos bastante fortes”. Abaixo, temos uma imagem de uma aula de Ciências Humanas – Sociologia:

Imagem 04: Recortes da aula de Sociologia do Curso de Madureza



Fonte: YouTube, 2020.

Nessa aula foi trabalhado o tema “Como assumimos os papéis com a idade”, que fazia parte da Unidade I, intituladas “As relações entre as pessoas”. Na imagem, vemos os atores encenando situações do dia-a-dia, na qual Oswaldo (ao centro) é um operário, marido, pai, católico e secretário do clube de futebol no bairro em que mora.

A discussão gira em torno de uma concepção burguesa da sociedade, na qual o marido sustenta a esposa, deve chegar no trabalho cedo, mesmo morando longe, dessa forma as regras de comportamento deviam ser obedecidas: “as regras de comportamento são importantes para o funcionamento da sociedade, mas isso não quer dizer que todas as regras são obedecidas e tudo corre bem, a sociedade seja a melhor”. Na primeira parte da

aula existe uma ressalva sobre isso, mas não sabemos se é desenvolvida, pois, a aula só está disponível em parte no YouTube.

Por mais que cientificamente, a aula estivesse correta¹¹⁹, talvez não fosse a abordagem ideal para esse público, tendo em vista que o público atendido nesse projeto era trabalhador: os homens em diversas funções, seja na construção civil, ou de forma autônoma e as mulheres como vendedoras, lavadeiras, empregadas domésticas, faxineiras.

A equipe Sarney, que estava afinada com ideias modernas para o período, desconsiderou as questões objetivas de permanência nessas salas de aula, preocupando-se apenas com o acesso, por isso a colocação “quando o adulto resolve estudar já o faz por motivos bastante fortes” possui um cunho classista, representando o pensamento da classe média brasileira:

A criança de classe média, afinal, chega na escola conseguindo se concentrar nos estudos, porque já havia recebido estímulos para direcionar sua atenção ao estudo e à leitura, antes, por estímulo familiar. Como a família também compra seu tempo livre para que possa se dedicar integralmente à escola, a pré-história do vencedor predestinado ao sucesso se completa. Todas as vantagens culturais e econômicas se juntam, mais tarde, para a produção, desde o berço, de um campeão na competição social (Souza, 2017, p. 97).

Souza (2017, p. 98) continua essa discussão apontando que para os excluídos, o estímulo à leitura e imaginação são menores e, o que prepondera é o exemplo como método de aprendizado, no qual o aprendizado afetivo conta para a formação dos sujeitos: “A brincadeira de um filho de servente de pedreiro é com o carrinho de mão”, assim, este tem dificuldades de aprendizado, que perpassam pela concentração e capacidade prospectiva de futuro.

Dessa forma, é necessário considerar as trajetórias dos trabalhadores para elaborar métodos de aprendizagem que estejam conectados não só à sua realidade, mas também aos seus anseios e, como vimos isso não foi realizado no Projeto de Madureza: aqui, não vemos a fala de ‘encantamento’ com as aulas da televisão, mencionada no projeto da TV Educativa, pois, a realidade era mais complexa para caber na tela de tubo:

O Projeto Madureza além de ter deixado transparecer que só era viável porque acoplado ao Projeto "Equipe Sarney", entrara em execução de uma maneira dúbia: nem era o protótipo do modelo adotado para o Curso Ginásial, nem era a reprodução do sistema adotado pela TV Cultura. Essa dubiedade levaria o telealuno noturno a não se situar no

¹¹⁹ Para tal, ver Fraga, 2020.

processo educativo, para o qual, além do mais, já fora convocado tardiamente (Pinto, 1982, p. 182).

Deste modo, o projeto não logrou êxito, pois os discentes demoravam para se adaptar à metodologia de tele aulas, o que segundo Bonfim (1982, p. 181) provocava desinteresse ou decepção. Como dissemos anteriormente, não havia um planejamento para esse grupo, assim a programação diurna de Iniciação ao Trabalho e Orientação Educacional eram reaproveitadas para o turno noturno, sendo que os conteúdos de marcenaria, eletricidade entre outros, já eram dominados pelos discentes, justamente por ser um público trabalhador, dessa forma o Projeto Madureza não proporcionava a ascensão social almejada por esses estudantes (Pinto, 1982, p. 181).

Outras questões que contribuíram nessa falência, giravam em torno da marginalização do turno noturno, seja o discente, acusado de ser depredador do patrimônio escolar e o próprio orientador educacional, que mesmo sendo responsável por três tele-salas, recebia uma remuneração menor por conta do turno de trabalho, assim, a reprodução das desigualdades sociais afetava de forma direta o relacionamento entre a equipe escolar e os discentes e, devido a essas problemáticas, o projeto foi encerrado pela FMTVE (Pinto, 1982, p. 182)

5.1.3 – O Projeto Bandeirante

Voltado para a questão da educação no interior do estado, o projeto Bandeirante foi formulado também em 1968, com a ideia de desbravar os sertões, tal qual os bandeirantes o fizeram no início da colonização do Brasil, só que agora neste caso, levando a educação. Observamos aqui, uma visão colonialista da educação, como aquela que levaria a civilização a barbáries dos sertões.

Esse projeto tinha como objetivo atender a clientela do curso ginásial, que existia em apenas 37 dos 190 municípios do estado, assim, ainda em 1968 foram instalados 33 ginásios no Maranhão, correspondendo a 33 escolas em cidades diferentes:

No Projeto consta que, com exceções especiais, alguns critérios deveriam ser obedecidos para a implantação de um ginásio nas cidades interioranas: ausência de estabelecimentos de Ensino Médio, densidade populacional, média de concluintes da 5a. série primária nos últimos anos, vias de acesso ao Município, apoio e interesse demonstrados pela Prefeitura e comunidade local (Pinto, 1982, pp. 164-165).

A estrutura utilizada seria a dos prédios de escolas estaduais já existentes nos municípios, o corpo docente e administrativo seria da própria comunidade e, em caso de

falta de professores suficientes, a secretaria de educação tinha a intenção de deslocar docentes titulados para esses municípios, a fim de substituir também as professoras leigas, entretanto a manutenção destes, ficaria a cargo do município:

Quanto às despesas que adviriam do pagamento de diretores, professores e secretários seriam da responsabilidade da Secretaria de Educação, das Prefeituras Municipais e da comunidade, obedecendo a seguinte sistemática: a Secretaria de Educação arcaria com as despesas totais dos ginásios com uma turma, sendo aumentado do total percentagens correspondentes a 75% para duas turmas, 50% para três turmas e 25% para quatro turmas ou mais. As despesas com serviços seriam de inteira responsabilidade das Prefeituras (Pinto, 1982, pp. 165-166) ”.

Segundo Kreutz (1983, p. 63), o beneficiado com o projeto Bandeirante, foi o ensino primário, já que era necessário contratar ao menos uma normalista para poder funcionar, assim, estas ensinavam no primário pela manhã e, à tarde no ginásio. Isso, acabou levando essas profissionais para o interior, já que segundo o autor, ainda em 1968 não haviam professoras normalistas no interior do estado.

Também estava previsto a formação de uma turma de 5ª série do ginásio para preparar docentes a atuarem no ensino primário nos municípios, se fosse necessário. Porém, isso não foi possível devido à ausência de docentes que conseguissem suprir essas alterações curriculares ou mesmo de pessoal (Pinto, 1982, p. 165).

A proposta pedagógica do projeto Bandeirante, era concatenada ao discurso do governo estadual, dessa forma, vamos conhecer um pouco de como esses ginásios foram concebidos:

Tabela 09: Diretrizes pedagógicas do projeto Bandeirante

Proposta Pedagógica	Currículo	Estratégias de ensino
Alinhado ao movimento de renovação do ensino secundário, mais precisamente nos Ginásios Orientados para o Trabalho (GOT) e o CINEC de Colinas.	Nem propedêutico, nem tecnicista, mas voltado vocacional, no sentido de o egresso ser 'treinável' pelo empregador. Matérias básicas, matérias optativas, matérias optativas profissionais e práticas educacionais.	Iniciação em técnicas comerciais e industriais, técnicas agrícolas .

Fonte: Elaboração própria a partir de Kreutz (1983, p. 61).

Como vimos na Tabela 10, os ginásios Bandeirantes¹²⁰ tinham um processo de ensino-aprendizagem voltado para o trabalho, de forma que os egressos desse sistema

¹²⁰ Aparentemente, este modelo de educação era nacional, já que encontramos Ginásios Bandeirantes espalhados pelo país, o que demonstra uma política nacional, entretanto não foram encontradas referências

estariam habituados ao sistema capitalista, por já ter tido contato na escola com situações semelhantes. Aqui, se vê mais uma vez a perspectiva do desenvolvimento econômico aliado à subalternização da população, já que a proposta pedagógica não corresponde à uma educação como prática da liberdade.

Segundo Pinto (1982, p. 167), a instalação desses ginásios selava o pacto existente entre o Estado e as elites municipais, de forma que esse projeto seria a demonstração do Maranhão Novo, ao levar as escolas para as regiões dantes, esquecidas. Essa afirmação pode ser referendada, por Kreutz (1983, p. 63) ao pontuar que nos anos de 1970, não havia nenhum município sem curso ginásial na sede, assim, ao longo de três anos teriam sido instalados cerca de 78 escolas e matriculados cerca de 10.326 discentes.

Para tal, foram construídos prédios através dos recursos do Plano Nacional de Educação, aliados aos recursos municipais, que poderiam ser comutados também em prestação de serviço. Vejamos a imagem na página seguinte, de um desses prédios:

Imagem 05: Ginásio Bandeirante em Sambaíba (MA)



Fonte: Igbe, s/d

Ao observamos a imagem 22, observamos que os prédios eram grandes, com muitas salas de aula, mas contavam com uma estrutura simples e, ao redor não há nenhum tipo de vegetação que pudesse remeter ao aconchego de um ambiente escolar. Dessa forma, os ginásios Bandeirantes eram estabelecimentos de ensino focado na formação de trabalhadores para o capital e, responsáveis pela reprodução das elites locais, que se

para destrinchar isso melhor. O fato é que Sarney fez disso, uma marca de seu governo, como se ele fosse o responsável por esse planejamento.

utilizavam da instituição para reafirmar seu poder político e, por consequência, a reprodução da pobreza e dos laços de dependência pessoal.

5.1.4 – Projeto João de Barro

Esse projeto foi elaborado levando em consideração a grande deficiência do ensino primário existentes nas zonas rurais do Maranhão, já que não existiam escolas na maioria dos povoados, a maioria das professoras (70%) eram leigas e as campanhas de alfabetização eram realizadas momentos isolados, o que levava essa população a viver sob o domínio das oligarquias locais, por não haver chance de mudança social (Ribeiro, 1983, p. 44).

Entretanto, antes de ser desenvolvido como uma política de estado, teve um plano, a fim de compreender se essa proposta era realmente exequível, com o objetivo de integrar o homem do campo ao Maranhão do “Novo Tempo”. É necessário pontuar que, o governador José Sarney defendia essa ideia e, por isso tentou junto à SUDENE que os recursos advindos do acordo com a USAID fossem investidos para esse fim, porém os estadunidenses não concordaram com a proposta (Ribeiro, 1983, p. 47).

Mas, quais eram realmente as propostas do Projeto João de Barro? Bem, os técnicos do GTAP foram incumbidos de elaborar uma proposta educacional para a população da zona rural e, ao realizar pesquisas concluíram que não haviam recursos suficientes para a construção de escolas em todo o Maranhão, que viesse a suprir a necessidade educacional nos anos primários, dessa forma fizeram o indicativo que a popularmente conhecida “casa de taipa” era a melhor construção a ser utilizada como solução (Ribeiro, 1983, p. 46):

a taipa de mão como a técnica construtiva predominante nos povoados maranhenses, executada pela disposição de uma trama de varas na vedação da casa, onde os espaços são formados por malhas menores de varas, as quais dão sustentação ao enchimento de barro. Em geral, o processo de autoconstrução dessa técnica construtiva envolve o trabalho em mutirão, tendo em vista o carregamento de peças pesadas, como os esteios de madeira para o levantamento das paredes, e a preparação das palhas para cobertura. Corresponde a um trabalho colaborativo pago através da troca de dia, isto é, troca de favores ou serviços, segundo relatos de Manuel da Conceição (1980), que trata sobre costumes populares no interior do Maranhão durante os anos de 1930 a 1980 e ainda vigente (Burnett, 2016, p. 258)

Utilizou como argumento para referendar essa visão, o fato que esse tipo de construção era de domínio da população, já que o Projeto tinha como objetivos não educa

pelo ABC, mas realizar um ensino que refletisse a realidade do campo maranhense e, que promovesse uma educação sanitária e higiene rural. Entretanto, assim como a USAID, haviam maranhenses que não concordavam com isso, um deles foi o secretário de educação Tenente Coronel José Sales de Andrade:

A gente não admitia a escola "João-de-Barro" porque era objeto político, que nada tinha para dar aos alunos. Uma professora que nada sabia, pois ela precisava aprender. Um local onde ele não estava abrigado das intempéries e da verminose. Lugar onde porco entrava e brincava, onde o burro entrava para satisfazer suas necessidades. Onde a professora chegava de manhã e tinha que afastar as galinhas que estavam em cima das carteiras dos alunos. Tinha que enxotar o porco, pegar um pau, porque ele teimava em fazer da sala de aula um chiqueiro. Isso não era um local onde se eduque. Disso ninguém me convence (Ribeiro, 1983, p. 46).

Como vimos, um dos objetivos da escola João de Barro, era para contribuir com a educação sanitária do homem do campo, entretanto, o segundo secretário do governo Sarney não compreendia esse espaço como propício para tal, tendo em vista as condições do tipo de construção e, a falta de formação de quem ministraria as aulas para o público.

Imagem 06: Barracão de Taipa do Maranhão



Fonte: Governo do Maranhão, 2018.

Porém, essa era a aposta de Sarney para resolver a ausência de educação na zona rural e, para tal foi necessário realizar um plano piloto do projeto, a saber se era possível executá-lo nos moldes concebidos pelo GTAP, assim, ainda em 1966 se deu início à essa empreitada:

Ainda no primeiro semestre de 1966, foi lançado pelo titular da Secretaria de Educação, Orlando Medeiros, o Programa "Escola para o Povo", quando foram constituídas, em convênio com as Prefeituras Municipais, mais de 1.000 escolas, segundo o modelo arquitetônico definido para as do João-de-Barro. O Jornal do Dia, registrou o fato. A edição de 25 de março de 1966, trazia a seguinte manchete: Governo vai construir mais 1.000 escolas para o povo e, afirmava que: "(...) a construção de escolas no interior do Estado visa solucionar a curto prazo o problema do ensino no Maranhão. (...) as escolas em estilo rústico, dotadas de professoras pagas pelo Estado. (...) escolas adaptadas à realidade do Maranhão de hoje. (Ribeiro, 1983, p. 49)"

Aqui fica exposto um dos arranjos, que em muito travou o desenvolvimento do projeto: a presença das prefeituras que, em muitos casos barraram, modificaram o pessoal que trabalhavam nas escolas, por questão de interesses próprios, ferindo a ideia de a escola seria feita pela comunidade (literalmente) e para a comunidade, fato corroborado na fala do Tenente Coronel.

O projeto foi lançado pelo primeiro secretário, Orlando Medeiros, mas ao se afastar, passou às mãos do segundo secretário, o Tenente Coronel, que não construiu nenhuma escola desse tipo, justamente por não apoiar e acreditar nessa prática, talvez isso foi um dos motivos para sua saída da Secretaria de Educação em 1967, tendo em vista que em julho do mesmo ano foi constituído um grupo, oriundo do MEB¹²¹, para elaborar e executar o projeto, à revelia do secretário (Ribeiro, 1983, p. 54).

O período piloto do projeto ocorreu entre outubro de 1967 a janeiro de 1968, nas cidades área delimitada de Itapecuru-Mirim, Vargem Grande e Chapadinha, devido a facilidade de acesso, comunicação com a capital e, pela proximidade com esta, não eram necessários muitos recursos para tal (Ribeiro, 1983, pp. 57-58). Vamos conhecer um pouco da metodologia do Projeto:

Tabela 10: Diretrizes pedagógicas do Projeto João-de-Barro

Metodologia Inicial	Currículo	Estratégia de Ensino
1. Levantamento Socioeconômico da região, a fim de conhecer os povoados e comunidades indicados pela Prefeitura. Ao realizar as visitas as comunidades, queriam compreender os	Alfabetizar e dar rudimentos de cálculo ao camponês. Em 1969, foi introduzido um calendário de eventos, como Dia das Mães, Dia dos Pais, Semana da Pátria, desfile estudantil, Dia das Crianças, dentre outros,	Adaptação do material à realidade dos alunos, com jogos, cartazes e cartilhas; Técnicas conhecidas pelos monitores: soletração de letras e, em matemática prevalecia o "bolo".

¹²¹ O Movimento de Educação de Base foi fundado em 21 de março de 1961 sendo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e defende a educação popular libertadora como forma de superação das desigualdades sociais.

<p>interesses das populações locais onde as escolas seriam construídas; também estimulariam a população a construir o barracão e indicar os monitores</p> <p>2. Construção da escola pela comunidade com os recursos disponíveis (humanos e materiais) financiados pela Secretaria de Educação;</p> <p>3. Treinamento básico aos Monitores que ministrariam as aulas.</p>	<p>cujos valores estavam distantes daquela realidade cultural.</p>	
---	--	--

Fonte: Elaborado a partir de Pinto, 1983.

Os monitores indicados pela comunidade deviam saber ler e escrever, mas como a realidade muitas vezes não permitia que essa condição existisse, buscavam essa necessidade em povoados vizinhos. Após, essa etapa, realizava-se o treinamento entre 20 e 30 dias, dos princípios de português e matemática (e sua didática), baseando-se no método Paulo Freire e, quando se referia ao trabalho comunitário o enfoque era em torno da educação sanitária, instrumentalizando-os no manejo do uso filtros de barro, construção de fossas sépticas, prestação de primeiros socorros (Kreutz, 1983, pp. 69-70).

Vê-se aqui a tentativa de melhorar as condições sanitárias de vida da população rural maranhense, mas isso não é possível sem a intervenção do Estado, na construção de políticas públicas que levem essa dignidade às pessoas. Podemos sustentar como justificativa para essa ausência, o contexto que estamos narrando, mas ao voltarmos ao presente, em uma pesquisa realizada por Burnet (2016, p. 70) aponta que nem nas zonas urbanas, os municípios realizam a manutenção do espaço público e seus elementos básicos, como a caixa de rolamento, meio-fio, calçada e sarjeta.

Dessa forma, a reprodução da precisão é historicamente essencial no Maranhão para a subalternização de muitos em detrimentos de poucos e, o Projeto João de Barro também fez parte desse processo, já que sua proposta e suas condições reais não proporcionavam o ‘Novo’ que os maranhenses acreditaram em 1965: exemplos disso, além do barracão de taipa como prédio escolar, estava a remuneração dos monitores que, em 1968 era de Cr\$ 30, 00 (trinta cruzeiros) (Kreutz, 1983, p. 71), sendo que o salário

mínimo era de Cr\$ 129,60 (cento e vinte nove e sessenta cruzeiros)¹²², ou seja, os profissionais responsáveis por levar o desenvolvimento para a zona rural ganhava apenas 23,15% do salário-base¹²³!

Entre outras atribuições para a comunidade, também estava a contribuição para o querosene das lamparinas (Kreutz, 1983, p. 71), item que estava fora da produção local e, que era negociado com os comerciantes, como vimos no capítulo 02, essencial para a casa do camponês. Assim, ele teria que dividir com a escola um item de necessidade, mostrando-se algo inviável para aquela realidade. Também ficava como responsabilidade a limpeza da escola, onerando a mulheres com mais esse serviço doméstico ou os homens se fosse caso de capina.

Essas eram formas compreendidas pelos monitores de envolver a comunidade com a escola, entretanto, ao ignorar a realidade existente, impossibilitava o andamento do projeto, como podemos ver nesse caso sobre a confecção dos bancos escolares:

Encontramos reação dos marceneiros a respeito de preço das bancadas. Uns não quiseram aceitar de jeito nenhum. Em Esperantinópolis foi um pouco mais fácil porque alguns iriam buscar a madeira na mata. Mas, em Santo Antônio dos Lopes isto não é possível e a maioria dos marceneiros tem que ir comprar o material em D. Pedro ou Pedreiras. (Pinto, 1983, p. 171).

É importante citar que, ao contrário do que se pode pensar, não houve de prontidão uma aceitação do Projeto, já que muitas comunidades relutaram por, entenderem a escola como um projeto de prefeitos, por representar uma nova ordem e, outras que a conheceram, viram que nela não havia espaço para os problemas da comunidade, como a grilagem de terras. Vejamos a fala de um lavrador do povoado de Itamatatuia, no município de Alcântara: “A escola não se preocupa com as condições de vida; com a gente. É só ensiná. Ah! Se ela se preocupasse, seria meió; a gente não tava só” (Pinto, 1983, p. 198).

Kreutz (1982, p. 71), aponta uma expansão do projeto nos três primeiros anos, já que se passou de 2.779 para 76. 852 discentes, correspondendo ao período do Governo Sarney e, após isso passou por um declínio, justamente pela saída deste ao Senado, mas não analisaremos esse novo momento dessa proposta de educação, por estar além do proposto nessa parte da tese¹²⁴.

¹²² Segundo o Decreto nº 62461, de 1968.

¹²³ Bonfim (1983, p. 171) aponta que o valor era de Cr\$40,00, o que corresponde a 30,68% do salário base.

¹²⁴ Para tal, ler Pinto, 1983.

Independente disso, ressalto uma característica importante do Projeto João-de-Barro: a compreensão que ele seria o responsável por criar esse novo trabalhador, não mais o camponês, mas aquele proletário que migrou para as cidades, tornando-se assalariado, isso só sendo possível por saber ler e escrever (Pinto, 1983, p. 215), de forma que a base do método Paulo Freire foi subvertida, tendo em vista que as condições as quais foi aplicado não levaram à libertação do camponês, pois a este não foi assegurado o direito à posse da terra.

A alfabetização dos lavradores foi acompanhada da expulsão destes de seus territórios e, aos que restaram, a impossibilidade de cultivar livremente. Aos que sabiam ler, mesmo que pouco, interpretaram o mundo ao seu redor percebendo que o campo e a agricultura não eram mais garantias de sustento, por isso, começaram a migrar para as cidades. Vejamos isso na fala de um ex-monitor: “Meus alunos se espalharam. Tenho aluno, no Tucuruí, Santa Luzia, Esperantina, no Garimpo e uns no ginásio” (Ribeiro, 1983, p. 213).

A existência da escola em si não resolveu os problemas existentes no campo maranhense, já que faltava posto de saúde, estrada, infraestrutura em geral e, isso não era debatido na escola, ficando a proposta de aprendizado circunscrita à esfera do trabalho, isolada da realidade a qual fazia parte, assim, se lia “enxada” sem se discutir por que estava tão difícil trabalhar na terra ultimamente.

Como vimos até aqui, a escola pública nasce no Maranhão sob a égide da subalternização, daqueles que construíram com a força dos seus braços, o Estado, mas por conta disso, são inferiorizados. Muitos deles não tiveram acesso à educação formal e, os que conseguiram esse acesso se depararam com uma perspectiva educacional que não os contemplava em suas demandas, dessa forma, a população jovem foi sendo mobilizada para diferentes formas de proletarização.

Essa educação reproduziu de formas diferentes a precisão a qual somos impostos até hoje, de forma que é necessário que o currículo esteja correspondente às práticas de dominação existente, justamente para continuar reproduzindo a pobreza e a lógica subalternização da população maranhense.

E foi nesses quadros, em que a precisão se apresentava de uma nova forma e a educação produzia trabalhadores para o regime capitalista, que o reggae despontou como um momento de lazer nos anos de 1970 e, partir dessa década, tornou-se uma expressão identitária do maranhense, a qual falaremos a seguir.

PARTE II
“A MASSA REGUEIRA”

6 “AS PEDRAS VÃO ROLAR”: uma abordagem sócio histórica da Experiência Reggae Maranhão

*“Are you waiting, maybe tonight?
Are you waiting, til the time is right?
Are you waiting, til the vibes right?”*

Melô de Neturbo (Waiting), de Natty Rebel

A experiência Reggae Maranhão é diversa devido ao tempo que está inserida no estado. Por essa razão, este capítulo procura refletir e apontar caminhos possíveis traçados pelos sujeitos que se apropriaram do ritmo, transformando em uma vivência de se espraia para além dos fins de semana, mas está presente no ordinário, traçando, assim, uma nova identidade aos maranhenses.

6.1 A Capilarização do Reggae na sociedade maranhense

A escrita sobre o morto tem como objetivo enunciar algo sobre o passado de forma a introduzir também o futuro. Assim, o trabalho do historiador é um ofício político, pois essa elaboração pode ajudar a afirmar cidadania de grupos sociais quando é produzida a visibilidade desses sujeitos através da enunciação desse outro (Certeau, 2013, p. 45).

O fazer história como uma prática estabelece fronteiras entre o que é o dado e o que foi criado, transformando o ‘natural’ em ‘cultural, ou seja, opera uma leiturização na relação entre presente e o passado em que este último é um produto. Um gesto fundador modifica o estatuto de objetos em fontes históricas, nas quais é possível compreender fragmentos de um passado: elas serão empregadas em outras fronteiras de uso com um reemprego diferente do que tinha anteriormente (Certeau, 2013, pp. 67-72).

Nesse sentido, o ritmo *reggae* surgiu na Jamaica nos 1960, ligado sobretudo aos rastafarianistas, um movimento cultural que possui características políticas, religiosas, milenarista e revolucionárias ao propor uma nova visão de mundo que tem como marco cronológico a coroação de Haile Sellasie I como imperador da Etiópia em 02 de novembro de 1930 (Rabelo, 2006, p. 07). Os rastafáris eram caracterizados como:

Pessoas de espiritualidade. Tocavam tambores tribais, consumiam “ganja” e viviam na zona rural da Jamaica. Em sua maioria eram líderes espirituais que recusavam contato com a Babilônia. A Babilônia metaforiza, no posicionamento ideológico dos rastafáris, um mundo de crime, injustiça, corrupção e violência, no qual só produz guerra e dor.

Na Jamaica, a Babilônia estaria incorporada às figuras da Igreja católica, do governo e da polícia (Brasil, 2014, p. 19).

As pregações que começaram a tomar Haile Selassie I como divino se iniciaram em 1933, principalmente através de Marcus Mosiah Garvey¹²⁵, que contribuiu para conscientização das desigualdades raciais na América, sendo um dos expoentes do pan-africanismo, além de ter sido considerado um profeta (Brasil, 2011, p. 21):

Garvey, nas suas oratórias, utilizava-se da reinterpretação do Velho Testamento para recriar um imaginário que redirecionasse o olhar dos negros para ressignificar suas existências. Por isso, os rastafáris tomaram-no como profeta. “O rastafarianismo se representou como um retorno. Mas aquilo a que ele nos retornou foi a nós mesmos”. (Hall, 2003, p.43) Em tons proféticos, Garvey prenunciava: “olhem para a África, em breve um rei negro será coroado e o dia da libertação virá, ele será o nosso redentor” (Simon apud Silva, 2007, p.101).

O pan-africanismo como ideologia política foi importante na crítica ao eurocentrismo como filtro de leitura das sociedades e ajudou a construir uma visão positivada do “ser negro” nas populações africanas e afrodiaspóricas. No Congresso Pan-africanista realizado em 1935, foi discutido a libertação da África da colonização europeia e, no quinto Congresso, realizado em 1945, o movimento tornou-se “ideologia de massas, elaboradas pelos africanos e em seu próprio favor (Silvério, 2013, p. 572) ”.

Um desse sujeitos foi um dos principais líderes dos movimentos de independência, o ganês Kwame Nkrumah¹²⁶ (Oliva, 2007, p. 75): “Procurai primeiro o reino político e todo o restante vos será dado em suplemento”. Quando pronunciou estas palavras, Kwame Nkrumah estava persuadido de que a independência política era a chave de todas as melhorias projetadas para a condição africana (Silvério, 2013, p. 472) ”.

Não muito diferente da África, a Jamaica era um país com grandes níveis de desigualdade social frutos da escravidão, onde existem três classes principais em que a raça e a classe estão intimamente ligadas: “uma elite branca, uma classe média composta por ‘mulatos’ (*near or almost whites*) e uma imensa maioria composta de afrodescendentes (Rabelo, 2006, p. 46)”. Nos anos de 1950 ocorreu um êxodo rural em massa para a capital, Kingston, em que essa população foi habitar favelas, nas quais

¹²⁵ (1887-1940) Foi um ativista político, empresário, jornalista, editor e empresário jamaicano.

¹²⁶ (1909-1972). Foi um político africano, um dos fundadores do pan-africanismo, primeiro-ministro entre 1957 e 1960 e presidente de Gana de 1960 a 1966.

havia vários problemas estruturais: falta de oportunidade de emprego e questões relacionadas à violência urbana com gangues e o narcotráfico:

Os outros “outsiders” da Jamaica estavam localizados nas grandes concentrações populacionais urbanas de Kingston e, sem dúvida, situavam-se mais intensamente nos bairros Trench Town e Chanty Town, os bairros de lata. Constituída basicamente de afrodescendentes, a maioria era oriunda do êxodo rural que, em busca de melhores condições de sobrevivência, migrou para as favelas da capital, onde nasceu e se desenvolveu o reggae tal qual se concebe hoje (Brasil, 2014, p. 19).

O reggae se constituiu através de hibridismos culturais com a mistura de ritmos como o mento, música rural jamaicana que originou o *ska*, muito influenciado pelo *rhythm and blues* dos Estados Unidos. É importante frisar que a maioria dos músicos de *ska* eram rastafarianistas e ligados ao pan-africanismo.

Os cultos rastafaris eram realizados nas zonas rurais, onde “eram tocados os burru drums, tambores que perfomavam o *nyabing* (Brasil, 2011, p. 38)”. O *rock-steady* que se desenvolveu posteriormente, deu origem ao reggae, cuja principal característica é o ritmo mais lento e mais pesado e as letras que acompanhavam as questões da sociedade jamaicana.

As temáticas se tornaram mais políticas na medida em que os músicos se aproximaram do universo rastafári. Tudo isso foi criando uma atmosfera de transformação advinda da problematização das questões políticas, sociais e de identidade, fruto de uma postura política da arte popular musical negra da Jamaica, através do que viria a se afigurar enquanto reggae. As líricas das canções pediam paz às brigas de gangues de bairro, ao mesmo tempo em que pregavam resistência e enfrentamento pacífico às lutas políticas. A poética religiosa passa a perpassar todas essas questões de maneira sublime (Brasil, 2011, p. 38).

Operando a conexão atlântica, é possível notar que havia um contexto parecido entre o surgimento do reggae da Jamaica em 1950 e no Maranhão dos anos 1970, período em que a expansão do capitalismo foi efetuada pela oligarquia Sarney, a principal gestora e administradora do processo de modernização econômica desse espaço regional. Essa inclusão da economia maranhense à nacional só foi possível através de relações sociais autoritárias que aprofundaram as desigualdades sociais já existentes e intensificaram os conflitos agrários (Cabral, 2015, pp. 191-192).

Isso levou a uma ocupação espacial da cidade conforme a necessidade e a chegada dos migrantes que ou estavam em busca de empregos na indústria ou foram expulsos de

suas propriedades agrícolas. Essas ocupações podem ser definidas como ‘formais’, caso fossem oriundas de instituições de amparo legal à terra, ou ‘espontâneas’, que seguiam a lógica de solidariedade familiar, no caso de parentes que chamavam para a capital ou da associação de migrantes em mutirões para a construção de barracos (Pereira, 2015, p. 355).

Esses sujeitos ocuparam as franjas da cidade de São Luís, ou seja, bairros de periferia ao longo dos diferentes setores da capital: aqui se pode citar nominalmente Vila Padre Xavier, Sá Viana, São Bernardo, Ilhinha, Anjo da Guarda, João de Deus, Floresta, Coroadinho, Vera Cruz e Liberdade, locais onde ocorreram muitas ações de despejo ao longo dos anos de 1970 e 1980 a uma população que não tinha muitas opções, pois já provinham de outras regiões do estado:

Assim como na Liberdade e Coroadinho, grande parte da população residente na região Itaqui-Bacanga (área localizada na outra margem do rio Bacanga) se compunha de migrantes e, inicialmente muitos desenvolviam relações de produção com a terra, de curso com as antigas práticas de seus locais de origem. Para se ter uma noção geral sobre essa população local, ao analisar uma amostra de 24 famílias (1310 pessoas) verificou-se famílias migrantes de diversas origens (Belém-PA, Piauí, São Bento, São Domingos, São João Batista, Icatu, Alcântara, 1ª Cruz, Viana (Pereira, 2015, p. 357).

Nos momentos de lazer, os sujeitos dessas periferias tinham uma predileção por bailes onde se tocavam ritmos caribenhos (como o bolero e o merengue) e regionais (como o forró), nos quais se dançavam juntos/agarrados. Foi nesses mesmos espaços que o reggae começou a ser tocado:

Nos anos 1970, era tocado em festas onde predominavam ritmos como merengue, lambada e bolero. Assim, nos intervalos de sequências mais agitadas, os discotecários passaram a tocar estilos cadenciados. Desta forma o reggae foi despontando no cenário musical da capital, onde era conhecido, no início, como música —estrangeira lental (SILVA, 1995). Aliás, como estes ritmos que dominavam os salões populares da cidade eram dançados a dois e ninguém sabia o modo de se curtir o —novo ritmo, o reggae passou a ser dançado —agarradinho, como se convencionou dizer. — Em vez dos passos largos para frente e dos braços para o alto, os ludovicenses cadenciaram ainda mais a dança e juntaram-se em par (Freire, 2010, p. 38).

Porém, não se sabe ao certo como o ritmo foi inserido no estado. Existem hipóteses que apontam para duas vias que são as mais fortes no estado: segundo a primeira hipótese, o reggae teria chegado via rádio, pelas ondas curtas, já na segunda os discos de vinil eram dados/vendidos/trocados entre os trabalhadores do Porto do Itaqui e as

prostitutas. Já para estudiosos como Brasil (2014, p. 57), existe mais uma hipótese em que a inserção teria sido via migração entre Maranhão e Pará na época da construção da estrada de ferro Carajás, já que em Belém haviam muitos *sound systems*¹²⁷ e se tocava música caribenha.

Longe da busca pelo mito de origem, enquanto historiadora enveredei pelas evidências que o método histórico me apontou como passível de investigação: a hipótese do rádio e a hipótese da relação com o estado do Pará, que de forma radiofônica tende a de conectar e se complementar.

Encontrei evidências sobre a influência do rádio na sociedade maranhense desde a sua implantação na década de 1930, por isso, daremos um salto ao ano de 1971, em que a Rádio Difusora disputava a audiência com as demais atuantes na ilha de São Luís. Nesse contexto, Sergio Brito¹²⁸ propôs uma transmissão que conseguisse recuperar o público e, ao mesmo tempo demonstrasse o prestígio da estação (Conceição, 2011, p. 26). Tal feito foi no dia seguinte ao aniversário de dezessete anos da Rádio, um sábado – dia 30 de outubro de 1971 – durante a programação matinal do Difusora Hit Parade ou Paradão do Rayol. A forma de homenagem escolhida foi a adaptação radiofônica de “A Guerra dos Mundos”, de H.G. Wells:

Na Difusora, A Guerra dos Mundos se passa ao longo dos programas Quem Manda é você e, principalmente, do São Luís Hit Parade. Entre a apresentação das músicas mais pedidas da semana, boletins noticiosos informavam a população de alterações na superfície de Marte, deslocamento de objetos não identificados em direção à Terra e comentário de especialistas sobre o misterioso fenômeno: Todas as inserções foram veiculadas em uma manhã de sábado, por mais de duas horas. Por volta das 10 horas, o programa ganhou intensidade dramática, com o “deslocamento” do repórter J. Alves para o aeroporto, na companhia do técnico de som Heracias Bezerra (Conceição, 2011, pp. 42-43).

No suposto deslocamento, repórter e técnico de som teriam presenciado a invasão dos marcianos em São Luís, mais precisamente no Campo de Perizes¹²⁹, única ligação existente entre a ilha de São Luís e o continente, assim essa escolha e uma série de

¹²⁷ Um sistema de som, composto de caixas comandados por um *dj* criado na Jamaica durante os anos de 1940.

¹²⁸ (1940-2012) José de Jesus Brito, conhecido no mundo radiofônico como Sergio Brito foi o roteirista da transmissão Guerra dos Mundos ocorrida em 30 de setembro de 1971 em São Luís.

¹²⁹ Trecho de 7,5 km de planície flúvio marinha que liga a Ilha de São Luís a parte continental do Estado do Maranhão.

coincidências¹³⁰ que reforçaram a ideia de que a invasão era real. Vejamos a descrição do repórter J. Alves do que estava vendo:

Um momento professor, a coisa parece que está de...descascando! O pessoal aqui começa (Ruído), é, é uma coisa impressionante. É como se um monstro estivesse querendo sair do objeto. Eu queria que nos estúdios, colocasse música enquanto a gente procura falar de uma distância mais segura (Conceição, 2011, p. 222).

A evolução dessa narrativa que culminou com o entendimento da morte do repórter e dos demais presentes no local, acompanhada da música clássica tocada na rádio, sinal de luto, levou a cidade de São Luís ao verdadeiro pandemônio:

Quando o programa terminou era mais ou menos meio dia e pouco. Voltei para casa e, no caminho, fui me dando conta da situação. A cidade estava toda parada, o comércio tinha fechado mais cedo, o setor da indústria fechou, bares ficaram vazios, uma loucura. A cidade ficou paralisada, hipnotizada. E, nessa hora, ao perceber o estrago que o programa tinha produzido na cidade, voltei para a Difusora (Brito In Conceição, 2011, p. 82).

Esse curioso episódio da história ludovicense é uma evidência do poder da rádio como forma de comunicação e de difusão de cultura nesse período. Além disso, sabe-se que, mesmo a televisão já tendo sido implantada no estado, sua programação se iniciava somente às 17 horas; durante o dia o rádio predominava (Conceição, 2011, p. 97).

As emissoras que disputavam a audiência dos mil receptores existentes em São Luís no período, além da Rádio Difusora, eram a Rádio Educadora, que pertencia à Arquidiocese de São Luís, a Rádio Timbira, Gurupi e Ribamar (Conceição, 2011, p. 28).

Entre essas estações, somente a Rádio Timbira é de ondas curtas, o que permite uma propagação da transmissão em escala média e longa, ultrapassando, assim, limites geográficos com o uso de uma antena, além de ser também uma rádio de onda tropical como a atual rádio Capital, antiga Rádio Ribamar. Esse tipo de onda usa as frequências 2300 kHz e 5060 kHz, sendo mais utilizada nas zonas tropicais do planeta, abrangendo grandes extensões de terra também a partir de uma única antena.

No nosso vizinho, o estado do Pará, elas também eram utilizadas: “toda essa valorização das ondas tropicais se justificaria pela quase ausência de emissoras locais no interior do estado, daí que os sinais de maior alcance ofereciam relativa melhor nitidez nestas regiões, haja vista não haver congestionamentos” (Lima, 2014, p. 06). Dessa

¹³⁰ Para tal ver, Conceição, 2011, p. 220.

forma, o uso delas aqui no Maranhão poderia ter o mesmo intuito, ter maior nitidez na transmissão, já que o continente concentra 99% do território estadual.

Voltando nosso olhar para a Jamaica, a radiofusão se iniciou em 1939, a partir da Segunda Guerra Mundial, a partir de uma estação amadora que era comandada por Jhon Grinan¹³¹, a NJ2PZ, posteriormente chamada de VP5PZ. As primeiras transmissões em 1939 eram pequenas, de 4,8 megaciclos com cerca de uma hora e alcance de 60 metros, apenas para repassar informações de autoridades, como o preço dos alimentos (História do Reggae, 2014).

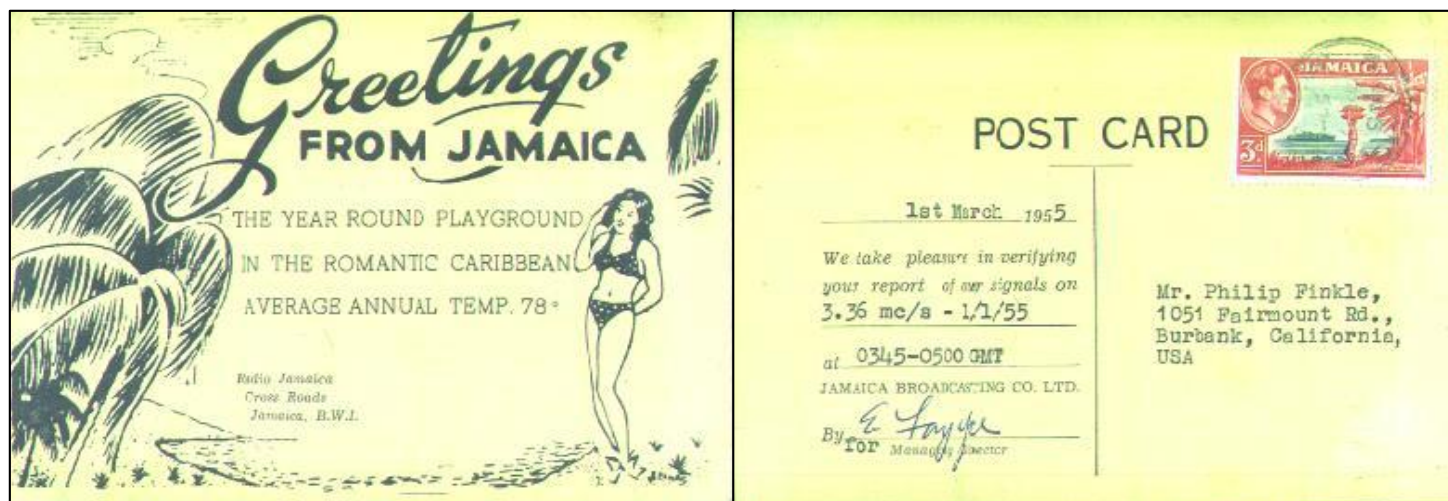
Ainda em 1939, a estação passou para o governo, que a nomeou como ZQI. Assim, Mr. Dennis S. Gick assumiu o comando da programação, inserindo, além de notícias, a música:

Experimentando altos custos financeiros associados para operar a estação de previsão, o governo decidiu se aventurar em radiodifusão comercial, e em 1949 é franqueada para a Jamaica Broadcasting Company (JBC) - uma subsidiária de uma organização britânica de rádio. Depois de muita deliberação e negociação, a companhia foi concedida uma licença de dez anos do governo que estipulou os termos e condições de operação. Jamaica Broadcasting Company começou sua operação do ZQI em julho de 1950, no referido local, 2 Sea View Avenue em Saint Andrew, mas mais tarde mudou-se para seu estúdio que estava sendo construído na 32 Lindhurst Road na Cross Roads Area, em agosto de 1951. Além de relocação da estação, o JBC também mudou o nome da estação para Radio Jamaica and Rediffusion (RJR) quando ele iniciou programas de serviço (a comunicação de programas locais e estrangeiros estação aos assinantes através do uso de fios) Rediffusion em 1951 (História do Reggae, 2014).

Desse período, temos como fonte histórica um cartão postal enviado pela Rádio a uma pessoa que não morava nos Estados Unidos. O intuito desta comunicação era realizar a conferência do sinal radiofônico. Vejamos as imagens na página seguinte:

Imagem 07: Cartão Postal da Radio Jamaica

¹³¹ “John F. Grinan, a Jamaican who was born in Kingston on November 28th, 1894, was responsible for the introduction of Amateur Radio in Jamaica. In 1926 he established the first Amateur Radio station NJ2PZ, this station was later known as VP5PZ, one of the most famous experimental stations in the world to be on the airwaves, he was then living at 2 Seaview Avenue in St. Andrew (Jara History, s/d)”.



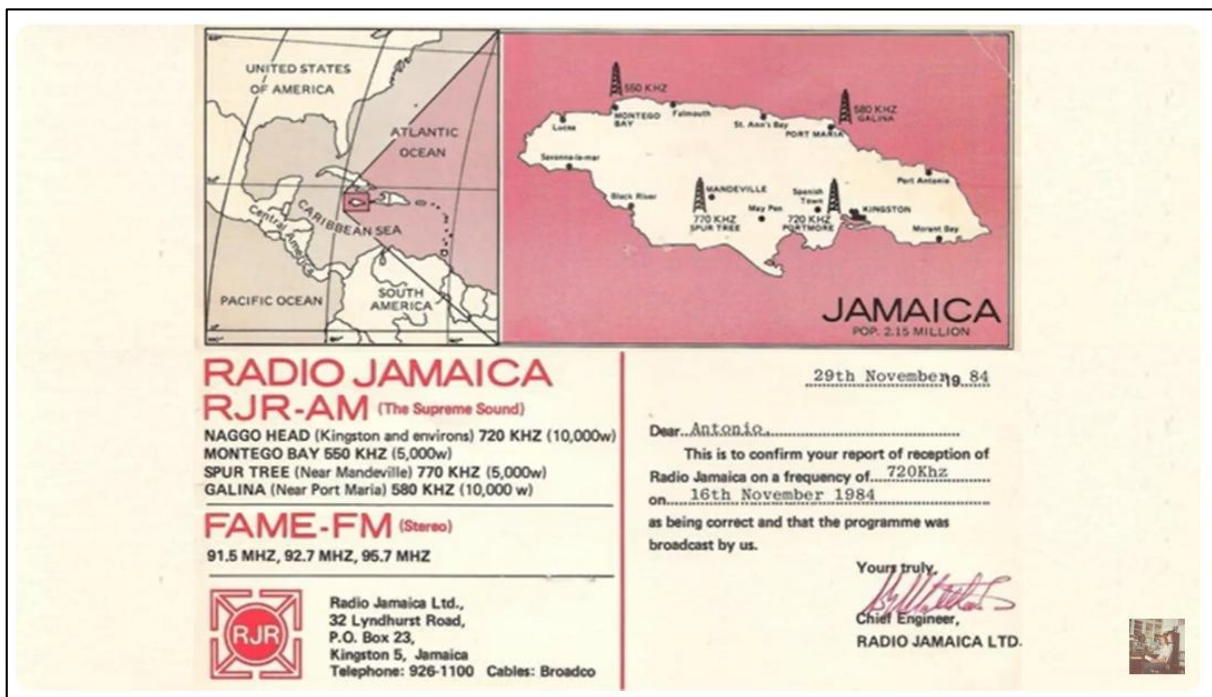
Fonte: K6eid, s/d.

Como visto na imagem, o sinal da Radio Jamaica estendia-se à costa oeste dos Estados Unidos, cerca de 4.426 km de distância, de forma que a propagação do sinal poderia ser estendida ao hemisfério sul, chegando ao Maranhão, pois a distância até São Luís é de 4.226 km, 200 quilômetros a menos do de Burbank.

Nesse sentido, é possível repensar a noção de fronteira que separaria o hemisfério Norte do Sul, o que dá a ver o modo pelo qual os sujeitos, em sua ação cotidiana, construíram formas capilares para a experiência sócio histórica, ultrapassando uma noção governamental de país, desembocando na construção do seu presente através de formas polifônicas e performáticas (Olivar, 2015, p. 153).

Essa história translocal aponta para os fluxos e as mobilidades que podem construir uma contranarrativa deseurocentrada a partir de experiência singular dos maranhenses com o reggae, apontando diferentes centros a serem considerados e, portanto, diferentes formas de saberes constituídos pelos sujeitos através de processos comunicativos (Gilroy, 2001, p. 16). Observemos abaixo a fonte que aponta a distribuição de torres da Radio Jamaica:

Imagem 08: Torres de transmissão da Radio Jamaica em 1984.



Fonte: K6eid, s/d.

No cartão acima, mais uma vez, é pedido a confirmação do sinal da radio, mas o que se ressalta aqui é a distribuição das torres, o que pode ter tornado possível transmissão sonora para diferentes localidades. Assim, o reggae como uma cultura viajante modificou e transcendeu a *plantation* e a desterritorialização através da oralidade (música) e da corporeidade, realizando conexões de pontos geográficos através de uma experiência sensorial.

Segundo Silva (1992, p. 55), a difusão do ritmo aconteceu de forma espontânea, principalmente pelo fato de que as músicas tocadas estarem fora do catálogo da indústria cultural jamaicana,¹³² sendo que os LPs das músicas preferidas dos maranhenses dificilmente eram encontrados e, os fatores de difusão foi o “comércio paralelo, de gravação de fitas, e aluguel de radiolas (Silva, 1992, p. 55) ”.

Entre estes meios de difusão, iremos refletir um pouco sobre as nossas conexões com o Pará e como elas podem ter sido responsáveis pelo desenvolvimento técnico das radiolas: estes dois processos de criação fruto de saberes indisciplinados do cotidiano tão importantes na compreensão do que é o reggae do Maranhão.

¹³² A produção musical jamaicana foi globalizada nos anos de 1970 a partir do reggae, porém na análise de Silva, realizada duas décadas depois, demonstra que no Maranhão a preferência musical não acompanhou as alterações na produção musical da Jamaica, já que nos anos de 1980 surgiu o *dancehall* e o *ragga*, com batidas mais eletrônicas e urbanas. Entre 1990 e 2000 tiveram destaque o *reggae fusion* e o *dub*. No Maranhão, até hoje temos preferência pelas músicas dos anos 70, chamado pela massa regueira de reggae roots.

6.1.1 O Paranhão e suas conexões radiofônicas

Como mencionado no tópico anterior, as hipóteses do rádio e da inserção pelo estado Pará, apesar de estarem separadas na memória coletiva maranhense, se complementam ao serem analisadas em conjunto, quando tomamos como perspectiva não só a conectividade da radiofusão, mas também dos territórios amazônicos e caribenhos.

Dessa forma, tomando os caminhos que nos levam ao Pará, é possível identificar práticas de consumo de emissões radiofônicas, a partir dos anos de 1930 com o samba e, posteriormente, a partir de 1950, de outros ritmos como o bolero, merengue, salsa entre outros ritmos caribenhos (Costa, 2012, p. 382).

A ampliação do rádio no Pará entre essas duas décadas contribuiu para o desenvolvimento de tecnologia que barateasse o acesso a eles (como o rádio de válvula), bem como o surgimento dos sonoros, que eram

serviços de alto-falantes de áreas comerciais da cidade, dedicados à publicidade, mas intercalando alguma programação musical durante a propaganda. Os sonoros comerciais eram identificados pela distribuição de alto-falantes em postes, numa rede ligada a uma espécie de estúdio central instalado no interior da área de comércio. As autoras da obra *Ligo o rádio para sonhar* mencionam a existência de três sonoros no bairro da Pedreira e outro no Comércio, nos anos 1940: *A Voz Suburbana* e *A Voz da Pedreira*, que funcionavam no mercado do bairro; *O Canto da Felicidade*, na esquina da rua Barão do Triunfo, e na João Alfredo (bairro do Comércio), *A Voz do Dia* (Costa, 2012, p. 84).

Além dos sonoros comerciais, haviam também os sonoros que tocavam nas festas populares das periferias, que também eram chamados de picapes, uma corruptela de pick-up. Vários locutores se especializaram nesse tipo de atividade, nos quais tocavam canções das “orquestras Sonora Matancera (de Matanzas, Cuba) e Sonora Santanera (conjunto mexicano) e do cantor dominicano Luis Kalaff, conhecido por seus boleros” (Costa, 2012, p. 385).

Um desses locutores foi Caraciolo¹³³, que “teria iniciado sua carreira no ‘Sonoros Flamengo’, do bairro da Pedreira- em Belém. Transferiu-se depois para o ‘Clube do Remo’ e, em seguida, para o ‘Botafogo’, também da Pedreira. No bairro do Umarizal, trabalhou no ‘Diamante’ e depois no ‘Big- Bem’, sonoro que funcionava como ‘filial’ do ‘Flamengo’” (Costa, 2012, p. 385). Os Sonoros são marcantes na história da música do

¹³³ Haroldo Caraciolo foi locutor comercial e apresentador de programas na Rádio Guajará em Belém a partir dos anos de 1960. Foi responsável por difundir os ritmos caribenhos e o termo “lambada” e, Belém.

Pará, por terem reinventado o modo de se fazer música, Isso porque eles incluíram no seu sistema tecnologias eletrônicas que foram substituindo a orquestra composta de contrabaixo, trompete, saxofone, banjo, bateria e pandeiro, que costumava tocar nos salões da elite:

A composição instrumental ‘pau e cordas’ só viria a mudar em 1960, quando a orquestra “Alberto Mota e seu conjunto” incluiu uma novidade eletrônica importante nas suas festas do Automóvel Clube: o *solovox*.¹³ Dois anos depois, passaria a ocorrer com regularidade o baile dançante do Automóvel Clube, animado pela Orquestra de Orlando Pereira, na qual foram apresentadas como novidade os seus *vibrafone* e *guitarra havaiana*. A primeira apresentação musical ocorreu em meio a um concurso de *twist*, assim como viria a ocorrer depois em um concurso de *chá-chá-chá*, ambas apresentadas no noticiário local como ‘danças da moda’. (Costa, 2012, p. 387).

Além da orquestra de Alberto Mota, também outras vão investir nessas modernizações, como as de “de Orlando Pereira, de Lélío Pais Henrique, de Maçaneta e de Guiães de Barros”, tornando obsoletas aquelas que não acompanharam essa tendência (Costa, 2012, pp. 387-388). Abaixo temos as imagens dos três instrumentos citados:

Imagem 09: Solovox, vibrafone e guitarra havaiana.



A pesquisa de Costa (2012, p. 388) apontou que a modernização dos Sonoros foi acompanhada do alcance da televisão e do rádio. A partir daí, a música *pop* passou a influenciar muitos artistas a inserir essa inovação em ritmo que era de agrado do público, como foi o caso de Pinduca:

No início da década de 1970, o conjunto de Pinduca passou a executar o Carimbó, a música-dança popular de origem interiorana, nos bailes da periferia, alcançando relativo sucesso. O diferencial nas apresentações do conjunto de Pinduca era o Carimbó tocado com a formação moderna das orquestras, muito embora se tratasse de expressão musical

originalmente acústica. Pinduca gravou seu primeiro disco de Carimbó em 1973, atingindo a marca de 100 mil cópias vendidas no mesmo ano, na maioria, no mercado local.

Assim, nas periferias e interior do Pará, o que dominavam eram as festas dançantes ao som dos Sonoros, nos quais se tocavam músicas regionais e caribenhas, sendo os locais primordiais de apresentação das picapes da cidade, que fosse nos fins de semana ou em eventos maiores, que mobilizavam os sujeitos e as regiões suburbanas (Costa, 2012, p. 395).

Já no Maranhão, temos indícios das orquestras nas festas a partir do Jornal “A Pacotilha”, que noticia a presença destas em bailes de carnaval em áreas de elite, como podemos ver no trecho do dia 06 de janeiro de 1951 (p. 04).

Mais um clube que surge
Hoje, entrará em atividade nesta capital mais um clube popular. Referimo-nos ao “Olímpico Carnavalesco”, que funcionará à rua Rio Branco, n. 190.
Essa sociedade momesca dará primeiro baile na noite de hoje, anunciando uma boa orquestra, garotas infernais em ambiente agradável.

Elas estavam incluídas no gosto popular, por isso também estavam presentes nas festas das zonas periféricas, como a Vila Passos, bairro que fica ao redor do centro (à época, zona nobre) de São Luís, geralmente habitado por funcionários das fábricas têxteis, mas também comerciantes e servidores públicos (Bastos, 2019):

Vesperal dasante
Na casa n. 21, rua 1, na Vila Passos, será realizada, amanhã, animada vesperal dasante com a afinada orquestra.
Os promotores da festa estão empregando todos os esforços afim de que a mesma alcance grande sucesso (A Pacotilha, 25/04/1951, p. 04).

Haviam orquestra locais como a “Chaminé e Sua Orquestra”, esta fazia parte do “broadcasting” da Rádio Timbira (A Pacotilha, 05/11/1951, p. 04), o que demonstra a importância desse tipo de atração na cultura local, mas que refletia uma tendência nacional, já que havia também a presença de conjunto dessa envergadura como o “Carioca e Sua Orquestra” na programação da Rádio Timbira (A Pacotilha, 03/07/1952) e, internacional, como podemos ver no anúncio do show do grupo Salvadoreño:

Marimba Cuscatlan no Casino Maranhense
Marimba Cuscatlan é a grande orquestra que o Orbis Clube de São Luís apresentará hoje, a sociedade de nossa terra em grande baile, a ser levada a efeito nos salões do Casino Maranhense a partir das 22 horas. Antes, o famoso conjunto exibir-se-á no teatro Arthur Azevedo, em espetáculo que a todos deverá agradar.

Reunindo em seu seio verdadeiros azeites da música popular internacional, Marimba Cuscatlan, certamente, atrairá numeroso público ao Casino Maranhense, bem como ao Teatro.

As reservas de mesas e vendas de cartões individuais para a festa de hoje, ainda poderão ser feitas, devendo os interessados procurarem os orbanos para fazer a respectiva aquisição. As rendas auferidas, reverterão em benefício ao Educandário de Santo Antônio (A Pacotilha, 01/01/1959, p. 06).

A realização desse espetáculo em São Luís demonstra a preferência também dos maranhenses pelas músicas caribenhas e por outros ritmos dançantes em geral, como o samba, já que era um dos estilos musicais tocados pelo grupo Carioca e Sua Orquestra, além do chorinho. Isso pode ser explicado através da própria formação do sistema de radiofonia maranhense, que se iniciou nos anos 1920 a partir da implantação de sistemas de radioamadores e alto-falantes no estado.

Em 4 de Julho de 1926, entrou no ar a Rádio Clube do Maranhão, como primeira iniciativa de radioamadores, reunidos na Rua Nina Rodrigues (ou do Sol), sede da escola prática de Radiotelegrafia. Funcionou a contento, embora sem a estrutura indispensável exigida por uma estação rádio transmissora. Em janeiro de 1930, a casa Autovictor, situada na praça João Lisboa, inaugurou um serviço de alto falante com o objetivo de projetar artistas locais. Em maio de 1932, a Rádio Clube do Maranhão, melhor equipada, conseguiu transmitir notícias de interesses de comerciantes, músicas, discursos, conferências, resoluções oficiais, notícias mundiais e concertos do Violão Club. Em maio do mesmo ano, a Radiothelephonia iniciou transmissões em longas distâncias para o litoral e o sertão (Lacroix, 2020, p. 253).

Posteriormente, com a inauguração da Rádio Difusora, rádio estatal, em 14 de agosto de 1941 e o crescimento do número de rádios em São Luís, foi necessário ajustar a programação aos ouvintes, como afirma Lacroix (2020, p. 255). Em 14 de agosto de 1944, a partir de um acordo com os Diários Associados¹³⁴, a Rádio Baré de Manaus teve o direito de usar a aparelhagem e recursos humanos da rádio estatal, entre os horários da 11 às 13 horas e das 18 às 22 horas (Lacroix, 2020, p. 255).

A presença das rádios latinas também é mencionada em testemunhos orais, como o de Serginho Barreto, que vivia em um povoado da cidade de Rosário, que fica a cerca de 65 quilômetros de São Luís:

No Salvaterra, eu escutei muitas músicas num rádio valvulado (ABC a voz de ouro), sob um armário antigo chamado (ptisqueiro), cuja antena eu ajudei a colocar nas árvores mais altas do sítio, para melhorar a recepção da frequência das rádios: Nacional de Montevideu, Nacional de Cuba, entre outras. E nas

¹³⁴ Um contrato em comodato de cinco anos, que poderia ser prorrogado para mais cinco. A partir dele, a Rádio Difusora passou a se chamar Rádio Timbira (Lacroix, 2020, p. 253).

festas: Merengues, Cumbias, Mambos, Boleros, Tangos, entre outras músicas (Ritmo & Melodia, 2021).

Observa-se nesse testemunho que os sujeitos tinham acesso a essas rádios por vezes de formas inusitadas, mas o que aponta para uma preferência por estes ritmos e não outros, seja pelo isolamento social e/ou por afinidade musical, tendo em vista que os ritmos caribenhos são também afrodiaspóricos, tendo toques e cadência encontrados nos tambores do Maranhão.

Nosso interlocutor nasceu em 1964 e, ele se recorda desse evento entre seus primeiros dez anos de vida, assim é provável que essa memória tenha sido experiência nos anos de 1970, o que demonstra que, no Maranhão, já existia o contato com músicas mais ‘modernas’, ou seja, mais aceleradas do que os ritmos locais.

Os indícios disponíveis apontam que esses ritmos eram tocados nos rádios e nos autofalantes dos bairros de São Luís, como A Voz Tupi e a Voz Monte Carlo, onde havia uma programação mista de música e informações através da tecnologia dos microfones, amplificadores e alto-falantes (Araujo; Sousa, 2020, p.48).

As conexões radiofônicas que atravessaram o Atlântico, sobretudo nos pós Segunda Guerra Mundial, já que a guerra fria colocou o Brasil sob a influência estadunidense, tinha na produção musical uma arma anticomunista. Assim, tivemos acesso aos Programas da Voz da América e da BBC de Londres que estavam recheados de boleros, mambo, chá-chá-chá, ska, mento e o merengue (Historiadora, 2025).

Dessa forma, a programação local composta pelas rádios Timbira, Difusora e Ribamar foram importantes na captação desses sinais e na construção do gosto popular da música caribenha, sobretudo o radialista J. Kerly¹³⁵ que difundiu o artista Luis Kalaff¹³⁶ e o merengue.

Uma outra perspectiva é pontada por Osias Filho (2025), na qual o merengue teria se popularizado entre a década de 1960 e 1970 devido ao contrabando de café na região de Belém com as Guianas, o que permitia, através dessa negociação, o acesso a bens como uísque, perfume, sandália japonesa e automóvel, e, também discos caribenhos.

¹³⁵ José dos Santos Ferreira, conhecido como Jota Kerly é um kornalista radiofônico que nos anos 1970 e inícios dos anos 1980, ele apresentava programas na Rádio Ribamar AM

¹³⁶ Luis Kallaf foi um acordeonista e violonista dominicano, considerado um dos grandes nomes do gênero Merengue típico (perico ripiado) da República Dominicana.

O pesquisador também aponta um êxodo de trabalhadores maranhenses para o Norte e o Caribe, que retornavam com novidades musicais. Conjecturo aqui que essas atividades estariam ligadas ao garimpo existente na Guiana Francesa nesse período.

Essas conexões territoriais e fronteiras maleáveis são invisibilizadas no tempo presente devido à própria inteligibilidade da historiografia maranhense que ‘aparta-se’ dos territórios amazônicos e, assim, isola os processos e eventos como se as experiências dos sujeitos fossem limitadas por questões geográficas.

Essa leitura de uma sociedade mais amazônica e caribenha nos permite ver essa prática social não como resultado de uma experiência de isolamento, mas de uma conexão específica que modelou um comportamento de grupo, originando uma identidade específica, que pode orientar os sujeitos históricos na construção de seu espaço de experiência e horizonte de expectativas.

Essa conexão também está presente quando abordamos a modernização das orquestras como elaboração de outra forma de produção sonora: no caso, as eletrolas, que teriam sido inovações técnicas da década de 1970. Prado (2007, pp. 120-121) deixa evidente isso a partir da pesquisa realizada na Baixada Maranhense (nos anos 70), onde percebeu a existência de uma tipologia de festas que demonstrava diferenças geracionais, mas também aponta para uma dimensão técnica e territorial de difusão sonora.

Tabela 11: Tipos de festa na Baixada Maranhense a partir de Prado

Tipos de festa	Tipo de divertimento	Exemplos
Festas de Batucada	Músicos tocam elementos de percussão e há grupos especializados que realizam coreografias tradicionais.	- Festa do Divino Espírito Santo; - Bumba-meu-Boi; - Tambor de São Benedito.
Festa de Baile	Orquestra	- Festa de Santa Tereza; - Festa de São Sebastião; - Festa de Santana.

Fonte: Prado (2007, pp.120 e 121).

As festas de baile eram preferidas pela juventude dos anos de 1970, o que demonstra ser uma estrutura já existente, de forma que se realizavam comemorações adequadas para as faixas etárias. Assim, os mais velhos gostavam de festas tradicionais, as batucadas e, os mais novos de festas modernizantes, as de baile.

Prado (2007, p. 94) explica que a orquestra contratada para esse tipo de festa era composta de um “aparelhamento de som, pick-up e alto-falantes, movidos por um motor

a querosene, na falta de eletricidade”, o que evidencia a presença de tendências modernizantes na música tocada no Maranhão.

Nosso interlocutor, Serginho Barreto fala da circulação da produção musical no estado, ou da chegada dela: “Tive acesso ao famoso vinil “Kaya” de Bob Marley, o qual fomos buscar no Porto de Itaqui, escondido numa caixa de biscoito, pois se tratava de um disco proibido no Brasil. Somente assim, eu entendi o que era a “Ditadura”. (Ritmo & Melodia, 2021).

O disco Kaya, de Bob Marley and The Wailers, foi lançado em 1978, podendo ter aportado no Maranhão ainda nesse mesmo ano, já que foi gravado e lançado na Jamaica no mês de março, o que aponta para uma conexão forte na zona caribenha do planeta. Esse mesmo ano, é referenciado também pelo Dj Neto Myller¹³⁷, quando ele aponta que sua experiência com o reggae se iniciou através de festejos em São Luís:

Na época era festejo de Bumba boi de pandeirão, isso em 78. Aí, o reggae tocava...a gente ainda *num* sabia que era reggae, a gente conhecia como música internacional por causa do idioma, é que *num* era o idioma brasileiro. As músicas tocava junto com lambada, com merengue, a seresta, aquelas músicas que tocava nos anos 78 mais ou menos (Neto Miller, 2025).

Essas memórias apontam para a circulação cosmofonográfica que existia nessa região, que uniu as ilhas caribenhas, o Pará e o Maranhão em trocas de estilos musicais, mas nas quais o reggae ainda não era conhecido publicamente pelo nome e havia muita dificuldade em encontrar tais músicas no estado:

Olha, nessa época eu escutei muito o que tocava muito nessa época era: Jimmy Cliff, era música de Bob Marley, de Peter Tosh e...e, tinha também outros cantores que tocavam na época, Gregory Isaacas, Denis Brown, só que tinha muita dessas músicas que a gente quase não tinha acesso pouco, porquê nessa época o reggae era muito difícil, o reggae era muito difícil ter acesso. Quem tinha num gravava muito, mas as músicas que tinham e mais tocava nessa época eram essas sim (Netto Myller, 2025).

Também em 1978, foram encontradas no jornal “O Imparcial” referências à circulação da *disco music*, que explodiu nessa década, promovendo a visibilidade sobretudo de cantoras, cantores e bandas de pessoas negras. Isso promovia “também uma cultura e um estilo de vida que haviam surgido nos guetos, entre negros, gays e ‘latinos’, e que tinha se tornado padrão para a maioria da população heterossexual nos lugares mais recônditos do planeta, isto é, até aonde os discos de vinil, fitas cassete e as ondas de rádio podiam chegar” (Oliveira, s/d, p.133).

¹³⁷ É um dj de Reggae muito renomado na cidade de São Luís, exercendo essa profissão há mais de quarenta anos.

Imagem 10: Divulgação de Coletânea de Disco Music



Fonte: O Imparcial, 05/03/1978, p. 03.

Na imagem da capa temos a representação de um homem negro vestido estilo *disco music* sentado em cima de edifícios, o que pode apontar para a predominância desse ritmo em culturas urbanas, tendo em vista que essas são músicas de boates. O fato de ser o disco volume 03 dessa coletânea demonstra a adesão social do ritmo na sociedade. Isso aponta para a circulação das produções sonoras negras modernas a nível global.

O exagero dos traços do rosto do homem negro representado, longe de demarcar um reconhecimento social da produção, situa bem o local do povo negro nesse período: a produção musical até poderia ser aceita e circular, mas ele não, pois a estética sempre revelaria quem e de onde ele é¹³⁸. Na mesma página do jornal, vemos a apresentação do cantor brasileiro de Soul Music, Dafé:

Imagem 11: Anúncio sobre Dafé

¹³⁸ Aqui pontuamos a discussão sobre a representação de uma estética negra, onde na cultura racista, existe o exagero em traços fenotípicos buscando a ridicularização do corpo negro, a exemplo do *black face*.



Fonte: O Imparcial, 05/03/1978, p. 02.

Nesse cenário, onde a música negra contemporânea está em evidência, inclusive saindo nos jornais da elite maranhense, percebe-se que as franjas estavam se movendo em direção ao centro, mesmo que a branquitude rejeitasse aceitar. As relações sociais historicamente tensionadas pelas diferentes desigualdades que o capitalismo produziu não conseguiram manter o domínio musical longe das culturas de consolação¹³⁹ tecidas no Atlântico Negro.

Essas produções musicais trabalhavam sobretudo a consciência de si mesmos, de partilha de momentos de alegria, onde se construíam o tecido social muitas vezes necessário à sobrevivência em sociedades racistas. As cosmofonografias conectaram os sujeitos através da radiofusão, tornando possível o desenvolvimento de uma cena singular no Maranhão, mas que não se desconecta do cenário global.

¹³⁹ Para Paul Gyrol (2001, p. 146), as culturas de consolação são formas simbólicas construídas pelo povo negro para lidar com o trauma histórico da escravidão, não negando a dor, mas a transformando em identidade coletiva por meio da arte.

É necessário frisar que a difusão das músicas caribenhas, da *disco music* negra e do movimento *black soul* são resultados de processos de emancipação e ao mesmo tempo de pressão dos grupos marginalizados pelo sistema capitalista e racista, já que expansão da música obrigava a branquitude a entrar em contato com as mazelas que produziu na modernidade.

Nesse sentido, não se pode pensar a difusão do reggae a nível mundial e no Maranhão longe dessa perspectiva, pois, ao fazê-la sem essa leitura e ignorando as conexões, a experiência reggae Maranhão aparece como alienígena.

Serginho Barretos aponta como o reggae fala da “dor, da derrota, da vitória, da luta e, quando a gente consegue se identificar com o reggae é que já tem um passado vivenciado com as coisas que tu já te encontrou na própria música (Sergio Barretos, 2025)”. Dessa forma, a adesão dos maranhenses ao ritmo se relaciona ao espaço de experiência encontrado por ele nesse grupo.

A fala do interlocutor aponta que a relação com o reggae não tem a ver com herança biológica racial, mas com experiências sociais e históricas de um grupo que presava pela lógica de coletividade e por racionalismos que não separam a mente de corpo, onde a performance é responsável pela transcendência social e tessitura da história.

Nesses quadros, a difusão do ritmo em diferentes representações também se apresenta como forma de ascensão econômica através da realização de festas e aluguel de aparelhos eletrônicos para esse fim, demonstrando o potencial das periferias na criação de economia criativa. No Jornal “O Imparcial no mês de março de 1988, já é possível encontrar anúncios que tratam de negociação de aparelhos possivelmente para esses usos:

Imagem 12 – Anúncios de Aparelhos de som eletrônicos



Fonte: O Imparcial, 27/03/1988.

Nesse sentido, não é possível observar o consumo musical maranhense de forma isolada, pois a radiofusão e, posteriormente, a influência da televisão foram diminuindo as fronteiras entre as formas de recepção e criação cultural, o que influenciava a formação de preferências musicais, seja das elites ou do povo. Assim as mudanças que ocorriam nesse âmbito eram fundamentais para extinção das práticas culturais que não conseguiam se adaptar às inovações tecnológicas, como a marimba, os sonoros paraenses e as orquestras das zonas rurais maranhenses cedendo espaço assim, para a criação de outras práticas, como as radiolas.

Nesses quadros, é preciso observar como os sujeitos construíram suas trajetórias e, portanto, uma experiência coletiva. A escrita do historiador é capaz de criar espaços discursivos na narrativa, por isso precisa se atentar tanto para seu próprio fazer, um exercício de crítica (do ponto de vista da Teoria) extremamente necessário quando se fala de enterrar os mortos para dar vida aos vivos (Certeau, 2013, p. 42).

Observar as táticas que os maranhenses construíram para lidar com o novo mundo que se erguia diante e à revelia deles, é essencial na compreensão do tempo presente e na importância das radiolas como parte de um espaço de contestação e de reorganização social.

6.2 A estrutura que faz o Reggae do Maranhão tocar

Como vimos anteriormente, nas festas das zonas rurais do Maranhão haviam as orquestras. Dessa forma, conjeturo que esse termo se tornou genérico ao longo dos anos e do processo de modernização da música popular para designar os aparelhos ou sistemas de som utilizados para animar o ambiente. Nesse sentido, a eletrola mencionada por Prado (2007, p. 94), era composta de um aparelho de toca-discos e um amplificador de som, muito semelhante às radiolas, pois seguem os mesmos princípios, mas com a diferença que as radiolas possuem mais caixas de som.

Segundo Silva (1992, p. 69) as radiolas já atuavam em São Luís mesmo antes da chegada do reggae, tocando forró, merengue e bolero, ritmos caribenhos também adotados pelos maranhenses. Um dos radioleiros desse período, José Ribamar Maurício da Costa, o ‘Carne Seca’ foi um dos responsáveis por introduzir inovações tecnológicas nessas aparelhagens de som:

(...) o radioleiro Pinto da Itamaraty lembra que Carne Seca viajava constantemente para Manaus-AM, para adquirir equipamentos sonoros

e visuais, a fim de modernizar sua radiola, portanto, tudo o que era novidade, era trazido: lâmpadas luminosas de led, relógio, painel colorido para colocar na parte frontal da rack (comando), gravadores de fitas de rolo, entre outras novidades tecnológicas da época (Moreira Neto, 2011, pp. 81-82).

Desse período temos como fonte o filme que Murilo Santos (1975) fez do festejo de Santa Tereza na comunidade quilombola de Itamatatuia, na cidade de Alcântara, no qual afirmou ter visto pela primeira vez um sistema de som semelhante às radiolas que conhecemos hoje:

Foi em 1974, em Itamatatuia, que vi pela primeira vez uma radiola dessas ambulantes alimentada por um gerador. Era a do “Carne Seca” e na época ainda não era considerada “Radiola de Reggae”. A magia das luzes fluorescentes coloridas naquele cenário natural, daquela comunidade negra rural, se completava com os modernos gravadores de rolos “Akai” e com as caixas de som de desenho futuristas, feitas de fórmica e decoradas com reluzentes suspiros de guarda-roupas e telas e aros metálicos de autofalantes de fusca. As músicas mais pedidas eram as de Jimmy Cliff, as internacionais como eram conhecidas o reggae naquela época” (Moreira Neto, 2011, p. 84).

No documentário, podemos ver o uso das luzes coloridas e das caixas de som empilhadas, como elementos da aparelhagem, algo utilizado até hoje como elementos constituintes das radiolas maranhenses, que foram inspiradas nos *sounds systems* jamaicanos. Por conta da velocidade de reprodução não foi possível captar as imagens das luzes coloridas, por isso o link de exibição ficará em nota de rodapé¹⁴⁰. No entanto, o trabalho dissertativo de Moreira Neto (2001) nos traz um registro da festa:

Imagem 13: Festa de Santa Teresa (1974).



¹⁴⁰ <<<https://www.instagram.com/p/CddzZdCl0j-/?igsh=MTMzdmszb3MxdmJlNg%3D%3D>>>

Fonte: Moreira Neto, 2011, p. 84.

Aqui é possível ver uma aglomeração de pessoas em torno das caixas de som, que estavam suspensas para melhor propagar o som. O visual era impactante justamente para chamar a atenção dos que lá estavam, produzindo uma atmosfera de envolvimento entre a música, dança e aparelhagem.

Albuquerque (2018) pontua que as radiolas são fruto da sabedoria popular, já que foram desenvolvidas por pessoas sem formação técnica nessa área, com vistas a ressaltar as qualidades da música *reggae*, demonstrando assim que a recepção sonora foi fundamental na construção da equipagem a reproduzir a música e, por que não, também pensar como a dança influenciou nessas escolhas.

Em 1994, a revista *Backstage* (especializada em áudio e produção musical) enviou um correspondente especialista no assunto ao Maranhão para escrever sobre o fenômeno das radiolas do ponto de vista técnico. A matéria destrincha todo o equipamento e revela vários procedimentos não-ortodoxos. Um deles é a preferência por uma equalização que fortalecia as frequências agudas e pela saída de som mono, em vez de estéreo. E isso não ocorre porque os radioleiros não sabem montar um som corretamente. Ao contrário: eles adaptam as regras para que o seu equipamento de som enalteça as particularidades da sua música. “Há uns cinco anos, apareceu por São Luís um cara de São Paulo que montou uma radiola com tudo dentro dos ‘conformes’, segundo o esquema típico dos P.A.s. O som era muito bom, mas o público não aprovou e o jeito foi desarmar o ‘acampamento’”, contou Junior Black, DJ que ficou famoso à frente de radiolas como a Black Power e Tok de Amor (Albuquerque, 2018).

Parte dessa visão não ortodoxa sobre a montagem das radiolas pode ter sido originada a partir do modo pelo qual os regueiros maranhenses experienciam a música, de forma que isso é representado através do léxico: “é uma pedra”, expressão associada a uma boa música, tão preciosa como diamante, que envolve os dançantes. Existem, ainda, variantes: “bota o capacete que lá vem pedrada” ou “essa pedra machuca o coração do regueiro”¹⁴¹ o que demonstra a preferência por um tipo de frequência.

Agora já falando propriamente das Radiolas tais como a conhecemos, farei um exercício descritivo de como elas são: um conjunto de caixas de som onde sua principal característica é a quantidade destas, que podem formar um grande paredão sonoro. Este exerce um verdadeiro fascínio sobre os regueiros, demonstrado através da dança em frente

¹⁴¹ Expressões que fazem referência a músicas que são reconhecidas como pedras preciosas, por isso ‘rolam’ na frequência, daí a ideia de usar um capacete ou que elas tocam o coração do regueiro

a ela, do retrato diante de uma e, mais recente, por filma-la enquanto está tocando. Vejamos a imagem abaixo:

Imagem 14: Dj em frente à radiola.



Fonte: Instagram, 2022.

A Radiola representada na imagem, é a Mega Brisa do Som¹⁴², que realiza muitos shows na região da Baixada Maranhense. O sujeito que está à frente dela é o Dj Yago Roots, que à época trabalhava nessa radiola, de forma que sua pose representa o orgulho que possuía de fazer parte dessa equipe.

Vimos que um elemento de inovação, para além do formato, está no uso de luzes e cores, que foram sendo incorporados como elementos importante na estética das radiolas maranhenses, mas que dependiam dos recursos disponíveis e da tecnologia existente no período. Nesse sentido, é importante atentar-se para a ‘atualização’ das radiolas conforme ocorrem as mudanças tecnológicas, demonstrando, assim, uma concepção não eurocêntrica de tradição e ligada ao que está acessível e merece adesão (Canclíni, 2013, p. 261).

As imagens da página seguinte são da Radiola Diamante Negro¹⁴³ durante os anos de 1990, que demonstram a introdução de inovações tecnológicas na produção das festas de reggae no Maranhão:

Imagem 15: Rack de Som da Radiola Diamante Negro I

¹⁴² Conhecida como a “Fênix do Brasil” e, em atividade desde 1995.

¹⁴³ Conhecida por sua “Sequência Dinamitadora” iniciou suas atividades em 1992 e, tem tentando voltar às atividades desde 2023.



Fonte: Facebook, 2015.

Imagem 16: Rack de Som da Radiola Diamante Negro II



Fonte: Facebook, 2015.

Vê-se uma diferença do layout do equalizador de som entre as duas imagens e que na última existe a presença do monitor de televisão que exibe imagens enquanto o *Dj César Roberto* realiza a discotecagem. As cores são utilizadas a favor da radiola, já que o símbolo desta é um diamante negro, o que justifica o uso do preto branco, mas não impede a presença de outras, como a paleta de cores do reggae.

Essa mesma Radiola teria sido a responsável por desenvolver o rack de som, móvel utilizado pelos *djs* para tocar e interagir ao mesmo tempo com o público: “(...) idealizou o Rack em que o *DJ* trabalhe de frente para o público e pioneira em utilizar os sistemas de racks de potencias próximos dos paredões, reduzindo a perda de potência com a diminuição da grande extensão dos cabos de caixas, feito depois copiado por outras radiolas” (Reggae Mídia, 2013).

Essa tecnologia pode ter sido desenvolvida por Antônio Rodrigues, o Piojó ou Antônio Diamante, já que ele era técnico em eletrônica e o criador da Radiola¹⁴⁴, o que demonstra a união de seus saberes técnicos para aprimorar a performance desta nas festas. Ela foi incorporada pelas concorrentes e até hoje é um modelo hegemônico nas radiolas de grande, médio e pequeno porte. Veja-se isso na imagem abaixo:

Imagem 17 : Três racks de som



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Na imagem acima, vemos 3 racks de som diferentes, por ser uma festa grande¹⁴⁵, de forma ser possível que vários *djs* discotequem sem mexer na aparelhagem: haviam dois racks à esquerda, mas só conseguimos visualizar um na imagem. Estavam no comando do *Dj Alemão* e *Dj Leandro*, no do meio o *Dj Roberthanco* e à direita era o rack da *Dj Elisabeth Lago*.

É observável que o rack central, da Radiola Mega Itamaraty é o maior de todos e também se destaca pelas luzes coloridas que utiliza, o que chama atenção e demonstra a que é uma Radiola de grande porte. Outro rack que se destaca é de Elisabeth Lago, pelas luzes rosas e uma boneca loira ao centro, que a representam na sua alcunha de “Vinil Woman”.

¹⁴⁴ Ele é irmão do Dj Cesar Roberto e os dois eram sócios na Diamante Negro.

¹⁴⁵ Registro realizado no 15º Festival Resistência Reggae, realizado dia 16/03/2024.

Os racks de som são tão importantes como elementos da Radiola, que são realizados lançamentos destes quando são trocados por um móvel novo e mais tecnológico. Atualmente preponderam o uso de lâmpadas led para criar os efeitos luminosos da parte do salão que fica próximo ao *dj*.

Imagem 18: Lançamento de rack da Radiola Jamaicana do Som



Fonte: Youtube, 2022.

As luzes presentes no rack e no equalizador fazem parte da lógica do salão e da festa, já que próximo a estes, a luz do teto não é ligada e o salão também pode ficar sob baixa luminosidade ou sob a luz negra para destacar a luminosidade da Radiola, sendo um dos pontos mais disputados, também por estar mais próximo ao *dj*.

É diante do rack, em um espaço que pode estar reservado no salão, que casais de dançarinos fazem questão de demonstrarem sua performance aos demais, o que demarca um espaço de disputa, seja pela proximidade do *dj*, como de se representar como os donos do salão. É nesse lugar, que o fraco criou uma tática temporária para se sobressair no itinerário de exploração da sociedade capitalista.

Imagem 19: Salão de Reggae.



Fonte: Instagram, 2024.

Na imagem acima, vemos como o ponto principal do salão é onde a *dj* está e, nesse caso, não há grandes paredões de radiola, mas as caixas estão à direita dela. Dessa forma, podemos observar que não só as caixas de som são importantes na festa de reggae, mas o conjunto, incluindo o rack de som, assim a representação das radiolas, incluem estes equipamentos, as sequências musicais e os *djs*.

Tudo isso representa uma performance nos salões de reggae que apresenta uma experiência histórica e social específica, demonstrando como a territorialização do ritmo reggae seguiu e segue a necessidades sociais e se transforma conforme a sociedade maranhense também se altera. Dessa maneira, quando se pensa sobre a Experiência Reggae Maranhão, é necessário também pensar de qual representação estamos falando e como ela foi/é elaborada pelos sujeitos, tal qual iremos falar a seguir.

6.3 As Festas de Camisa

Um recorte importante desta pesquisa foi delineado a partir da minha experiência pessoal enquanto integrante da massa regueira. Por isso, este tópico será baseado em uma escrita antropológica e, quando possível, historiográfica. Por isso, peço licença aos limites do campo para ultrapassá-lo mais uma vez (Certeau, 2013, p. 38) tendo em vista não ser possível realizar essa análise de forma impessoal.

É muito comum em algumas partes do Maranhão, onde o reggae é difundido encontrar pessoas no seu cotidiano trajando camisas de festas de reggae. Você, leitor, poderia me dizer que é algo comum, tal como usar camisas de times de futebol, porém não o é. Esse é também é um marcador importante da experiência Reggae Maranhão, já que produz a identificação de um grupo.

Foi a partir dessa percepção que passei a notar a realização de eventos específicos em determinadas épocas do ano. Esses eventos têm o intuito de celebrar especificamente um cantor ou um subgênero específico, no caso, o *roots*. Essas festas são caracterizadas pelo uso de camisas produzidas para o evento, daí o motivo por qual as nomeei por “festas de camisa”¹⁴⁶, já que no reggae cotidiano, cada um pode vestir-se como quiser.

A partir de entrevista realizada com o Dj Waldiney, (muito famoso na cidade de São Luís – atua desde os anos 90 na Cena Reggae) as Festas de Camisa teriam ocorrido pela primeira vez em 2001, no Maranhão Roots Reggae Festival, realizado pelo Grupo Mirante de Televisão. Como essas festas são um universo dentro da Experiência Reggae Maranhão, irei discutir alguns aspectos que considere importantes para a compreensão dessa experiência específica.

6.3.1– Escutar, ver, beber e dançar.

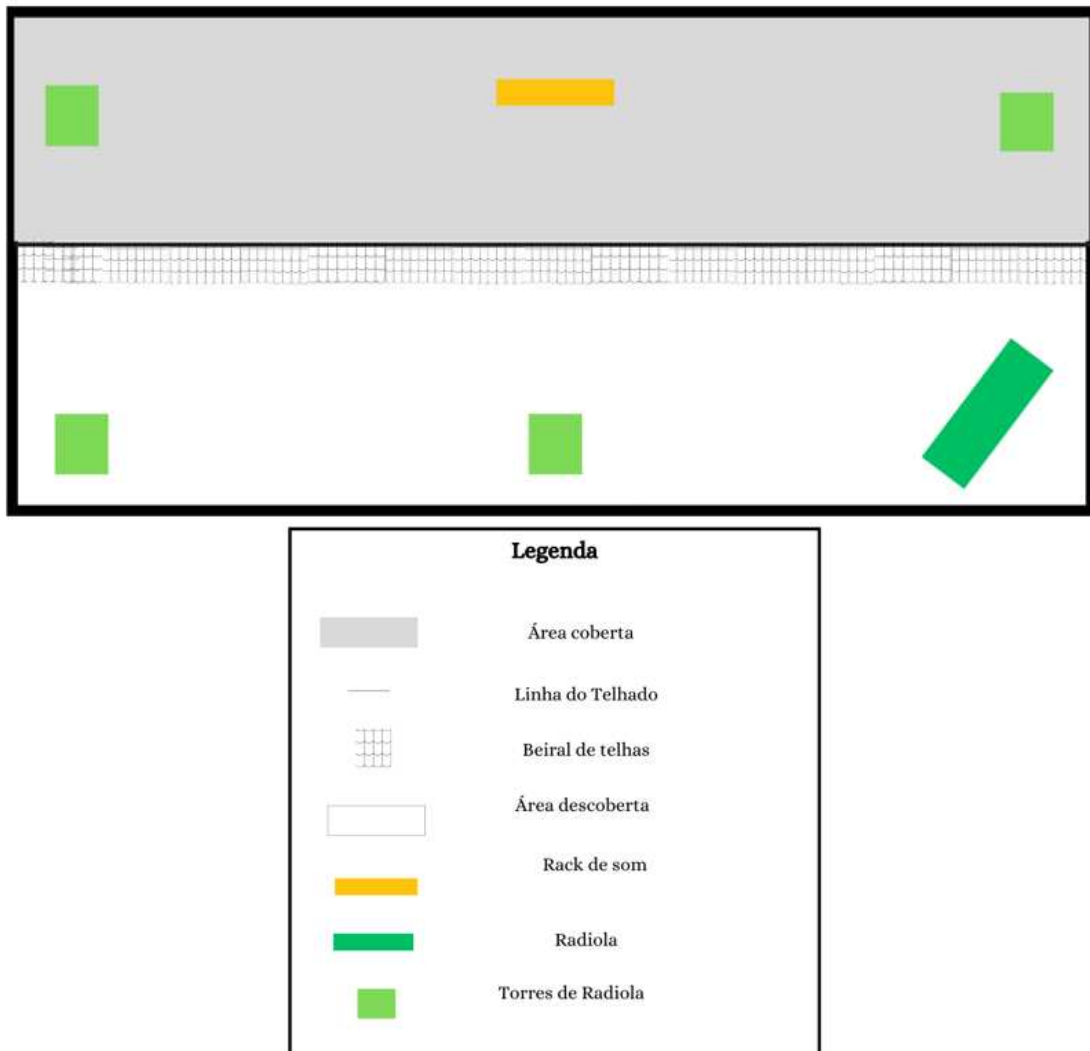
Seguindo uma lógica parecida com os festejos das zonas rurais, as festas de camisa são mais comuns no segundo semestre do ano, já que não há chuva, o que possibilita a realização de eventos em espaços abertos, pois, para o som da radiola não ‘estourar’ é preciso que no local exista uma divisão entre estrutura coberta (onde fica a radiola) e aberta, se se tratar de um clube ou um espaço amplamente aberto onde a radiola é montada.

Essa estrutura, além de permitir a melhor propagação do som, que no caso das radiolas é marcado pelos graves, também facilita a ventilação do espaço, já que no Maranhão o inverno é seco e marcado por altas temperaturas que superam os 32°C. Nesse sentido, é necessário pensar bem sobre o espaço que será utilizado na realização da festa, pois este é responsável por aspectos importantes na permanência dos regueiros e na construção do que seria uma festa boa.

¹⁴⁶ É importante salientar que a categoria de festa de reggae – no caso, festa de camisa - foi criada pelo fato do acessório principal deste evento ser a camisa estilizada. Os regueiros não dizem que vão para a festa de camisa de Gregory Isaacas, eles dizem que vão para o Tributo ao Gregory, ao Resistência Reggae.

Baseando-se na minha experiência, elaborei uma representação gráfica do espaço que tem a estrutura adequada para realização de uma festa de camisa: Vejamos a seguir:

Imagem 20: Estrutura de Clube de Reggae



Fonte: Elaboração própria, 2024.

Na imagem acima, vemos uma estrutura de dois locais onde frequentei festas de camisa, os quais considerei as melhores condições de propagação do som, pois a distribuição das torres ao redor permite que os brincantes escutem de todos os lados as músicas tocadas e, a depender da proximidade das torres ou da radiola, sente-se o grave do som, que é muito apreciado pela massa regueira.

As festas em questão foram: o Reggae das Antigas, realizado em julho de 2023, o XII Tributo a Gregory Isaacs, em novembro do mesmo ano, e o Reggae do Dia das Mães, em maio de 2024. As três foram realizadas em locais diferentes: a primeira no Bar e

Restaurante Porto Seguro, na região do Anel Viário de São Luís, a segunda na Choperia Marcelo, na estrada de Ribamar e a terceira na Arena Fênix, também localizada no Anel Viário.

Essas localizações são estratégicas para o deslocamento e acesso da massa regueira: pontos próximos aos terminais de integração e grande circulação de ônibus e vans, já que muito regueiro vem e voltam de transporte coletivo. Os critérios que considerei para categorizar essa estrutura como boa se relacionam à capacidade de ouvir e compreender as músicas que estavam sendo tocadas, bem como a locução do *dj*, já que tudo isso influencia a experiência da festa e o zumbindo do ouvido após saímos do espaço.

Espaços fechados podem ser utilizados nas festas e são muito comuns, porém é preciso ponderar o uso das radiolas e suas torres para não ocasionar problemas na equalização do som e na acústica, o que influencia diretamente o modo pela qual o reggae é ouvido e a experiência construída e vivida.

Tomo como base de comparação para essa assertiva uma festa de camisa, que chamarei de a Festa de março de 2024: esse evento foi realizado no Multicenter Sebrae, onde o teto é muito baixo, o que impede até a circulação de ar de forma ampla. A radiola que estava em parceria era a Mega Itamaraty, que possui uma estrutura enorme de caixas de som, como veremos na página seguinte.

Uma das alterações sofridas pelas radiolas nos últimos anos é o aumento no número de caixas de som, tendo em vista a concorrência entre estas e a quebra do monopólio dos melôs, a partir do início dos anos 2000, aliada à produção local destes. Dessa forma, nos últimos anos, o aumento do número de caixas e, por consequência, dos paredões de som, contribuem para as famas das radiolas. Assim, o ambiente precisa ter uma arquitetura adequada à propagação do som, que pode chegar a 100 decibéis.

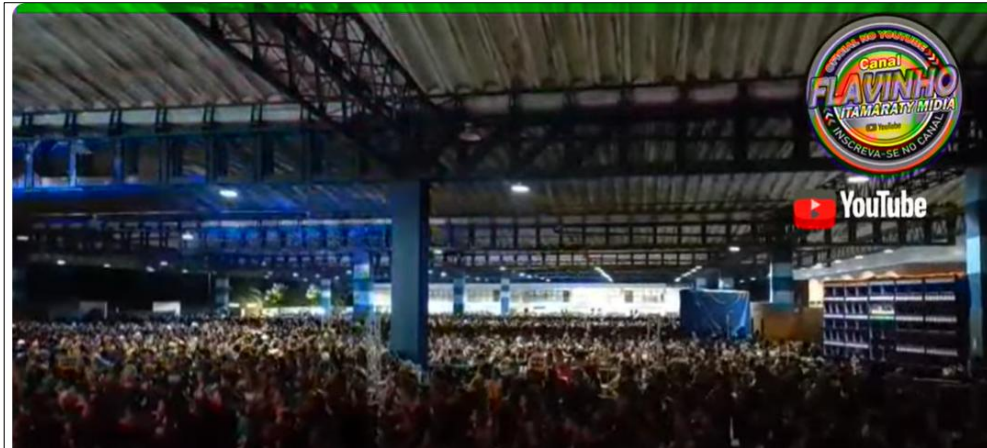
Imagem 21: Cartaz com a estrutura de som da Radiola Mega Itamaraty.



Fonte: Facebook, 2024.

No canto direito da imagem anterior, podemos ver a altura do paredão da Mega Itamaraty, que alcança mais da metade da coluna de sustentação, o que interferiu diretamente na propagação do som, já que em espaços fechados este se reflete nas superfícies existentes, que neste caso eram metais e concreto.

Imagem 22: Paredão da Mega Itamaraty no Multicenter Sebrae



Fonte: Youtube, 2024.

Na nossa imagem seguinte, vemos que o local é espaçoso e possui o teto de estrutura metálica. As paredes possuem uma abertura para a circulação de ar que pode servir a determinados tipos de evento, mas que pode não ser adequado a eventos de reggae.

Imagem 23: Arquitetura do Multicenter Sebrae



Fonte: Acervo Pessoal, 2024.

O fato de não estar dividido em torres, como é costume em algumas festas, também influi e isso ocorreu justamente pela Mega Itamaraty ser reconhecida pelo público por seus grandes paredões. A distribuição das caixas de som é possível, por elas não formarem um conjunto único, mas serem montadas e desmontadas para serem carregadas de festa para festa. Isto permite a formação de torres para melhor distribuição do som:

Imagem 24: Torre da Radiola Fera Indomável



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Na imagem acima temos uma torre da Radiola Fera Indomável e na página seguinte a distribuição desta radiola no espaço onde foi realizado o XII Tributo a Gregory Isaacs, dia 12 de novembro de 2023. A distribuição das torres de som nessa festa seguia uma lógica de circundar os brincantes com a música, tendo em vista que são eventos que podem reunir mais de 200 pessoas, por isso é preciso que a música chegue ao ouvido de todos. Para que você, leitor, tenha uma maior percepção disso, optei por destacar as torres na imagem para que se tenha melhor visão.

Imagem 25: Distribuição de Torres da Radiola Fera Indomável



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Esse mesmo esquema de caixas de som foi feito no Reggae das Antigas, realizado em julho de 2023 e, no local que foi realizado haviam várias divisões, já que durante a manhã funciona um restaurante e nos fins de semana durante a noite se transforma em um salão de reggae.

Dessa festa, gostaria de destacar um elemento importante no cenário, que é a presença dos telões de *led* que servem para transmitir a discotecagem do/da *dj*, que é considerado/a uma celebridade e que todos querem estar ou tirar foto perto dele/dela. Por isso, o ponto mais disputado do salão é justamente onde ele/ela está comandado o *rack* do som.

Dessa forma, em festas de grande porte, o uso do telão serve para distribuir e satisfazer a necessidade dos regueiros em estar próxima ao *dj*. Pude notar isso por ver vários regueiros tirando foto em frente ao telão, tal qual as pessoas realizavam registro físico. Como dito anteriormente, o acessível é adotado nessas festas e pude perceber que o telão acabou por se tornar um elemento necessário, já que está sempre presente nesse tipo de festa. Ele não é usado somente na transmissão da discotecagem, serve também em alguns momentos para a divulgação de marcas parceiras e de festas que serão realizadas pelos *djs* que estão produzindo e/ou discotecando nesse dia.

Imagem 26: Telão do Reggae das Antigas

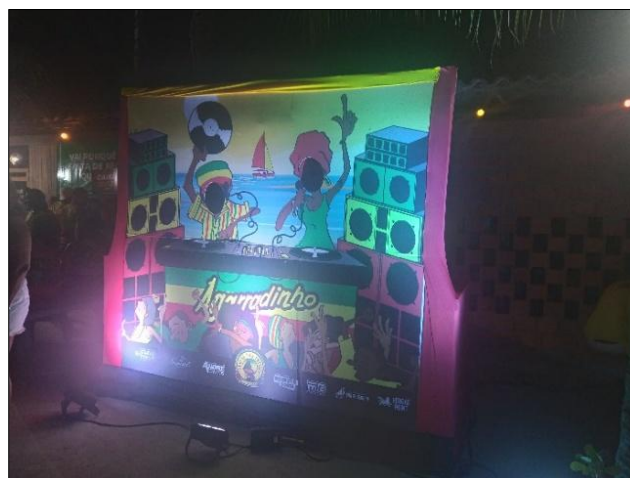


Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Esse elemento fez parte do cenário de duas outras festas em que fui: no XII Tributo a Gregory Isaacs e na festa de março de 2024, o que demonstra que esses eventos são formas de os regueiros se aproximarem de pessoas que eles admiram e que estão inseridas no seu cotidiano através do consumo diário do reggae.

No Reggae das Antigas, havia também um painel que servia para aqueles que queriam se sentir como *djs*, mesmo que de brincadeira, o que demonstra como estes/estas são importantes no movimento reggae, já que foram os responsáveis, a princípio, pela chegada da música no estado e, depois, pelas mixagens e locuções que envolvem a massa regueira:

Imagem 27: Painel Seja um/uma dj



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Na imagem podemos ver que a representação elaborada aponta para elementos importantes do *dj*: o rack de som, o microfone e o disco de vinil, este último muito apreciado pelos amantes do *reggae roots*, justamente por referenciar a um período onde este subgênero era dominante e, por isso, os anos 1990, como consagrados como a década de ouro do Reggae no Maranhão.

Na primeira festa citada, além do telão, havia um totem em tamanho real de Gregory Isaacs, para quem quisesse registrar uma foto com dele, já que a festa era em sua homenagem. Assim, o reggae é um ritmo popular por não criar barreiras entre os produtores e os consumidores desse ritmo.

Imagem 28: Totem de Gregory Isaacs.



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Na imagem acima, vemos o totem de Gregory à frente do seu painel de aniversário, o que demonstra como as festas reatualizam suas formas sendo consoantes ao período em são realizadas, já que é um costume mais recente ter um local ‘instagramável’ ao lado de quem está fazendo aniversário, nesse caso, *The Cool Ruler*, como é carinhosamente conhecido pelos seus fãs. Abaixo temos o Painel de Aniversário do cantor:

Imagem 29: Pannel de Aniversário de Gregory Isaacs no seu Tributo



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Voltando a falar do espaço em si, um elemento controverso existente nessas festas: é a ausência/presença de cadeiras, já que elas são determinantes no andamento da festa, ou melhor dizendo, no divertimento. Nas quatro festas de camisa que fui, apenas duas delas: o Tributo a Gregory Isaacs e Festa do Dia das Mães: a primeira festa foi realizada em uma choperia, então haviam muitas cadeiras disponíveis, na segunda, haviam algumas justamente por que era festa do dia das Mães e haviam muitas senhoras.

Imagem 30: Mesas e cadeiras no XII Tributo a Gregory Isaacs



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Aparentemente, pode não ser um elemento relevante, porém o é: se existirem cadeiras, as pessoas não dançam ou demoram a iniciar a dançar, já que existe a concepção

de que a festa não é para conversar, comer, mas sim para bailar. Por isso, no ambiente onde existem muitas cadeiras, quando o reggae ‘pega fogo’, ou seja, contagia as pessoas, é muito comum que elas sejam empilhadas aos montes, desocupando, assim, espaços que poderiam ser utilizados para dançar.

Imagem 31: Pessoas sentadas em cadeiras no início do XII Tributo a Gregory Isaacs



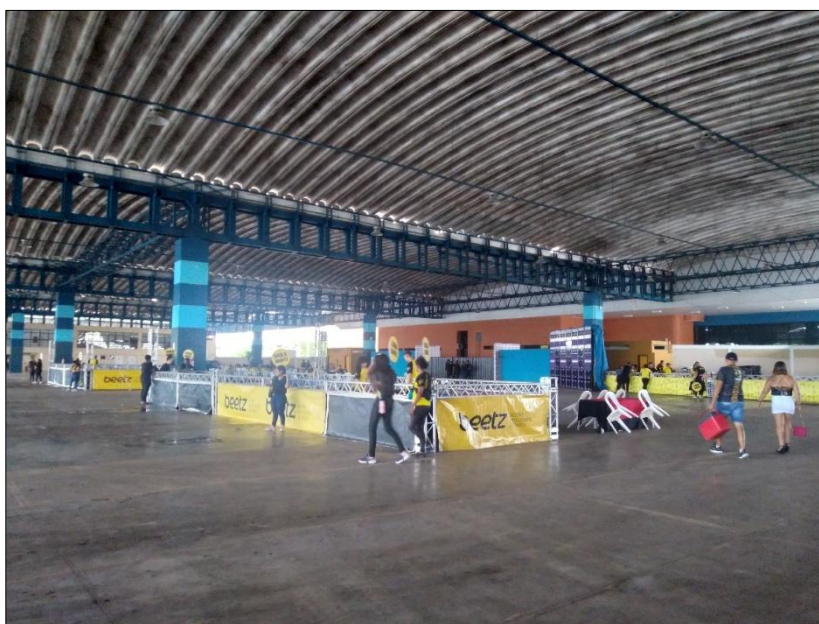
Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Falando ainda da infraestrutura e da sociabilidade dessas festas, o consumo de bebida alcoólica é parte intrínseca dessas festas, já que são um momento de descontração do público que a frequenta. Percebi que havia uma possibilidade quase zero de pessoas estarem nas festas sem beber durante o evento. A bebida mais consumida e praticamente única era a cerveja de 600 ml e, além dela haviam refrigerantes em lata e garrafas de água mineral.

Não existe um modelo fixo de venda: você pode comprar as fichas do que será consumido, o que a depender do andamento da festa, gera imensas filas ou, no caso do Tributo, havia garçons específicos para cada marca de cerveja a ser vendida e consumida enquanto ficávamos sentados, aguardando o pedido chegar. Nessas festas, geralmente a cerveja vinha acompanhada do ‘casco’ para conservar a bebida gelada e os métodos de pagamento acompanham o tempo presente, sendo aceitos cartões de crédito, débito, pix e espécie. Os preços para as cervejas de 600 ml eram em torno de quinze reais, um preço satisfatório para a necessidade etílica da massa regueira que, a depender do seu bolso e resistência física, bebia muito, até a hora da festa acabar.

Diferente dessa forma, a Festa de março de 2024 contou com uma empresa que estava responsável pela venda de bebidas. Isso pode ter acontecido pelo fato de que o evento não aconteceu em um restaurante ou casa de show como as outras festas, que tinham o intuito de vender seu estoque de bebida. Isso não seria um problema, se a cerveja vendida não fosse uma lata de 350 ml ao valor de 10 reais. Dessa forma, os regueiros teriam que gastar muito para poder se divertir ao mesmo tempo que bebiam. Assim, alguns levaram *collers*, caixas térmicas e até cento de salgado para não ter muitas despesas. Vejamos a imagem:

Imagem 32: Stand de bebidas



Fonte: Acervo Pessoal, 2024.

Como podemos ver na imagem acima, haviam alguns stands da empresa responsável e, as pessoas que trabalhavam estavam identificadas por calças pretas e blusas laranjas. Geralmente, as mulheres ficaram no atendimento aos regueiros com uma mochila sinalizadora nas costas onde guardavam as máquinas de cartão. Por sua vez, os homens ficavam dentro dos balcões distribuindo as bebidas.

Pessoalmente, dos campos que fiz, não gostei da forma pela qual o serviço de bebidas foi realizado: a cerveja estava cara e um pouco quente, o que desanima a Massa Regueira, que usa esse momento para se distrair e divertir, já que o nosso poder de compra fica reduzido pelo alto gasto a ser realizado no local. Essa deve ser uma preocupação para a produção dessas festas, já que meu interlocutor se gabou dizendo que tem gente que faz festa e, tem gente que faz festa boa. Pode-se, como nesse caso, observar as disputas dentro

desse núcleo regueiro, que traduz um tipo específico de público e, por consequência, de classe social. Vejamos isso na opinião de alguns regueiros e regueiras, na página seguinte.

Imagem 33: Fala dos regueiros sobre a Festa de Março de 2024.



Fonte: Instagram, 2024.

As falas acima demonstram que os regueiros se sentiram de certa forma insatisfeitos com as questões que recortei para esse debate e as reclamações devem ter sido tantas que o evento fez uma nota se retratando perante a massa:

15 anos se passaram, e tudo começou bem pequeno numa festa de amigos. E tornou-se a festa dos amigos, dos amigos dos nossos amigos, assim resistência foi se transformando em uma das maiores festas de reggae do Maranhão.

Como isso aconteceu? Sempre respeitando e valorizando o regueiro(a), priorizando a qualidade em todos os eventos, nós fazemos reggae porque assim como vocês, somos apaixonados pelo Reggae. O ritmo pulsa em nossos corações, o reggae tem mensagem, tem amor, tem solidariedade tem compaixão.

E foi pensando em proporcional o melhor para o regueiro(a) que preparamos a festa dos 15 anos no último 16 de Março no Multicenter Sebrae, nos colocando no lugar do regueiro(a), tratando-os com todo carinho e a qualidade que merecem ponto nos empenhamos em encontrar um local em São Luís com cobertura para abrigar o público do XXXX¹⁴⁷ por conta do período chuvoso, e o local mais desejado era o pavilhão do Multicenter Sebrae, é sabido que o mesmo tem problema de acústica e sua drenagem não é tão eficiente ponto contratamos uma Radiola tradicional e de renome entre a massa regueira, mesmo sabendo do problema de acústica do ambiente. Tentamos amenizar o mato esses

¹⁴⁷ Optei por colocar XXXX na nota do grupo organizador da Festa para evitar exposição.

fatores junto aos nossos fornecedores do bar e da sonorização, mas infelizmente não ficou na qualidade que o público do XXXXXXXX está acostumado a ver.

Humildemente pedimos desculpas por todos os transtornos causados pontos nós não vamos fechar os olhos para as críticas, vamos aprender como elas para podermos melhorar cada vez mais. O XXXXXX só existe por conta do carinho e da confiança de todos. Nós agradecimento aos colaboradores e a todos vocês que prestigiaram e torceram, mesmo de casa, para o sucesso dos 15 anos do XXXXXX.

Viva o reggae! Viva a Jamaica brasileira!

Até o XXXXXX.

Equipe XX. (Instagram, 2024).

Como visto, a fala dos produtores do evento foi no sentido de se colocar no mesmo lugar da massa, já que, pelas questões ocorridas, pode ter parecido que quem organizou não entendia os gostos dos regueiros e, por isso, a festa teria sido ruim. Assim, eles demarcam uma posição de si e valorizaram o público que tem preferências específicas no seu circuito cultural.

Dessa forma, é necessário observar com mais acuidade que as festas de camisa são uma categoria específica de eventos dentro da experiência reggae Maranhão, que ainda não tinha sido analisada anteriormente. Esse circuito não se baseia somente em uma relação capitalista de consumo, assim, essa experiência local não foi homogeneizada pelos circuitos comerciais (Canclíni, 2013, p. 216). Pelo contrário, quando existe essa tentativa, isso pode ser mal visto pelo público, justamente por parecer algo/alguém fora da Experiência Reggae Maranhão.

Como último aspecto que gostaria de recortar sobre as Festas de Camisa, estão os sujeitos que fazem parte dela, afinal não haveria Experiência Reggae Maranhão sem a Massa Regueira. De forma específica, gostaria de me deter nas formas estéticas pelas quais as regueiras e os regueiros se representam nesses eventos.

Aqui, uso o conceito de representação de Chartier, já que a realidade do social não é construída fora dessa, mas a partir de construções simbólicas e linguísticas que se situam dentro de uma ordem discursiva, reafirmando interesses sociais (Chartier, 2009, pp. 47-48). Assim, as representações trazem em si objetivos e posições que descrevem as sociedades tal como os sujeitos pensam que ela é/era ou como gostariam que ela fosse (Chartier, 2002, p. 19).

Essa leitura não está baseada na brecha do passado, mas na construção do ordinário feito pelos regueiros através de sua representação nessas festas que, *a priori*, é

individual, mas também é coletiva, o que traça uma identidade, uma singularidade perante às demais festas de reggae e de outros tipos de música.

Em geral, as mulheres construíram para si representações que envolvem a beleza na festa, o que pode ser algo normatizado em qualquer evento. Porém, especificamente nas festas de camisa, a beleza está associada ao modelo da roupa, aos cabelos e aos sapatos utilizados. Assim, esse pode ser o ‘combo perfeito para a regueira se destacar e, se ‘quebrar o reggae’, melhor ainda.

Com a camisa da festa, elas fazem vários modelos diferentes, por isso preferem blusas GG para ter mais possibilidade de escolha: vestidos (em sua maioria curtos), blusas – que podem ser de um ombro só, decotadas, macacões – e há, ainda, o uso com outros tecidos junto com a camisa da festa – branco, brilhosos, muito *strass*, brilho e recortes ousados. Se não estão usando vestido, usam calça jeans skinny, calça de tecido, bermuda, short, minissaias e, nos pés, calçam sandálias, saltos e, algumas, tênis.

Os cabelos em sua maioria são trançados, cacheados, presos com rabo de cabelos de cavalo natural ou sintéticos, estes muito comuns e provenientes da estética negra. A partir dessa descrição, creio seja possível compreender que a grande maioria do público feminino nessas festas é, de mulheres negras. Nelas, se destacavam os cabelos que podiam ser curtos ou longos, a maioria deles eram tranças de fibras, muitos desses cabelos eram loiros ou misturados com tons de loiro. Assim, elas utilizam para se sentir mais bonitas, algumas utilizavam bolsa a tiracolo e outras bolsas baguetes, demonstrando a sua conexão com as modas contemporâneas.

Estar desarrumada demonstra que você não faz parte desse grupo. Por isso, acabei comprando um rabo de cavalo sintético para ir aos campos, já que não tenho os cabelos longos. Além disso, comecei a fazer modelos em minhas camisas para não me diferenciar.

O embelezamento não é só objeto anterior à realização da festa. Por isso, é comum ter trancistas no espaço para aquelas que têm vontade de fazê-lo para complementar sua representação, assim como a possibilidade de comprar bijuterias de crochê, pulseiras, brincos com os temas do reggae que estão também presentes. Eu, por exemplo, comprei um tênis bordado com coco babaçu e linhas nas cores do reggae que uso nas festas que vou e faz muito sucesso por onde passa. Assim, a composição da representação conta tanto quanto a performance da dança, sendo um conjunto que representa o sujeito dentro de um grupo social maior.

Os homens geralmente não alteram as camisas da festa, a utilizam do jeito que compraram, ou seja, de mangas. Só alguns homens – geralmente os que têm uma forma

mais atlética – fazem modificações para o modelo regata. Geralmente usam bermudas jeans e tênis e, de forma muito reduzida, há o uso de calças, o que pode ser explicado pelas temperaturas do estado e dos espaços onde as festas são realizadas. O que se ressaltava ao meu ponto de vista sobretudo é que os homens mais velhos, utilizam boinas de crochê com cores do reggae, chapéus com tecidos africanos e *dreads*. Alguns usavam cachecol nas cores do reggae, acessório muito utilizado por algumas pessoas do movimento. No geral, foi possível notar que os sujeitos das antigas utilizam mais acessórios que demonstram a sua preferência.

Os mais jovens geralmente usam boné juntamente com a composição da camisa e bermuda e tênis. Assim, a representação deles está associada ao conforto, onde provavelmente o destaque está no acessório de cabeça (boné, chapéu, toca), ou em outros acessórios como relógio, celular, sapatos (de marca ou não), chave de veículo pendurada na cintura, sinais de uma masculinidade associada à posse de bens materiais, mas também a performance de dança que ele executa no salão.

Esses padrões de gênero e as performances executadas não destoam do social, mas também traçam uma especificidade dessas festas para que um indivíduo seja reconhecido como parte do grupo. Porém, não podemos destacar um padrão específico de inserção ou aceitação, já que diferentes corpos (gordos, magros) em diferentes idades e em suas diferentes formas de se representar, se representam nesse espaço, incluindo pessoas com deficiência física, que dançam usando as muletas. Assim, as relações sociais desenvolvidas nesses espaços são construídas pelos sujeitos regueiros que as frequentam, e não o contrário.

Saindo um pouco do ambiente urbano, local onde o reggae mais foi focado nas pesquisas já realizadas, gostaria de compreender um pouco como ele é vivenciado nas zonas rurais do estado e como isso se comunica com as faces do sagrado existentes nesses territórios.

6.4 Um reggae rural

Como dito anteriormente, o espaço urbano de São Luís tem sido privilegiado nas análises sobre o reggae. Isso pode ser explicado pela origem dos pesquisadores e suas próprias experiências enquanto sujeitos históricos. Diferentemente, esta pesquisadora, sendo oriunda do ‘interior’ (ou seja, do continente) e tendo origens camponesas, pode vivenciar outras formas da experiência reggae Maranhão, neste caso, nas zonas rurais.

A partir de Prado (2007), observamos que as festas nas zonas rurais estavam ligadas ao sagrado e, conforme a tabela 03, estavam divididas em festa de baile ou de batucada, ambas apontando para o catolicismo popular predominante nesses cultos.

Nesse sentido, por mais que o rural e o urbano em via de regra estivessem distantes geograficamente, compartilhavam de processos culturais semelhantes devido à base agrária e as relações pessoais/de compadrio que predominavam nesse contexto, já que na década de 1970 (época do trabalho de Prado), na ilha de São Luís, a capital, havia uma grande área rural, na qual se produziam de hortaliças o que demonstra a presença do agrário. Hoje, com o grande afluxo de migrantes do interior— como vimos na primeira parte da tese, ainda possuía aspectos desses territórios, sobretudo da Baixada Maranhense (Prado, 2007, p. 18).

Como visto anteriormente, a pequena propriedade maranhense era baseada nos laços familiares e, em momentos singulares, eram acionados indivíduos para além do núcleo principal. Esses poderiam estar na derrubada da mata para a feitura das roças¹⁴⁸, nas farinhadas e nos festejos. Estes ritos eram responsáveis pelo contato de indivíduos para além das comunidades e povoados¹⁴⁹:

O momento das festas institui, porém, o alargamento das Fronteiras sociais, pois a festa só é considerada boa se consegue reunir “povo em quantidade” ou, o que é o mesmo, “gente de fora”. Novas regras de controle, portanto, necessitam ser acionadas, mas condizentes com a especificidade da ocasião em que as dívidas repelem qualquer demora. Tudo deve ser saudável no momento mesmo, o que só se torna possível mediante a liquidez do dinheiro (Prado, 2007, p. 53).

Esses momentos onde ocorria o “alargamento das fronteiras sociais” representavam uma suspensão da rotina, já que a esfera familiar era ultrapassada por ser “um lócus de aproximação entre povoados, entre interior e capital, entre lugar de origem e destino, nos movimentos migratórios”. As festas eram também responsáveis pela escolha do parceiro sexual, já que a divisão sexual habitual¹⁵⁰ era quebrada por meio de momentos onde havia dança (Prado, 2007, p. 117). Assim, as festas além de serem divididas entre batucada e orquestra, ou seja, pelo ritmo tocado/dançado, também poderiam ser classificadas pela sua periodicidade segundo Prado (2007):

Tabela 12: Tipos de festa na Baixada Maranhense a partir de Prado

¹⁴⁸ Segundo Prado (2007, p. 48), na Baixada maranhense existia a seguinte tipologia de roças: “a roça de inverno ou anual, propriamente dita; a roça de verão, ou sangal; e a roça de arroz, ou bamburral”.

¹⁴⁹ Para uma análise mais detalhada da estruturas e sujeitos dos festejos ver Prado (2007).

¹⁵⁰ Homens trabalhavam nas atividades de roça (espaço público) e, as mulheres ficavam a cargo dos afazeres domésticos, cuidar dos filhos pequenos e da coleta do coco babaçu (espaço privado).

Tipos de festa	Motivo de realização	Período de realização	Exemplos
Com data fixa	- Promessa para uma entidade sobrenatural;	Um dia determinado do ano;	- Novenas; - Festejos de São Sebastião; - Festejo de Santa Tereza.
Sem data fixa	- Promessa para uma entidade sobrenatural;	Um período (2 a 4 meses)	- Bumba-meu-boi; - Tambor de São Benedito.

Fonte: Prado, 2007, p. 120.

Como observado acima, as festas são realizadas devido a uma ligação entre o mundo humano e o sobrenatural, as quais servem como momento ritual de reconhecer a submissão dos seres humanos ao sagrado, já que são os folguedos que permitiram a graça concedida, seja a nível individual (no caso de doenças) ou comunitário (a alegria pelo fim de um período de escassez, como o inverno), sendo restituidor de uma origem coletiva primeira, assim representando um tempo mítico, onde as festas representam o rito de renovação do universo e são as responsáveis pela sustentação, proteção e manutenção deste (Barros, 2013, p. 53).

Dessa forma, os festejos nas zonas rurais têm importância na ordem social, porém não devemos pensá-los como externos a essas sociedades, mas como reprodutores e incorporadores de elementos que se fazem importantes dentro daqueles grupos. A partir disso, é possível observar essas tradições não com o olhar colonizador, que enxerga as alterações como corruptoras dos fazeres, mas sim compreender as tecnologias ancestrais acionadas a partir das temporalidades e territorialidades.

Sobre isso, Canclíni (2013, p. 238) discute que não faz parte do interesse popular estar longe da modernidade e o popular se caracteriza pelo que o povo é, no que tem, no que usa, no que é acessível e, no caso do reggae, podemos falar de adesão por gosto (Canclíni, 2013, p. 261). De fato, é possível notar que o reggae foi inserido em estruturas já existentes e foi tomando diferentes formas ao longo de sua capilarização.

O reggae é muito difundido no continente e, nestas cidades, muito presente em suas zonas rurais, onde são realizadas grandes festas e ele também é inserido no repertório dos festejos populares, como vimos na Festa de Santa Teresa em Itamatatuaia, registrada em vídeo por Murilo Santos.

Partindo mais uma vez de Prado, podemos conjecturar que ele pode ter sido inserido nos festejos a partir das festas de baile, realizada para ‘esquentar’ a juventude dos anos de 1970, que com o tempo foi envelhecendo e se tornando responsáveis pelos festejos, de forma que estes teriam sido os responsáveis por dar uma centralidade maior ao o ritmo nos circuitos do catolicismo popular maranhense.

Assim, o reggae está presente nos momentos profanos da festa, no começo ou no encerramento, respeitando, assim, os princípios religiosos do cristianismo e as interdições necessárias em momentos que seja preciso, a exemplo da Semana Santa, como podemos ver nas fontes abaixo:

Imagem 34: Cartazes de Festa de Reggae durante a Semana Santa



Fonte: Instagram, 2023.

As imagens nos apontam que existe a interrupção das festas de reggae na Sexta-Feira Santa, já que esse dia, segundo a religião católica, deve ser de reflexão pela morte de Jesus Cristo, motivo pelo qual são vedadas as festas por ferirem o sacrifício do filho de Deus.

Como vimos na parte 01, os maranhenses prezam muito por guardar os dias santos. Assim, existe uma série de costumes que eram adotados como a Semana Caçadeira, ou seja, a semana que antecede a semana santa:

De acordo com a crença católica, a "Semana Caçadeira" diz respeito ao período que antecede a Semana Santa. Conforme a tradição recebe este nome por lembrar a perseguição a Jesus Cristo. Os fiéis católicos também aproveitam o período para compras dos alimentos necessários para o período santo.

Nesta época do ano muitas pessoas adotam algum tipo de restrição alimentar – algumas fazem jejum, outras abandonam a carne vermelha e comem somente peixes em respeito a data (Sousa, 2014).

Conheci a Semana Caçadeira através dos relatos orais de minha avó, Florisbela e minha Tia Avó, Maria José, que eram migrantes do Piauí (chegaram possivelmente ao Maranhão entre 1940-1950) e, de lá, junto com meus bisavôs, trouxeram consigo o costume da Semana Caçadeira. Elas me relataram que todas as comidas que davam trabalho, como os bolos, eram feitas antes. Na Semana Santa, só se fazia o necessário, como cozinhar o peixe e o arroz; não se quebrava coco e nem se roçava, era proibido até pentear os cabelos, símbolo de vaidade e que ofendia o sofrimento de Jesus, só sendo permitido rezar e ter contrição nesse período. Durante a Sexta-Feira Santa, especificamente, não era permitido tocar em dinheiro, varrer casa, comer carne vermelha, ouvir música, consumir bebida alcoólica, dar uma ‘pisa’ (bater) nos filhos, se caso for necessário, pois isso consistiria em ‘romper a aleluia’, algo que pode trazer mau agouro e causar uma poluição social.

Esse costume, ao longo do processo de êxodo rural, urbanização e laicização da sociedade, foi caindo em desuso, mas alguns ainda permanecem como a restrição à carne vermelha e de festas na Sexta Feira da Paixão. Por isso, o reggae só volta a ser realizado no sábado de Aleluia, pois de acordo com o rito católico romano, este momento deve ser de oração. No entanto, o catolicismo brasileiro e o maranhense estão mais ligados aos ritos populares, tendo assim, formas próprias.

Nesse sentido, entre os folguedos populares realizados nesse sábado, além da malhação do judas¹⁵¹, também é o início dos ensaios do Bumba-meu-Boi, momento importante que marca a passagem do tempo da chuva e da carestia para o tempo do verão¹⁵² e da abundância na zona rural (Prado, 2007, p. 55). Este momento do ciclo do bumba-meu-boi talvez seja o responsável pela inserção do reggae no sábado de Aleluia.

No Domingo de Páscoa, o reggae também está presente, desta vez para celebrar a ressurreição de Jesus. Isso demonstra como o profano e o sagrado também se separam no catolicismo maranhense, no qual dançar e beber são os símbolos da alegria popular pela renovação da vida. Porém, ele não só é inserido a partir desse momento, já que está

¹⁵¹ Tradição católica que consiste em fazer um boneco de pano que é espancado por populares a fim de vingar o traidor de Jesus e, serve como forma de expurgar questões sociais, já que o boneca pode representar alguém que causa problemas à comunidade.

¹⁵² Segundo a climatologia, no Maranhão os primeiros 6 meses do ano é o verão, tempo chuvoso e os últimos seis meses é o inverno – tempo seco, entretanto segundo Prado (2007) o saber popular compreender de forma inversa e, que a chuva dificulta o trabalho na roça, levando à precisão.

presente nos festejos dos santos, inclusive durante o período das chuvas, como no festejo de São Sebastião, realizado durante o mês de janeiro.

Na imagem seguinte, temos um cartaz da radiola Mega Itamaraty anunciando sua presença do Festejo de São Sebastião que ocorreu no início de 2024 em um bairro periférico de São Luís:

Imagem 35: Radiola Mega Itamaraty no Festejo de São Sebastião



Fonte: Instagram, 2024.

Na fonte acima, vê-se que ele está presente no encerramento do festejo, não fazendo parte do ritual sagrado, mas é o momento de diversão das pessoas que frequentam a celebração, o que demonstra uma compreensão filosófica que as interdições só podem ser cumpridas se existirem momentos de diversão¹⁵³, de forma individual e coletiva, já que a comunhão da comunidade também se realiza a partir de momentos onde a sexualidade pode aparecer, como no salão de reggae.

É comum, nos festejos maranhenses, a existência de elementos sexuais durante alguns momentos de celebração fora da igreja, como na festa do Divino Espírito Santo, no momento do levantamento do mastro, que é seguido por frases jocosas do tipo “olha

¹⁵³ Dentro das religiões afro-maranhenses compreende-se que durante os ritos canta-se e dança-se as doutrinas para as entidades, dessa forma, não se pode dançar reggae dentro do salão. Ele faz parte do mundo profano, por isso é dançado fora, ou seja, em momentos em que os rituais não acontecem.

o pau”, em referência ao sexo masculino, e no Carimbó de Caixeiras, uma dança-brincadeira de rebolado que as Caixeiras fazem para vadiar após a derrubada do mastro, na qual as letras também fazem um jogo de duplo sentido: “Eu sou eu sou eu sou/ Eu sou jacaré boiô/ Sacode o rabo jacaré, sacode o rabo jacaré/ E sou jacaré boiô...” (Mana Maní, s/d).

À vista disso, o reggae pode ter sido inserido nesses repertórios de folguedos que permitem o intercuro entre homens e mulheres, facilitando o flerte entre os casais, algo que era regulado nas zonas rurais, como apresentado por Prado (2007, p. 116). Assim, os momentos de festa afrouxavam as normas e permitiam uma distensão das fronteiras entre os que estavam nos povoados e os de fora: das sedes das cidades, de outros povoados e municípios.

Em conversa com Maria¹⁵⁴, uma das interlocutoras dessa pesquisa, ela contou que no Festejo de São Gonçalo, realizado há mais de 50 anos na cidade de São João Batista¹⁵⁵, havia a presença de radiolas de reggae para animar a festa. Essa festividade, é muito comum no Maranhão e as pesquisas apontam sua introdução na região ainda o período colonial:

Os primeiros casais açorianos que chegaram ao Maranhão como aponta Meireles, foram destinados exatamente para ocupar áreas na Região de São Luís e Alcântara. Apesar de não ser encontrado nenhum registro escrito sobre a origem do Baile de São Gonçalo em São Vicente Férrer nesse período, acredita-se que o mesmo tenha acompanhado esses primeiros ocupantes da região. Essa suposição encontra respaldo na tradição oral, haja vista os mais antigos guias de Baile de São Gonçalo afirmarem que o mesmo teria se estabelecido no município com a chegada dos primeiros moradores brancos da região (Pereira, 2008, pp. 35-36).

Difundido por toda a Baixada Maranhense, o Baile é fruto da devoção à São Gonçalo, que no catolicismo popular tem o papel de intervir junto à Deus na cura de males físicos e espirituais (Pereira, 2008, p. 52). Esse festejo é realizado como forma de pagamento da promessa feita pelo promesseiro após a graça ter sido alcançada: “A gente marca a promessa que temos que pagar, um dia, dois dias, dependendo como é feita a promessa” (Maria, 2024).

A duração do Baile, como vimos, depende do promesseiro, sendo o mais comum durar três dias. Pereira (2008, p. 56) já pontuava que bailes de oito dias estavam ficando

¹⁵⁴ Maria nasceu e criou-se em São João Batista, mas em busca de uma vida melhor veio para São Luís há mais de 10 anos, já tendo constituído família na cidade. Usamos um pseudônimo a pedido da entrevistada.

¹⁵⁵ O município está situado a aproximadamente 72,84 km de São Luís (capital do Maranhão), na microrregião da Baixada Maranhense.

incomuns à época da sua pesquisa. De fato, vemos na fala de nossa interlocutora a realização dessa festividade em até um dia.

Após os ensaios dos bailes, as radiolas tocavam com o intuito de animar a festa. Pode-se perceber uma mudança do gosto popular, o que pode estar associado à alteração da quantidade de dias já que a população urbana do Maranhão desde 2010 superou a rural e, o acesso às redes sociais permitiu o conhecimento de outros produtos culturais, alterando assim, a dinâmica do festejo:

Pesquisadora: Desde quando você lembra, que nessas festas, sem ser a que você faz, que seus pais fazem, que tem radiola de reggae? Que as radiolas são contratadas?

Maria: Assim, pelo o que eu me lembro, há uns vinte anos atrás elas eram mais presente, como eu falei, agora não tão mais. Às vezes leva radiola, só que agora mais é banda, né? As radiolas foram perdendo essa importância, até porquê, é outra fase né, o povo contrata mais é banda agora (Maria, 2024).

A presença das bandas é referenciada também em Bailes de outras cidades da Baixada Maranhense, como o descrito por Pereira (2008, p. 61) em São Vicente de Ferrer: elas, seguindo a lógica do catolicismo popular, faziam parte do momento profano dos festejos.

Entretanto, a fala de Maria pode ser uma realidade da cidade de São João Batista, já que através de pesquisas realizadas em fontes digitais foram encontrados registros da presença de radiolas em festividades em homenagem à São Gonçalo: o mais antigo deles, o Festejo de São Gonçalo, no ano de 2021 contou com a presença da radiola Império do Som¹⁵⁶, proveniente da cidade de Pindaré, que realizou a festa no povoado Trizidela em Monção.

Nessa festa, a discotecagem estava sob o comando de Ronnie Green, cantor de reggae muito famoso desde os anos 2000, já que canta as músicas em inglês, como é característica do período. Ele canta o Melô do Gueto, sucesso em 2004, e ainda faz a discotecagem do rack de som. Isso demonstra a habilidade do cantor e dj, além de demonstrar a importância da festa e diferenciação da radiola, por trazer um ícone do reggae maranhense.

Não foi possível aferir na fonte se se tratava de um momento após o baile de São Gonçalo, mas foram encontrados outros registros de radiolas em bailes do santo: o segundo registro encontrado foi da radiola Irie FM Vip Ouro, sob o comando de diferentes

¹⁵⁶Vídeo disponível no link: << <https://www.youtube.com/watch?v=X5kvL2UNUeQ>>>.

Djs que realizaram a festa no Povoado Tanque de Valência¹⁵⁷, no município de Matinha, localizado na Baixada Maranhense durante o mês de Julho de 2024:

Imagem 36: Cartaz da Radiola Irie FM no festejo de São Gonçalo



Fonte: Instagram, 2024.

Como vimos pelo folder, o Baile foi composto de dois dias e, no último, contou com a presença da radiola para encerrar as atividades. Como característica dessa manifestação popular, a festa foi realizada na casa do promesseiro, nesse caso, Seu Manezinho. O último registro encontrado nas fontes digitais pesquisadas é da presença da Radiola Águia de Ouro Irmandade, no povoado Boqueirão do Tiof, no município de Cajari¹⁵⁸.

O vídeo se inicia com o percurso feito pelo promotor da radiola ou senão por ela própria para chegar à comunidade destacando os lagos comuns na Baixada Maranhense ao entardecer. Vê-se uma estrada de terra vermelha, típica dos povoados do estado, e a indicação de passagem é pelo Povoado Jacaré, em Penalva. Após isso, começa a parte da festa, que deduzo ser em Boqueirão de Tiof, tendo em vista que não consegui encontrar essa comunidade no Google Maps, porém está na descrição do vídeo, então creio que seja um povoado que não foi mapeado.

A festa acontece em um espaço aberto, um terreiro, como costumamos dizer no Maranhão, no qual a maioria dos brincantes, senão todos, são negros que dançam aos casais ou sozinhos. Uma fala do dj aos 4' e 50'' demonstra como o reggae faz parte do momento profano do Baile: “Você que não está com *a oficial*, cuidado porque o Canal do

¹⁵⁷ Vídeo disponível no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=8EWH37-XM0A>>>

¹⁵⁸ Vídeo disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GbXYQGWv2tM>>>.

Kiko está na área. Vai filmar tudo, a partir de agora. Alô Kiko! Registra Tudo! (Youtube, 2024)”.

Dessa forma, podemos ver como o reggae permite o intercuro sexual, tal como as festas analisadas por Prado na década de 1970 nos povoados, mesmo as que são consideradas ilícitas pela moralidade pública. Essa fala do dj foi seguida por risadas dos brincantes, demonstrando a aceitação dos códigos estabelecidos pelo grupo. A festa foi considerada boa, tendo em vista os comentários encontrados na página do promoter:

Imagem 37: Comentários sobre a Festa em Boqueirão de Tioff



Fonte: Facebook, 2024.

Com base nessas fontes, podemos observar questões importantes na experiência reggae Maranhão: em alguns locais, pode haver a diminuição na frequência de radiolas, mas, em outros, elas ainda prevalecem como atrações nos festejos populares. Dessa forma, é preciso atentar para essas questões, o que demonstra que não existe uma homogeneidade da cultura reggae no estado, tal como defendido pelo governo do estado.

Ainda falando do contexto rural, o reggae é um vetor da distensão das fronteiras, como falamos anteriormente, tendo em vista a criação de práticas como o “pagamento de visitas”. Essa socialização consiste no contato entre duas comunidades diferentes durante uma festa de reggae, em que uma delas recebe membros da outra, o que gera a obrigação da retribuição: a primeira terá de visitar a segunda quando houver uma ocasião de festa.

Observamos aqui um código de conduta do campesinato da Baixada Maranhense, que consiste em retribuir a presença dos amigos e amigas em uma situação análoga. Isso

demonstra uma relação de paridade entre as comunidades e os seus moradores, que se percebem como iguais.

Esses momentos estavam ligados aos festejos que, segundo o interlocutor Dami¹⁵⁹ão, são lidos socialmente como o aniversário das comunidades, provavelmente sendo um dos pontos mais altos do calendário do grupo. Ainda segundo ele,

Nesses festejos é comum tocar mais reggae do que qualquer outro ritmo, mais toca outras músicas que nós chamamos de variadas.

Pode ser forró, pagode, seresta entre outras, qualquer outro ritmo tocado nos festejos chamamos de música variada (Damião, 2024).

A partir dessa fala do nosso interlocutor, observamos a apropriação realizada pelos sujeitos, do reggae, que o tornaram uma categoria específica de música que o diferencia das demais, as “variadas”, demonstrando, assim, o processo de subjetivação produzido a partir do ritmo. Isso não foi elaborado de forma simples, mas está ligado ao processo principal de criação de uma identidade regueira maranhense: a socialização. Damião relata que suas primeiras lembranças do reggae são por volta dos seus 8 anos de idade, quando ainda morava no quilombo do Damásio, localizado no município de Guimarães:

No clube comunitário onde um senhor já falecido de Apelido Chico Orive colocava uma Radiola da comunidade para tocar aos finais de semana e foi lá que aprendi até dançar o reggae

Quase todos nós bem pequenos nos encontrávamos lá no clube para dançar, só os mais tímidos não iam kk

Uma memória de colegas

Pq a maioria gosta de reggae (Damião, 2024).

O nosso interlocutor atualmente possui 42 anos, dessa forma, sua lembrança remonta à década de 1990, considerada a década de ouro do reggae maranhense, por conta das músicas que se eternizaram na memória da massa regueira. Suas lembranças identificam um processo maior, no qual haviam poucas radiolas e clubes, inclusive na capital (Ramos, 2018). No continente, era mais restrito ainda a existência de salões de reggae por conta do preconceito, este alvo de discriminação como todas as manifestações afrodiáspóricas, no Maranhão sendo associado ao consumo de entorpecentes e violência.

Voltando a falar do quilombo, no qual os laços de parentesco predominam, podemos conjecturar que, pela fala, havia uma aceitação do ritmo, já que a radiola ficava no Centro Comunitário, sendo o ponto de encontro e divertimento coletivo do grupo, aos domingos. Esse tempo, do fim de semana, é característico do lazer do trabalhador, seja

¹⁵⁹ Damião nasceu e criou-se no quilombo do Damásio, mas há mais de 20 anos mudou-se para São Luís em busca de emprego. Hoje ele atua como corretor de imóveis. Também usamos um pseudônimo para preservar a sua identidade.

em contexto urbano ou rural e, a partir do contato com o ritmo, o reggae foi se tornando sinônimo de momento de lazer.

Nessa comunidade, a Associação Comunitária tem um papel importante na representação do grupo, pois a luta pelo reconhecimento do território como remanescente de quilombo foi a partir da criação dela, em 1969. Desde então, é realizada todos os anos durante o mês de agosto a comemoração do aniversário do quilombo, juntamente com o da associação. Essa festa é muito esperada por todos e conta com uma vasta programação, que inclui alvoradas, cafés, bolo e festa dançante, na qual o reggae está presente:

Imagem 38: Cartaz do Aniversário do Quilombo do Damásio



Fonte: Facebook, 2024.

Serginho Barreto (2025) fala sobre a realização dos festejos no seu povoado Salva Terra, na cidade de Rosário, no qual a cultura dessas festas estava ligada ao *plantation* escravista produtor de algodão existente na Baixada Maranhense e na região do Itapecuru:

Por causa disso, o Maranhão ele manteve uma cultura de festejos, na zona rural, aqui no mês de junho e julho, novembro, setembro, outubro, novembro, dezembro, por causa do verão no segundo semestre né? Então, junho e julho, final do inverno bruto, mas é a hora de dar o milho, a hora de botar o arroz.

Depois, é ... setembro, de setembro até dezembro, que é a colheita das outras, hortifrúti, arroz, as frutas do verão. Então, por causa disso, existiam festas, as festas de colheita, são as festas que os antigos faziam para seus santos em virtude das promessas feitas então dava certo e, eles faziam.

Observamos aqui a permanência dos valores comunais apontados por Prado, onde o verão é o tempo de partilha e de comunhão da produção, intensificando a sociabilidade e promovendo momentos de diversão que, na lógica do campesinato maranhense, se associam ao pagamento de promessas por intervenções divinas em causas humanas consideradas urgentes e/ou desenganadas de solução:

Por exemplo, na minha casa, a minha mãe, a minha avó era devota de Nossa Senhora do Carmo, depois minha mãe se tornou devota de Nossa Senhora do Rosário. Sobre a questão de Nossa Senhora do Carmo, minha avó me disse que foi por causa do parto, ele teve da minha mãe e foi um parto muito difícil e, ela fez uma promessa que se ela vivesse, ela ia manter a festa e, aí mamãe consegui nascer e aí vovó depois eu conversando com ela, ela me disse. Eu perguntei, já tava na universidade, curioso, aí eu procurei pra ela e ela me disse que era a questão da, de uma promessa que ela tinha feito pro parto da minha mãe e, minha mãe era devota de Nossa Senhora do Rosário por causa de promessa também (Serginho Barretos, 2025).

Nosso interlocutor aponta que a quantidade de festas depende da quantidade de promessas existentes em uma comunidade ou mesmo em uma casa: “Então, na minha casa especificamente tinha três festas de santos grandes: São Benedito, essa semana agora vai começar. Terminava festa daqui, da matriz Rosário, começava a festa lá de casa. A festa daqui parece que é uma semana, a nossa festa era nove dias (Serginho Barretos, 2025) ”.

Observamos aqui a cisão entre a festa celebrada pela Igreja Católica e os festejos populares, já que os modos de celebração são diferentes: no modelo católico oficial, impera a lógica de ascetismo nas práticas, não sendo permitido a mistura do sagrado e do profano tão comuns nos festejos populares do Maranhão. Serginho Barretos (2025) continua demonstrando o quanto essas celebrações alteravam a ordem das comunidades ao redor:

Armava-se um barracão, um tendão grande e povo descia. A gente ia buscar rezadeira em Carema. Carema é em Santa Rita e a gente ia pela beira da ferrovia, né? Levava, ia um buscar duas rezadeiras, então a gente ia com dois burricos, sem ninguém pra trazer as rezadeira. Então era evento grande, era festa de hoje uma comunidade tu chega, tu faz o levantamento tem 50 famílias, 60 famílias. A gente trazia isso, se tu colocar aí 60 famílias vezes dez, 600 pessoas né?, A gente trazia pro dia da festa, de convidados. Então era povo, era povo que dava trombada.

Para sustentar todo esse movimento, era necessário realizar o trabalho que conseguisse pagar as despesas da festa, inclusive da diversão: “Eu lembro bem, que nós fazíamos isso por causa das festas de colheita, resultado, uma outra coisa que os velhos sempre faziam era, eles faziam duas ou três roças grandes: uma dessas roças, o custo era

só pra bancar a festa e tinha que trazer o motor, o gerador, o radioleiro... (Serginho Barretos, 2025) ”.

Aqui, temos a inserção das radiolas no contexto da festa, podendo nesses meandros ser uma Radiola de Promessa, uma forma de pagar uma benção recebida, nesse caso, associada aos Terreiros de Mina¹⁶⁰ e às entidades presentes nesse culto, como relatado pela artista indígena Gê Viana (2022): “Segundo os mais antigos o reggae foi uma base forte para a continuação dos terreiros de Mina no Maranhão e vice versa, um cruzamento entre várias forças, dançar e ter fé e ginga”. A Radiola de Promessa que ela presenciou foi para Seu Pedro da Mata, entidade cultuada na Mina do Quilombo Santa Rosa dos Pretos¹⁶¹. Abaixo temos um registro da montagem dessa radiola:

Imagem 39: Homens montando Radiola de Promessa



Fonte: Instagram, 2022.

A imagem nos apresenta a montagem da radiola em um espaço no qual a cerca é de madeira e, rodeado por vegetação nativa, o que demonstra ser na área quilombola. Porém o que se ressalta aqui é a forma pela qual o reggae foi inserido nessa religião, que é constituída de “convergências, misturas, contatos, paralelismos e oposições entre o tambor de mina e as religiosidades envolventes” (Veras, 2018, p. 330), demonstrando que

¹⁶⁰ Religião afro-maranhense territorializada a partir da Casa da Minas, possivelmente fundada por Ná Amgotimé, rainha do Daomé que foi vendida como escravizada por Adandozan, seu enteado. As entidades cultuadas no Tambor de Mina são os voduns, membros da família Real do Daomé e outras entidades, como os caboclos, a depender da Casa que está se falando. (Ferreti, 1996).

¹⁶¹ Comunidade localizada na cidade de Itapecuru-Mirim, a 86 quilômetros da capital do Estado do Maranhão e à beira da BR-135.

a tradição é mutável e a partir dessas experiências de movimento é que os mineiros¹⁶² conseguiram fazer com que essa religião ainda exista no tempo presente, como mencionado pela artista, nesse caso, apropriando-se do reggae como estratégia de resistência.

Nesse sentido, a possibilidade da realização desse tipo de festa está ligada ao panteão do Tambor de Mina no Maranhão, que une momentos solenes, mas também o excesso e a brincadeira: estes primeiros representados pelos voduns e orixás e, estes últimos, pelos encantados, entidades que gostam do movimento, de beber, de festa, de dançar, gostam de alegria. Isso acontece devido à própria ontologia das entidades, que teriam vindo de África enquanto seres humanos e, aqui, teriam desaparecido e se encantando, passando, assim, a viver na Encantaria: ela é vista “como um espaço entre o céu e a terra, que se liga ao nosso plano de experiências por passagens estreitas como fendas de cachoeiras, nascentes e etc” (Arlerth, 2021, p. 23).

Essa relação é possível devido à performance ritual que discutimos na parte 01 deste trabalho. Dessa forma, é possível que os encantados, ao se incorporarem, conheçam as formas atuais de diversão. Assim, eles se identificam com o reggae, daí a criação da radiola de promessa como forma de pagamento por parte do festeiro. Em conversa sobre isso com Marcos Melo, professor de História da Escola Família Agrícola Nossa Senhora do Rosário, localizada no povoado Cajueiro, em Morros, o seguinte testemunho surgiu: “Caboclo Zezinho, farrista. Chegou ligadão. Disse que tava vindo dessa festa. O mais impressionante é que eles saem e os cavalos voltar ao normal como se nada tivesse acontecido”.

Nessa conversa estávamos falando sobre a presença dos encantados na escola e como os caboclos fazem a proteção desse local e dos estudantes. A partir da fala do professor, é possível ver que essas entidades procuram locais próximos onde ocorrem festas de reggae, como ele continuou acentuando e dialogando comigo via whatsapp:

Marcos: A cabocla Mariana gosta desse modelo de festa?

Joyce: Não sei, só perguntando. Kkkk

Marcos: Ela me disse que ia lá.

Marcos: Eu achei estranho

Marcos: Uma festa de reggae em Morros

Marcos: Povoado Pacas (Pereira, 2025).

Ele continuou falando que essa festa acontece todo fim de semana, que é perto da escola agrícola e, por isso, pode se ouvir o som da radiola, o que aponta que os encantados

¹⁶² Nomenclatura utilizada aos praticantes do Tambor de Mina.

estão sempre presentes, observando o que acontece próximos àqueles sujeitos e territórios que protegem.

Em uma tentativa de aproximação dessa relação, fui atrás de um testemunho que ouvi em uma tarde quente do segundo semestre do ano passado, durante conversas sobre causos na secretaria da escola que trabalhei entre 2020 a 2024 no município de Rosário: Seu José, o secretário da escola, contou a nós sobre uma senhora que acalmou uma entidade para que a festa de dançante de Reggae pudesse acontecer, pois a Radiola contratada para o festejo não era a que a entidade gostava. Essa mulher é Mãe Eduarda, tia de Seu José. Ela vive no Povoado Providência, na cidade Rosário, e é a Mãe de Santo da casa Terreiro de Iansã das Água Doce.

Imagem 40: Frente do Terreiro de Dona Eduarda



Fonte: Acervo Pessoal, 2025.

Dona Eduarda me recebeu e, ao me conhecer, beijou minha mão, ao passo que respondi da mesma forma: uma senhora negra de cabelos brancos, com seus 87 anos, já tem uma mobilidade reduzida pelos pés inchados, por isso usa uma bengala. Do terraço de sua casa, convidou-me para o lugar onde ela mesmo disse se esconder, o seu Terreiro que fica no máximo a 05 metros de onde estávamos.

Quando entramos no salão principal, enfeitado no teto devido à festa do Divino, ela me falou que ainda não era o espaço onde íamos conversar. Atravessamos para outro cômodo também enfeitado no teto, mas com as cores verde e vermelho, até chegarmos onde ela realiza consultas. Este local era bem adornado, com os altares para os santos e duas cadeiras, uma de frente para outra.

Eu me apresentei, disse que tinha ido por conta da história que Seu José havia contado. Então, ela começou dizendo que não era mais a responsável pela festa dançante, tendo em vista a avançada idade sua e de seu marido – Seu Gaudêncio e, que Bago era a pessoa que contratava as radiolas agora, então, se eu quisesse, ela poderia chama-lo. Eu disse que não era necessário, pois percebi que ela tinha muitas pequenas histórias para me contar e que elas poderiam compor um cenário para esse texto.

Dessa forma, a nossa entrevista com Dona Eduarda tem como intuito compreender a organização de um festejo de santo com a presença de festa de radiola de reggae, buscando nesses meandros a relação entre a religiosidade afrodescendente e o catolicismo popular, dessa, nossa interlocutora falou um pouco sobre o tempo de realização do festejo que era responsável:

Dona Eduarda: Nós fazemos há muitos anos, desde que nós nos casamos nós começamos a festejar Santa Luzia. Aí depois se fez essa capela que tem ali a igrejazinha dela e agora a idade que está ele entregou para uma outra pessoa sim, que é a responsabilidade do Mastro, de tudo, só não de festa, da festa dançante que ele entregou para o outro rapaz, Bago. (...) Então, o festejo, nós já fizemos muitos anos festas. Eu e o meu marido. Porque tem a levantação de tramento do mastro, tem a levantação de mastro, tem os noitantes, tudinho, as novenas. Este ano a missa vai ser no dia mesmo da Santa. No dia 7 de Santa Luzia. Sim. E aí, tá assim (Dona Eduarda, 2025).

Como vimos na fala de Seu Serginho, para um festejo ter sucesso é preciso muita gente. Essa mesma lógica vale para as festas realizadas nos Clubes de Reggae da Zona Rural, ou seja, é necessário mobilizar a região, pois isso representa a importância do povoado e das pessoas que organizam a festa:

Dona Eduarda: E, inclusive, até no domingo, parece que é no domingo, que os meninos vão fazer uma domingueira deles ali com o Paredão, lá no clube da gente. É, no domingo.
 Joyce: Aquele que tem ali mais na frente, né?
 Dona Eduarda: É. Quem disse que vai fazer? Hoje mesmo que eu soube. É um rapaz chamado Beneval e um genro meu. Eu não tô nenhuma aí. O meu genro mora pra ali e o Beneval mora em Rosário. Bem, disse que vão fazer essa domingueira deles lá. Eu digo, não vai dar nada,

porque tem em Nambuaçu de cima, paredão. Tem em Nambuaçu¹⁶³ de baixo, paredão. E estou festejando aqui em São José. Só não tem festa. Mas dizer que vai ter gente, isso é só besteira. É estragar as festas. Porque uma toca para um lado, toca para o outro e tal (Dona Eduarda, 2025).

Podemos ver pela fala de Dona Eduarda como é importante que muitas pessoas estejam presentes nas festas de Radiola realizada nos Povoados. Isso pode se relacionar ao fato que as entidades caboclas transitam entre os ‘cavalos’ que as frequentam, como apontado na fala do interlocutor Marcos, já que eles gostam de festa, de bebida e, de gente.

Dessa forma, além do prestígio do grupo que promove a festa, também se relaciona com uma questão religiosa a circulação de pessoas, demonstrando que não existe um rompimento entre a encantaria e o mundo humano, mas que as contingências constroem a cosmogonia das religiões afro-maranhenses. Nesse sentido, no Terreiro de Dona Eduarda existe algumas festas que marcam o calendário de atividades, que tiveram início com o culto à Santa Luzia por parte de Seu Gaudêncio:

Ele festeja em Santa Luzia. Festeja, por causa de promessa, né? Promessa. Olha, ela era a tia dele, irmã do pai dele. Tinha uma santinha. Santa Luzia, hoje a imagem é perfeita. Aí o que acontece? Ele pediu a ela. Não sei como ele pediu. Ele disse: “Senhora, me dê essa santa para mim?”. Festejador, meu filho. Era só ladainha, aí essas coisas. Fazia aquela festa, *pela*. Fazia a *dança de pela*. Não tinha negócio de reggae. Aí foi crescendo, foi crescendo. O povoado foi crescendo, foi crescendo. Vamos fazer a igreja. Fizemos a igreja e viramos a festa. Fizemos a festa, viu? Ela dizia, eu te dou. Depois, não é essa, a que está no altar. Ribamar levou ela, a Santa Luzia. O Ribamar dizia que Santa Luzia só fazia, ganhava dinheiro, só o Galdêncio. Só dava dinheiro para Galdêncio. Bem, Ele levou. Orlando Aquino, que era o prefeito de Rosário, deu uma imagem. Isso é pra notar. Muitos anos e nós festejamos. Mas é Santa Luzia. Viu? É Santa Luzia. Ainda eu vou perguntar pra Walter Loh, que é filho do Ribamar, aonde tá Santa Luzia verdadeira, pequenininha? Se ele disser, tá lá em casa. Eu digo, leva lá pra igreja. O festejo que nós começamos foi com ela. Viu? O filho dele foi que levou. O pai do Walter Loh, que é meu compadre, foi que levou com ignorância (Dona Eduarda, 2025).

Os laços familiares foram determinantes na construção da devoção por Seu Gaudêncio, que resguardou práticas do catolicismo popular existente, como as ladainhas e festa dançante. Essa estrutura existe em outras festas, como as festas do Divino Espírito Santo realizada pelos terreiros. Como abordamos nesse capítulo, as diferenças entre as gerações marcaram a introdução do reggae como música de lazer na zona rural.

¹⁶³ Nambuaçu é um povoado da zona rural da cidade de Rosário.

Aqui, é mencionada a “Dança de Pela”, mais conhecido ou Pela Porco ou Dança do Lelê, muito comum na região do Munin. Em Rosário atualmente tem o grupo do “Lelê de São Simão”, como o mais antigo na localidade, existindo há mais de 100 anos. Segundo as pesquisas, aponta-se que ela tem influência francesa e ibérica e teria chegado ao Maranhão no século XIX.

Sua ocorrência não tem data fixa, podendo ser executada em homenagem a um santo, ou sendo caracterizada como uma dança profana e, lembrando Prado em contextos de outrora, quando era uma prática ordinária deveria diminuir a fronteira entre os sujeitos. Já a performance envolve pares de sexo oposto:

Os dançantes, no salão, costumam movimentar-se em honra aos santos, sob as ordens do mandante, que dá a regência para que os grupos se enfileirem, entre homens e mulheres. Com quatro partes, os ritos têm início com o ‘chorado’. É o momento em que os convites se iniciam, para o encaminhamento da ‘dança grande’, considerada a parte fundamental do lelê, quando os pares se cortejam mutuamente (G1 Maranhão, 2023).

Mais uma vez lembrando a tipologia de festas de Prado, o Lelê se encaixa na categoria de festas de batucada, já que a música é produzida “com o acompanhamento de instrumentos como violão, cavaquinho (ou banjo), pandeiro, castanholas, flauta (ou pífano) e rabeca” (UFMA, s/d). Essa predominância *a priori* da Dança do Pela se relaciona a geração dos sujeitos e, como Dona Eduarda pontuou, ao tamanho do Povoado.

O crescimento da localidade levou à introdução de novos sujeitos e, portanto, de novos elementos, como as radiolas, que iniciava sua história a partir da década de 1980, como a FM Natty Nayson que está em atividade desde 1982, a Radiola Estrela do Som que iniciou em 1984 e a Radiola Itamaraty – fundada em 1989.

Dessa forma, é possível observar como os sujeitos adequam suas práticas às vontades/necessidades existentes no seu agora, sendo possível processos de reinvenção de identidades sem deixar as práticas ancestrais de lado. Uma chave de explicação para esse processo talvez seja o território e o conjunto de signos que nele estão inscritos, sobretudo quando se fala de espaços sagrados.

Retomando a conversa, nossa interlocutora disse-me que não lembrava do episódio que me foi relatado pelo seu sobrinho, demonstrando-se muito preocupada com isso: argumentou que quem controlava a festa e contratava as radiolas era seu marido e que teve alguns anos que não participou por estar cuidado de sua Mãe idosa. Tratei de acalma-la em relação a esse fato, explicando que nossa prosa tinha me mostrado outros elementos que poderiam ser utilizados na pesquisa.

Uma observação que gostaria de fazer em relação a isso, é uma leitura possível da dificuldade que encontrei para que um interlocutor aceitasse falar comigo sobre a relação das radiolas de promessa e os terreiros: alguns não me deram resposta, o que já é uma e, outros percebi muito evasivos em relação a isso. Não estou a dizer que esse é o caso de Dona Eduarda, mas interpretei de forma geral que há uma interdição em relação a tema, o chamado segredo.

Compreendi que ali existem rituais que devem ser resguardados e que não cabia a mim tentar compreendê-los ou insistir na abordagem, podendo causar irritação dos meus interlocutores possíveis e reais. A partir da conversa com Marcos, compreendi que essa informação é compartilhada com quem as entidades mantêm uma relação mais próxima e eu, nesse caso, não a tenho. Nossa interlocutora continuou seu relato, explicando-me como era organizado o calendário de celebrações do seu Terreiro:

Nós festejamos. A festa de Umbanda, Santana, começa 22 até 28. Tem rainha de Umbanda, tem príncipe, tem imperador, tem... Mestre Sala, todo mundo dança valsa, isso é na rua, tudo enfeitado. Sempre Santana. Nós fazemos duas festas no ano. Estamos velhos, todos os dois. E mais a multidão de gente, Edu. Você está vendo esses enfeites de tudo? Esse Zé que faz. Sala, tudo. Esse ano foi tudo frágil. Por causa do dinheiro, que é uma carestia horrível. Pois é isso aí, doutora (Dona Eduarda, 2025).

Prossigui a conversa buscando compreender como aquele espaço tinha sido criado, mas sobretudo como ela teria iniciado no Santo, no que sua fala referendou a vivência na Umbanda:

Olha, a minha história é comprida. É, né? Eu sou toda de sete. Chorei na barriga da minha mãe por sete meses. Andei por sete meses. Me batizaram por sete meses. Viu? E... Comecei a sofrer. Eu, com sete anos, caí e me jogaram no fogo. Viu? Quebrei minha cava(clavícula). Aí me levaram ali pra cá de São Luís, que chamava Cutin. Que hoje o Cutin é... Deixa eu ver. Deixa eu ver onde é. Tem um nome que eu estou esquecido é ali perto do João Paulo, Filipinho, né? O João Paulo e o Filipinho, é ali lá moravam os escravos antigos, pretos velhos antigos aqueles escravos. Aí meu pai foi eu sei, era Mãe Siloca, Mãe Esterlina Padre Preto, Pai Preto, Preto Velho. Aí, o povo do hangar. Viu? Antigo, velho, velho. Como é que se diz? Aqueles... Antigo (Dona Eduarda, 2025).

Observamos aqui a circulação de pessoas entre Rosário e São Luís e que muitas vezes esta tinha o intuito de resolver problemas espirituais. Conjecturo a possibilidade deste local se tratar de um Terreiro de Cura, que são muito comuns no espaço religioso do estado, que exercem uma função terapêutica através de rituais de Cura ou Pajé,

demonstrando também a influência indígena na construção do sagrado (Ferretti, M., 2011, p. 92).

Quando Dona Maria Eduarda afirma que ela é toda de sete, demonstra que sua família recolhia esses indícios para compreender que as coisas que aconteciam com ela deviam ser pela sua obrigação para com o santo e, mesmo não aceitando, sabiam que tinha que recorrer a quem poderia ajudá-la a ficar boa:

O meu pai me levou. Quando chegou lá, ele jogava lá, não sei o que era. Eu caí. Eu tinha o quê? Meus 9, não tinha 10 anos. Menos disso. Caí, aí eles me lambregaram¹⁶⁴ e fizeram tanta coisa e tanta coisa e disse para o pai. Mamédio¹⁶⁵, aqui ela é de nascença. Ela é umbanda, ela é mina, é astral. Isso é nove linhas. O pai disse...: “Tenho gosto. Fazer o velório dela, mas não quero, não aceito”. Chamava como é..? Indolatria. Sim. Ele chamava os velhos. Aí meu pai dizia que... E tu não acha. Ela é de nascença. Ela é toda de sete¹⁶⁶. Aí... Mas a Mãe Siloca¹⁶⁷, se mesmo. Fez um cordão. Disse, no dia que esse cordão caiu do braço dela... Ele disse, deixa eu dar não, não. Ele chamou Caingá do Bar¹⁶⁸. A língua deles era tudo enrolada... O cordão era Caingá do Bar. Eu não sei como era o nome. Ele chamava Caingá do Bar. E deu aqueles... Aí eu vim. A notícia, vim embora. Quando chegou no Rosário¹⁶⁹, aí nós atravessamos. Era a Prata¹⁷⁰. Chamava Prata. Vimos de pés. Aí fomos. Quando chegou, a mamãe disse, e aí, meu velho? Ela tá cá de um bar . Aí ele não aceitou chamar, né? Deu uma amarração de cordão no braço dela. Eu nunca disse qual é. O braço tá limpinho. Papai, minha filha, onde foi que tu desatou¹⁷¹? Não sei. Não sei nem quando botaram. Fiquei. Com 15 dias era pra eu voltar. Com 15 dias meu pai me levou. Chegou ele e disse, Bédio¹⁷², não tem o fazer, o guia dela é homem, a patroa dela é mulher, o contra-guia dela é homem e a mestre de sala dela é Macabuca, é mulher. Bédio, eu não sei, não leva, não estraga tua filha. Não tira o que preste e deixa o que não preste. Minha família, meus avores, ninguém queria, eu sofria, era magra velha (Dona Eduarda, 2025).

Nesse trecho, observamos como o racismo religioso imperava no Maranhão, assim, por volta de 1948, data provável em se essa narrativa foi experiência vivida, os curadores e pajés viviam sob a insígnia de idolatria sofrendo perseguição policial desde fins do XIX a década de 1930, o que os levou a procurar formas de se resguardar dentro do que a legislação oferecia:

¹⁶⁴ Expressão popular que quer dizer que passar um líquido em alguém.

¹⁶⁵ Penso ser o nome do Pai de Dona Eduarda.

¹⁶⁶ Referência às sete linhas da Umbanda.

¹⁶⁷ Mãe de Santo que atendeu Dona Eduarda no terreiro do Cutin.

¹⁶⁸ Dona Eduarda não soube dizer ao cerro o nome, mas deveria ser um amuleto para ela usar para segurar o sento, ou seja, não incorporar.

¹⁶⁹ Referência à cidade de Rosário.

¹⁷⁰ Povoado de Rosário, que fica logo após a travessia do rio Itapecuru no sentido sede-povoados.

¹⁷¹ Expressão popular que significa desamarrou.

¹⁷² Referência do Pai de Dona Eduarda.

Fala-se em São Luís que, para fugir àquela repressão, nos anos 30 do século XX, muitos deles se transferiram para a periferia da cidade e abriram ali terreiros de mina e que, a partir dos anos 60, para se livrarem daquela ameaça muitos se filiaram a Federações de Umbanda e de Cultos Afro-Brasileiros e assumiram a identidade de umbandistas ou de “espíritas”, uma vez que a umbanda foi apresentada inicialmente como “espiritismo de umbanda”. A necessidade dessa mudança de identidade dos curadores e pajés tem sido ainda explicada pelo fato do Código Penal de 1940 Decreto-Lei nº 2848, Art. 284), ainda em vigor, ter enquadrado o curandeirismo como crime contra a saúde pública e pelo fato da umbanda ser reconhecida como religião. Além da cura e da pajelança terem vários pontos em comum com a umbanda, a definição de curadores e pajés como umbandistas os transformaria de “contraventores penais” em sacerdotes de uma religião brasileira de classe média a sua filiação a uma Federação de Umbanda lhes garantiria proteção jurídica, já que essas Federações costumam ter advogados (Ferretti, M., 2011, pp. 93-94).

A partir da citação acima, observamos que a relutância da família de Dona Eduarda podia ser originada da perseguição imposta aos praticantes da religião de matriz africana no Maranhão. Porém, mesmo com esse cenário, não foi possível evitar que o caminho traçado para ela fosse apagado:

Aí, quando foi um belo dia, lá nesse Juçaral, eu fui lá pra Miranda, para a casa da minha avó, mãe de meu pai. Aí, nós, tudinho. Aí, tinha um primo do sobrinho de meu pai, primo, sobrinho de meu pai, chamava Ubaldo, morava em São Pedro, ia fazer um tambor. Ninguém sabia ser... Aí, mamãe disse: Tinha um peixe, não sei se tu conhece por nome, dourado. Aí meu pai pescava, tinha três curral, trouxe, pesca mais, quatro ou cinco dourado. Ela mandou eu *consertar*¹⁷³. Aí mandou eu consertar, eu consertei tudinho, cortei, botei dentro duma gamela, já vou botar limão, botar e limão e de sal. Quando ela viu foi quando eu caí durinha, mortinha. E aí fui cantar. Me sentaram, eu fui cantar. Mandaram chamar o Ubaldo, lá em São Pedro. Aí ele disse assim, não posso fazer nada. A minha cabocla se chama Pedrolina, Pedrinha, e ela tem força quase mais que eu. O patrão é homem, o contraguia é homem e a patroa que é mulher. Papai, meu pai chorou. Meu pai chorou. Aí... Ficou lá tudinho. Ele me benzeu. Aí...Já passa chuva. Passou a chuva, nós íamos embora. Papai disse: “Eu vou cuidar da morte, mas não quero ver a sorte”. Viu? E eu estou com esta idade aqui. Aí meu pai...Quando eu...E viu muitas vezes eu brincar. Viu? Brincar. Mas não gostava. Fazia por tudo, mas ele não gostava de ver meus palfamentos. Eu tinha talento, eu sabia cantar, eu sabia dançar. Hoje eu já estou velha. Mas essa festa minha é pesada (Dona Eduarda, 2025).

Além das festas que realiza, Dona Eduarda faz atendimentos e consultas a pessoas do povoado e da cidade em geral, sendo respeitada e reconhecida. Daí, na sua fala, ela cita o fato do prefeito de Rosário eleito em 1988, Orlando Aquino ter dado uma imagem da Santa Luzia para eles e, da mesma forma que Ribamar percebendo esse prestígio o

¹⁷³ Expressão equivalente em Rosário à limpar o peixe para o consumo.

atribuiu à imagem da santa levando-a para si. Por ser uma pessoa próxima, não foi atribuída a ele a ideia de mau-olhado o comum entre os valores morais do campesinato maranhense, mas sim a ideia de “ignorância”, possivelmente por este não ver todo o trabalho feito para que a festas fossem um sucesso:

E aqui, quando estava no nosso mando, que era nós mesmos que mandávamos radiola, cada um ano era uma radiola pesada a diferença. Está entendendo? Tinha a radiola que trazia 12 pessoas, 12 trabalhadores. Ficava tudo lá em casa, onde vocês entravam ali. Eu dava almoço, dava pra eles quando chegava. Eles iam ali pro banheiro. Aí tomava o banho, ia almoçar, ia trabalhar. Viu? Mas agora não. Eles fazem tudo, a carreira, tudo é lá para casa. A comida, a despesa, tudo é lá em casa. Agora, só é que o contratista é o rapaz. É o outro, né? (Dona Eduarda, 2025).

Aqui, apareceu uma divisão de gênero interessante nas atividades dos festejos: segundo Dona Eduarda, o contrato da Radiola é serviço de homem, por isso ficava a cargo de Seu Gaudêncio e ela cuidava da comida e a acolhida dos trabalhadores e das pessoas que vinham para a festa por ser mulher. Ela continuou me dizendo que sua festa era composta de momentos diferentes: “A missa, procissão, batizada, ou seja, teve... Olha, nossa festa é muito longa” e pontuando o quanto a organização realizada por ela e seu marido trazem qualidade à festa: “Mas eu vou lhe dizer uma coisa, mas era casa cheia. Ainda é, muita gente. Toda festa que saia no grupo, é Gaudêncio, é Eduarda... responsável, Gaudêncio, Eduarda, Bago, aí diz os nomes dos outros que vem, né? Mas primeiro era só Gaudêncio e era Eduarda”.

Nossa interlocutora, como boa narradora que é, conduziu a entrevista até o ponto que quis, demonstrando não ter mais interesse em falar comigo, ao mesmo tempo que seu Gaudêncio apareceu na porta dizendo que havia uma moça no salão à sua espera. Eu a agradei pela conversa, ela autorizou-me a tirar foto dos seus altares e eu me dirigi à saída.

Nesse percurso teórico e de campo onde debrucei-me na compreensão das radiolas de promessas, percebi que a complexidade das religiões de matriz africana é maior do que conhecemos, o que se conecta com a discussão que fiz na parte um sobre a performance do ritual como forma de atualização do tempo. Dessa forma, o gostar ou a preferência dos encantados pelas radiolas de reggae demonstram uma circulação intensa destes por meio dos seres humanos, o que os conecta ao contemporâneo, alterando as formas pelas quais o profano aparece nos festejos de santo.

Para além de enxergar o reggae como um momento de lazer, abordagem muito comum nas pesquisas realizadas sobre esse processo histórico, também é marcante no

estado como a identidade regueira está expressa no ordinário, construídos pelos regueiros guerreiros do nosso estado.

6.5 *We be forever love Jah: o labor da massa regueira*

A reflexão sobre essa brecha entre o passado tal como ele teria sido e a explicação histórica que o sustenta (Chartier, 2009, p. 12) foi essencial na produção do conhecimento histórico que fizesse ver as formas como os sujeitos históricos produziam o mundo e quais as condições que sustentavam essas sociedades (Chartier, 2009, p. 31).

Essas significações atribuídas pelos sujeitos aos fenômenos, gestos ou condutas de qualquer natureza (política, econômica, social) são responsáveis pela configuração que elas possuem nos contextos de onde provém, inclusive os textos. Estes não existem fora das vozes, objetos que os transmitem, assim como as formas em que são ouvidos, lidos ou vistos e fazem parte da construção de suas redes de significados (Chartier, 2009, p. 37). Dessa forma, A realidade do social não é construída fora dessa, mas a partir de construções simbólicas e linguísticas que se situam dentro de uma ordem discursiva reafirmando interesses sociais (Chartier, 2009, pp. 47-48).

As representações trazem em si objetivos e posições que descrevem as sociedades tal como os sujeitos pensam que ela é/era ou como gostariam que ela fosse (Chartier, 2002, p. 19). Estas podem ser múltiplas devido aos embates existentes entre os grupos sociais para a construção dessas significações (seja de forma coletiva ou individual) que serão ocupadas nas narrativas tidas como oficiais/públicas, os alicerces da fabricação do cotidiano e das identidades (Chartier, 2002, p. 23).

Nesse escopo estão as formas estéticas pelas quais a experiência Reggae Maranhão produz os espaços urbanos, nas quais não se expressa apenas nos momentos de lazer, mas também estão alijadas nas atividades laborais que os regueiros exercem. Assim, é possível identificar diferentes representações dele no cotidiano, que demarcam a preferência por este estilo musical. Os regueiros representam a si mesmos através de adornos, insígnias, marcando cotidianamente a sua existência, o seu trabalho e reafirmando essa identidade: Vejamos as imagens abaixo:

Imagem 41: Carrinho de água de coco (São Luís)

Imagem 42: Caminhão com símbolo de Radiola



(São Luís-MA)
Acervo pessoal, 2021.

Os registros de imagens foram realizados pela pesquisadora em momentos do cotidiano, quando comecei a perceber essas diferentes formas estéticas pelos locais em que circulava. As imagens são da capital, São Luís: a primeira foto está atrelada ao turismo na área do Centro Histórico e a segunda é um caminhão de mudança estacionado em frente ao prédio que eu morava.

Ainda falando sobre isso, vemos a imagem de Bob Marley impressa no carrinho de água coco, demonstrando a preferência da regueira trabalhadora por esse cantor. É importante ressaltar que na capital ele é um artista muito admirado. Por isso, todo mês de fevereiro são realizadas diferentes festas em sua memória pela cidade: em 2015, haviam várias programações previstas para o fim de semana em que se comemora o aniversário deste:

Se estivesse vivo o maior ícone do reggae mundial, Bob Marley, completaria 70 anos no dia 6 de fevereiro.

Em São Luís a data não é esquecida e várias casas especializadas em reggae estão programando para esta semana várias homenagens para lembrar o legado do artista que morreu em 1981 em Miami, aos 36 anos.

A partir desta quinta-feira, o público poderá escolher a programação em locais conhecidos e de fácil acesso, confira abaixo o roteiro das festas: Quinta: Bob Marley 70 anos – Local: Bar do Nelson, Avenida Litorânea, Calhau.

Atrações: Leonardo Scartey e Cássio Maluvm. A partir das 21h30.

Sexta: Homenagem a Bob Marley – Local: Túnel do Tempo – Madre Deus.

Atrações: Natty Nayfson, Celson Júnior e Ademar Danilo. A partir das 21h:00

Sexta: Marley 70 anos – Local: Porto da Gabi – Aterro do Bacanga.

Atrações: James Brown, Túlio Jamaica, Dudu, Rádio Zion (Marcos Vinícios e Joaquim Zion) e Gerson da Conceição & Banda. A partir das 21h:00.

Sábado: Homenagem a Bob Marley – Local: Bar do Nelson – Avenida Litorânea, Calhau.

Atrações: Vagner Roots, Gilton Black e Gerson da Conceição & Banda. A partir das 21h:30

Domingo: Bob Marley 70 anos – Local: Chama Maré, Ponta da Areia.

Atrações: Ademar Danilo e Neto Miller. A partir das 16h.

Domingo: Homenagem na festa Virada de Disco (ano III). Local: Porto Seguro, Avenida Beira Mar, Centro (ao lado do Mercado do Peixe).

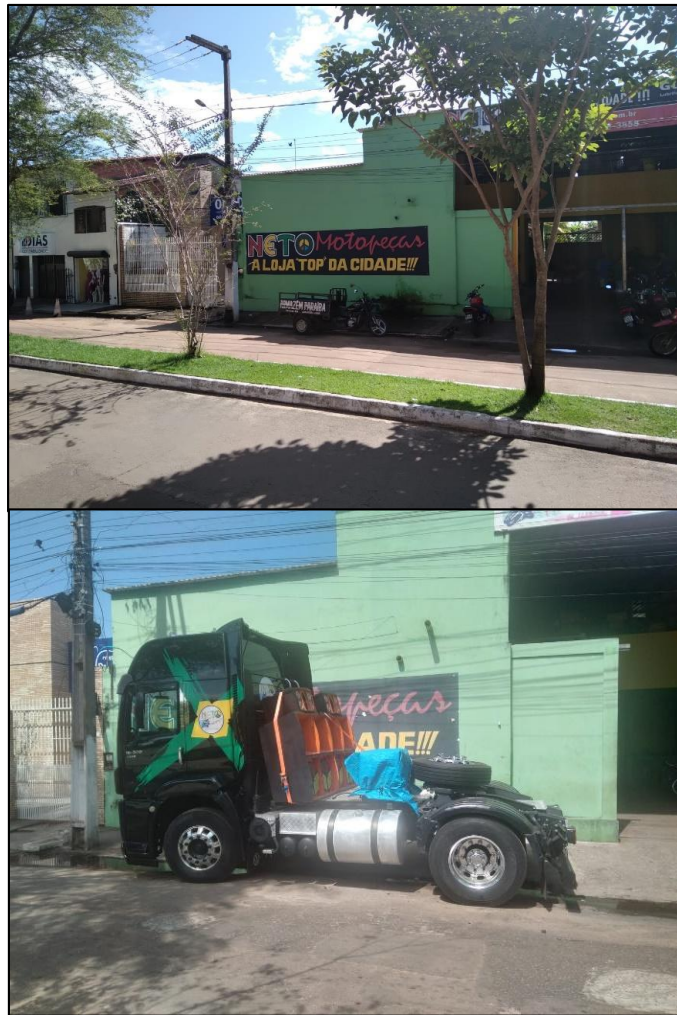
Atrações: Mega Vibes (DJ Waldiney e Henrique Chaves) e Hot Fire (Reinaldson e Tony Vinícios). A partir das 17h (Blog O Estado, 2015).

Como visto, são muitas festas concentradas em poucos dias, quinta a domingo, em diferentes locais da cidade, que vão/iam da periferia (bairro Madre Deus, Porto da Gabi, Centro) às regiões consideradas nobres e turísticas (Bairro Ponta da Areia e Calhau). Predominam nessas festas os *djs* e as radiolas, pois as bandas de reggae não agradam ao grande público. É importante ressaltar que não havia, no período dessas festas, muitas mulheres *djs*.

Na imagem XX, o símbolo de radiola que está na parte de cima do caminhão é da Radiola Dinamite Tropical, que possui suas atividades desde o ano 2012 e, por isso já tem fãs e fiéis seguidores, como é típico aqui no Maranhão: quando se é fã de uma radiola, a segue pelas festas onde está e usa as insígnias (bonés, camisetas) para demonstrar essa preferência. Nesse caso, é um adesivo que representa a identificação do dono do caminhão com a radiola, esta que costuma tocar em São Luís e cidades da região metropolitana.

Esse tipo de representação não está somente presente na capital; também pude perceber-la na área metropolitana, mais especificamente na cidade de Rosário, onde trabalho desde 2020. Ela também possui uma efervescência muito grande no tocante à experiência reggae maranhão, mas que é ofuscada pela proximidade com a capital, São Luís, que possui o epíteto de Jamaica Brasileira. Vejamos as imagens a seguir:

Imagem 43: Oficina mecânica e caminhão Radiola (Rosário- MA)



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Nas imagens temos uma oficina mecânica que é localizada no centro da cidade, ‘zona nobre’ e, chamou-me atenção as cores do reggae na fachada. Por isso, fui indagar os meus colegas de trabalho para saber se o dono é regueiro, fato que foi confirmado. Em outro momento, passando pela oficina, deparei-me com o caminhão que está na imagem XX: ele tem uma estrutura de radiola, com caixas de som agudas e graves – essenciais na batida do reggae maranhense.

Ao indagar meus interlocutores em conversas cotidianas, eles me relataram que o caminhão também pertence ao dono da oficina e, ainda, expuseram que ele se confronta com a igreja evangélica localizada a cerca de 200 metros, ligando a caixa de som durante o culto, principalmente porque sua irmã é evangélica e não gosta do fato dele ser regueiro. Aqui, vemos uma representação do trabalhador regueiro onde há o embate com pessoas e outras formas de vida que tentam invalidar a experiência social reafirmada todos os dias.

Nesse sentido, a identidade regueira gera embate com os sujeitos que não compartilham do mesmo signo, já que, no Maranhão, ele se estabeleceu sendo associado, pela elite embranquecida, como uma cultura inferior, sobretudo por vir da periferia e ser de preferência da população negra. Desta forma, pode ser considerado um ultraje o reggae estar presente dessa forma no centro da cidade, sobretudo porque Rosário faz parte da zona de colonização antiga no estado e tem no racismo estrutural uma forma importante de classificação social. Seguiremos essa análise observando as imagens abaixo.

**Imagem 44: Barraca de verduras e Bar
(Povoado São Simão Rosário- MA)**



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

As imagens XX e XX são de estabelecimentos comerciais localizados no povoado em que trabalho, São Simão. Essa comunidade é remanescente de quilombo e na minha leitura, o reggae aparece associado à identidade afrodiaspórica desse grupo. O ritmo é reconhecido pelos adultos e idosos através do reggae *roots* e, os jovens e crianças pelo reggae digital.

Os dois estabelecimentos comerciais que fotografei em São Simão realizam funções sociais de abastecimento: mercado e frutaria/verduraria, mas também são locais de diversão, já que comercializam bebidas alcoólicas e é muito comum ver durante a semana pessoas, geralmente homens, nesses locais, bebendo e escutando reggae.

**Imagem 45: Mercado e Bar
(Povoado São Simão, Rosário- MA)**



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Na imagem acima, temos a predominância das cores do reggae. Temos um emblema circular ao fundo com a bandeira da Jamaica e, na frente, parecem ramos de canabis, destacados à frente da bandeira da Jamaica (ver quadro azul em destaque). A composição feita pelo pintor, como a presença do Leão de Judá, parece remeter à elementos do rastafarianismo¹⁷⁴. Porém, os moradores desconhecem o significado por trás dessas imagens que remetem à bandeira da Etiópia e à descendência de Hailé Selassié¹⁷⁵, representando na imagem através do leão coroado. Constatei isso quando fiz aplicação de uma das sequencias didáticas elaboradas nesse trabalho, na qual os meus alunos não reconheciam esses signos em seu sentido geral, só sabiam que eram referentes ao reggae.

A preferência dos donos deste estabelecimento pelo reggae influi diretamente na representação dos prédios, já que todos os anos esses dois estabelecimentos realizam a pintura ao fim do ano e alteram a fachada em sua ordem de cor e dos elementos representados nelas. Ao final de 2023, outra representação já foi elaborada por esses

¹⁷⁴ Religião judaico-cristã afrocêntrica que surgiu na Jamaica nos anos de 1930 que toma o rei da Etiópia, Haile Selassie I como a reencarnação de Jesus ou a representação de Deus.

¹⁷⁵ Nascido Tafari Makonnen, elevado à Ras (rei) Tafari foi regente da Etiópia de 1916 a 1930 e imperador de 1930 a 1974.

trabalhadores. Recentemente, descobri que o pintor responsável é o Alexandre Rasta, que tem sua oficina de pintura instalada próxima a esses dois comércios. Infelizmente, não pude entrevista-lo, tendo em vista o prazo de conclusão da Tese. Vejamos a representação do ano passado abaixo:

**Imagem 46: Mercado e Bar
(Povoado São Simão, Rosário- MA)**



Fonte: Google Maps, 2024.

Nessa representação, vemos em destaque três elementos que fazem referenciais ao reggae para além das cores: à esquerda temos a mão negra, símbolo do movimento negro e, à sua frente, a palavra freedom (liberdade), trazendo a mensagem de libertação do povo negro que o rastafarianismo e algumas letras do reggae roots trazem. Ao centro temos o símbolo do desarmamento nuclear, mas que é utilizado pelo senso comum referindo ao desejo de paz e, porque não pensar aqui que esta traz *good vibrations*? À direita, temos o Leão de Judá mais uma vez e a frase Jah Bless para reforçar a mesma ideia.

Tendo em vista as imagens apresentadas, pode-se concluir que as representações que os regueiros e regueiras constroem no Maranhão podem ser variadas, desde pequenos detalhes até figuras e pinturas maiores. O importante é performar o reggae em outros momentos, que não somente aqueles associados ao lazer. Trata-se, assim, de algo que é constituinte de uma experiência coletiva singular, fazendo com que os maranhenses construam o seu cotidiano com base na experiência reggae.

Ao promover estes questionamentos que desnaturalizam e desessencializam as narrativas construídas pelos sujeitos e os grupos acerca da experiência Reggae Maranhão, é possível investigar quais são as performatividades existentes dentro desse processo que são responsáveis pela estruturação das vivências, sendo possível dar a ver as formas

territoriais e polifônicas construídas pelos sujeitos em seu tempo social (Barros, 2018, p. 17), bem como compreender as formas de repressão e promoção que o Estado promove em relação ao reggae do Maranhão (Olivar, 2015, p. 168) por parte do Estado que veremos no próximo capítulo.

Ao longo do percurso desta pesquisa, historiadora que sou, por muitas vezes tentei encaixa-lo em locais onde ele não cabia. Vi, com o tempo, que isso não é possível justamente por se tratar de uma cultura de fronteira. Por isso ele é, e ainda não podemos traçar um foi, muito característico da narrativa historiográfica: enterrar os mortos para dar vida aos vivos.

Dessa forma, narrar a Experiência Reggae Maranhão é um processo extremamente complexo, tendo em vista que a pluralidade dos sujeitos e as performatividades por estes construídas são inúmeras, complexas e correspondem às necessidades sociais dos diferentes grupos que a compõem. Assim, tive que ser cuidadosa para não fazer da Experiência Reggae Maranhão algo que ela não é: passível de definição, enquadramento e redução.

Com base nessa análise, se se pensa na construção de um produto educacional para ser utilizado na escola a partir do ensino Fundamental anos Finais, também se pensa o mesmo produto como material para servir de referência à massa regueira sobre sua própria trajetória enquanto sujeito social coletivo.

Nesse sentido, a Experiência Reggae Maranhão pode tornar o chão da escola pública mais conectado com as realidades e experiências possíveis dos sujeitos da comunidade escolar, tornando o reggae um recurso didático para a compreensão de uma história da afrodiaspórica maranhense do tempo presente e, também compreender como o Maranhão mudou nos últimos setenta anos, o que trataremos no último capítulo.

7 “BABILÔNIA EM CHAMAS”: o Reggae do Maranhão no Ensino de História

*“It’s interesting come an see
Di merry make every man sing
Feastemaking we are not dealing wid war now
The new dance is for onde and all”¹⁷⁶.*

Melô de Itamaraty (Bargie), General Jennings

Este capítulo tem como objetivo realizar debates em torno de como o Reggae e o Reggae do Maranhão são experiência histórias afrodiáspóricas, que podem ser narradas e utilizadas no Ensino de História, a fim de promover uma educação conectada ao chão das nossas escolas. Isso pode ser feito, inclusive, tratando das questões que o perpassam, como o racismo, a exploração da mão-de-obra, o que ocasiona a subalternização da população maranhense historicamente. Utilizo como título a música do grupo de Tribo Jah, “Babilônia em chamadas”, justamente porque o reggae permite questionarmos o racismo, a branquitude e o capitalismo, entendida pelos rastafáris como a Babilônia. Dessa forma, tento traçar uma proposta de educação em história que leve em consideração a experiência afrodiáspórica maranhense com o reggae como matriz do ensino.

7.1 O Reggae do Maranhão como experiência histórica

A questão racial no Maranhão se delineia a partir do processo de escravidão dos africanos e seus descendentes no Novo Mundo, de forma que é possível encontrar na literatura exemplos de como, ao longo dos últimos dois séculos, essa discussão esteve presente na sociedade. Um dos primeiros escritos que apontam para o conteúdo racista da sociedade maranhense foi o romance “Úrsula”, de Maria Firmina dos Reis, perspectiva que foi reafirmada ainda no século XIX por Aluísio Azevedo em “O Mulato” (Pereira, 2020).

Este capítulo não tem como objetivo discorrer sobre as questões em torno da literatura, porém, como Marc Bloch (2001) aponta em seus escritos, “onde há carne humana, há história”. Assim, essas representações tornam-se, para o historiador, vestígios de passados que são indícios das práticas racistas existentes no Maranhão.

¹⁷⁶ “É interessante vir ver/ A alegria faz todos cantarem/ Estamos em festa, não estamos lidando com a guerra agora/ A nova dança é para todos”.

A presença afrodiáspórica no Maranhão é vista de forma mais precisa através dos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022), que apontam que cerca de 82,1% se declaram pardos e pretos enquanto apenas 17% se autodeclaram como brancos. Caminhando mais nas trilhas documentais, os estudos de Assunção (2001) identificaram que os escravizados que para o Maranhão foram trazidos correspondiam a “cerca de 30% de Angola, 14% de Mandingas, 11% de Mina, 10% de Cacheu e 7% de Bijagó (...) e que a partir de 1810 o número de escravizados da Guiné diminuíram, enquanto os mandingas passaram a se constituir no grupo étnico mais significativo ao longo do século XIX” (Pereira, 2020, p. 15).

A presença desses grupos sociais em situações de violência diversas levou à elaboração de diferentes repertórios socioculturais que contribuíram para a formação de novas identidades. Essas estavam atreladas à relação que os grupos estabeleceram com o território, já que ele “está imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais concreta e funcional à apropriação mais subjetiva e/ou cultural/simbólica (Haesbaert, 2001, pp. 95-96).

É possível encontrar diversas práticas sociais nos repertórios que foram construídos ao longo da existência desses sujeitos. Uma delas que se sobressai ao longo dos séculos são as reuniões onde se canta(va) e dança(va) como aspecto de divertimento, socialização ou de ritos sagrados. Nos Códigos de Posturas Municipais do século XIX eram proibidos por lei: “É interessante pontuar o caso da multa aplicada pelo soldado da 2ª Companhia ao quitandeiro Manoel Antonio Suarez, morador na praia Pequena, casa nº 17, às 9 horas da noite, “por consentir ajuntamento de escravos, os quais se achavam com dança” (Carvalho, 2005, p. 121).

Essas perseguições baseavam-se nas crenças que sustentavam o racismo científico como a ideologia de pensamento que organizava e determinava os espaços sociais e políticos em níveis de escala minoritário à dominação global, que nesse escopo privilegiava os brancos e sobretudo os povos europeus (Young, 2005). Nesse processo de biologização racial, as populações africanas e afrodiáspóricas foram inseridas no rol de inferioridade, onde qualquer forma de trabalho ou de manifestação sociocultural era vista com a representação da barbárie, ou seja, da anti-evolução:

Enquanto se afirmam positivamente algumas - inventadas - heranças européias maranhenses, se anunciam pejorativamente e se perseguem as práticas na época eram identificadas como heranças de África e dos povos nativos, a exemplo dos bumbas e dos variados tambores. O

bumba-meu-boi é proibido de ser realizado ou de ir ao centro das cidades, particularmente da capital do estado, porque seria barafunda de pretos e da dita semibarbara caboclada (Barros, 2015, p. 44).

Também as práticas religiosas ficaram relegadas a espaços distantes do Centro, o bairro da Praia Grande¹⁷⁷, onde a elite ludovicense vivia, enquanto nas suas bordas havia a concentração maior de pretos, pardos, mestiços, livres, libertos, escravizados, ou seja, em locais onde as ações de solidariedade dos grupos eram mais fluidas, nas quais era possível proteger as festas religiosas:

O território das comunidades tradicionais do Cajueiro está localizado na Zona Rural II de São Luís-MA, na porção sudoeste da Ilha, às margens da baía de São Marcos, sendo o acesso principal pela BR-135 nas proximidades da Vila Maranhão. O Terreiro do Egito, lugar de cultos afrobrasileiros cujas narrativas remontam ao Século XIX, é um dos mais antigos do Brasil e está situado no território do Cajueiro (Martins; Alves, 2017, p. 145).

Dessa forma, é possível observar como os momentos em que havia dança associada à música se constitui em uma das bases essenciais no estabelecimento das dinâmicas afrodiáspóricas existentes no estado, onde pode-se entender essa associação como uma “performance ritual, que segundo Tunner (1974), não libera um significado pré-existente que esteja adormecido no evento, mas a própria experiência é constitutiva de significados, porque está atualizando experiências de eventos passados, os quais, ao serem dramatizados, os ativam e lhes dão vida, colocando a experiência em circulação (Mendonça Júnior; Ferretti, 2011, p. 21)”.

Assim, essas experiências foram essenciais na elaboração de novas identidades, nas quais encontra-se o humanismo africano, que une o corpo e a mente no estabelecimento do ser existente no mundo, tal como na concepção de tempo histórico em contextos africanos:

O sujeito em existência carrega consigo essa genealogia no presente e no futuro fará parte do processo atuando na casualidade dentro dos tempos. Nessa perspectiva, há a afirmação da ideia de que a produção da história é feita por todos numa perspectiva macro ou micro. Os sujeitos podem referenciar dentro do processo histórico, este último sendo voltado para o ser em sua perspectiva coletivizada e produzida através de um consenso com essa mesma característica (Pereira, 2020, pp. 96-97).

¹⁷⁷ Bairro localizado no Centro de São Luís, que corresponde à zona de habitação da elite embaquecida do século XVIII até por volta dos anos de 1970.

Sobre isso, Albuquerque (2018) discute que a cosmovisão, ou seja, palavra e linguagem são as bases de sustentação do conhecimento ocidental. Dessa forma, o processo de colonização nos impede de reconhecer outras formas de elaboração da existência, entre elas estão os modos pelos quais o som e as corporalidades revelam o potencial oculto do corpo, que se comutam em saberes corporificados:

O compositor Alcebíades Barcelos, o Bide, utilizou suas habilidades técnicas de sapateiro para “encourar” uma lata de manteiga de 20 quilos com papel de saco de cimento umedecido, criando assim o tambor de som grave conhecido como surdo. Ali foi definida a sonoridade do samba urbano carioca, é o nascimento do “samba de sambar”. Muito mais que um engenhoso artesanato, vemos uma prática sonora renovadora que nasce menos de uma racionalidade metódica que de um senso de movimento e improvisação. Provém de uma exploração tátil, de uma sensibilidade sutil acerca do espaço e do corpo que o ocupa, do corpo que ginga, que samba, que abre a roda do pensar. Saberes corporificados. E a música como escrita intensiva e material desse corpo (GG Albuquerque, 2018).

Seguindo as trilhas da afrodiáspora, a experiência do samba, em que este escreve e materializa-se no corpo, pode ser utilizada para compreender os modos pelos quais os maranhenses construíram saberes corporificados a partir da sua experiência com o reggae, não só em relação ao modo de dançar, mas na ocupação e mobilização geográfica desses sujeitos, bem como as formas de consumo construídas durante esse processo histórico.

Albuquerque (2018) continua sua digressão apontando que a reunificação do pensar com o corpo com a astúcia do cotidiano são constituintes de uma arte de fazer que reelabora a matéria sônica, de onde brotam possibilidades criativas, diferentes escritas de si e modos de conceber o mundo.

O *reggae*, sendo um estilo musical constituído nas franjas do Atlântico Negro durante o século XX, traz em sua cosmonografia uma série de preceitos filosóficos que retomam a conexão entre o corpo e mente, escrevendo a princípio nos salões de bolero de bairros periféricos, as formas pelas quais o ritmo jamaicano seria apropriado pelos maranhenses e, com isso foi construída uma nova forma de construir a história do estado a partir de uma experiência singular, que se tornou um marco de identidade coletiva – a ‘massa reggueira’.

Michel de Certeau (2013, p. 45) aponta que o que liga as ideias aos lugares é justamente o gesto do historiador e, nesse sentido, as particularidades envolvidas incidem sobre a topografia de interesses desse profissional. Assim, é possível organizar, delinear os documentos e as questões que vão nortear a operação historiográfica.

O reggae como um processo histórico não foi tomado pelos historiadores como um objeto de investigação, mesmo possuindo diversas facetas no estado do Maranhão desde as últimas três décadas do século XX. No entanto, esse reconhecimento ocorreu por parte dos sujeitos e do Estado. Essa evidência fica patente na criação do Museu do Reggae no ano de 2018:

Uma noite de festa para a cultura e a história do reggae maranhense. Assim foi a inauguração do Museu do Reggae Maranhão realizada pelo governador Flávio Dino nesta quinta-feira (18). A casa funciona no Centro Histórico de São Luís e é a segunda em todo o mundo. A primeira fica na Jamaica. “É o cumprimento de mais um compromisso. Me comprometi com isso; e muitos pensaram que mais uma vez não haveria reconhecimento da importância do reggae para a cultura do Maranhão”, disse o governador (Maranhão, 2018).

As mudanças ocorridas nos regimes de historicidade (Hartorg, 1996) obliteraram a noção de historicidade moderna, teleológica, para questões que estão situadas no “tempo saturado de agoras” (Benjamin, 2013, p. 11), mas que na historiografia produzida no Maranhão possivelmente não ultrapassam os estudos que se referem aos períodos ‘colonial’, ‘imperial’. Isso pode acontecer porquê se espera dos historiadores uma distância cronológica do seu objeto de investigação para que não ocorram anacronismo, juízos de valor do pesquisador (Souza, 2016, p. 51), como se não existissem subjetividades inerentes ao ofício de historiador.

Discorrer sobre essas questões levam ao entendimento de como o eixo de reflexão deixou de ser a “decadência da lavoura”, o fim da “idade do ouro”, (ou seja, da grande lavoura escravista), a “Athenas Brasileira (Cabral, 2015, p. 639) e passou a ser elementos de uma cultura afrodiaspórica. Esses mecanismos fazem parte do processo de elaboração de repertórios identitários:

Identidade maranhense – isto é, o processo por meio do qual o maranhense e o Maranhão são demarcados, definidos, negociados, - parece ter sido modelada tanto nos caminhos da “cultura” e da “tradição” como nas trilhas do “povo” e da “raça”. Além disso, a definição dos símbolos vistos como “adequados” para compor o quadro das tradições regionais, constituiria uma ocasião significativa para se observar formas de teatralização do poder, para se notar modos como os sujeitos acionam determinadas estratégias e negociam entre si uma sociedade hierarquizada (Barros, 2015, p. 38).

Os intelectuais mudaram o eixo do considerado como ‘cultural’ no Maranhão conforme também ia sendo modificada a nível nacional a relação com a presença afrodescendente no país: “O primeiro regime que vai até os anos de 1930 é a fase do

nacionalismo racista. O segundo é marcado pela mestiçagem que vai se desenhando a partir dos anos de 1930 e vigora em grandes questionamentos até 1990. Desde então, se inicia um novo regime, marcado por um elogio difuso da diversidade crítica à mestiçagem homogeneizante e supressora das diferenças” (Costa, 2013, p. 305). Assim, foram construídos novos epítetos como “diversidade cultural” e “tradição africana”, que seriam características essenciais na formação dos nativos e suas manifestações ‘populares’:

No Maranhão a cultura popular é especialmente forte, refletindo a criatividade cultural do povo maranhense. No Maranhão entraram em contato prolongado elementos de várias culturas diferentes - do negro, dos índios e do europeu e podemos ver isto no bumba-meu-boi, no baile de São Gonçalo e em tantas outras festas populares. O Maranhão é um lugar de aproximação de culturas diferentes (Ferretti, 2001, p. 03).

Então, na perspectiva da História, o reggae como um objeto de investigação se inscreve em uma particularidade, uma exceção a ser analisada (Certeau, 2013, p. 87), tendo em vista que é uma das formas culturais negras existentes no Atlântico que foi subjetivada de modos diferenciados pela população mundial e se constitui numa das formas de resistência às memórias da plantação (Kilomba, 2019) e ao pensamento imperial:

A história e a prática da música negra apontam para outras possibilidades e geram outros modelos plausíveis. Vale a pena reconstruir essa história negligenciada, que ela forneça ou não indicadores para outros processos culturais mais gerais. Entretanto, desejo sugerir que a democracia burguesa, no disfarce metropolitano refiando, no qual ela surgiu na alvorada da esfera pública, não deve servir como tipo ideal para todos os processos políticos modernos. Em segundo lugar, desejo desviar a preocupação com as questões relativas à beleza, gosto e julgamento artístico para que a discussão não fique circunscrita à ideia de textualidade desenfreada e invasora. Trazer a história na música negra para o primeiro plano encoraja essas duas propostas. Isto exige também um registro diferente de conceitos analíticos. Essa demanda é ampliada pela necessidade de dar sentido às performances musicais nas quais a identidade é elusivamente experienciadas das maneiras mais intensas, e às vezes reproduzida por meio de estilos negligenciados de prática significativa como a mímica, gestos, expressão corporal e vestuário. A antifonia (chamado e resposta) é a principal característica dessas tradições musicais. Ela passou a ser vista como uma ponte para outros modos de expressão cultural, fornecendo justamente com a improvisação, montagem, dramaturgia, as chaves hermenêuticas para o sortimento completo de práticas artísticas negras (Gilroy, 2001, p. 166-167).

Nora (1993, p. 12) discorre que o surgimento das nações e a institucionalização da História enquanto ciência foram responsáveis pela fabricação de memórias coletivas nacionais, em via regra através de processos de imposição e violência. Assim, essas

narrativas têm como intuito a coesão social e, a produção de lugares de memória em seus diversos tipos, sendo responsável por esse processo ‘educativo’ de formação de sujeitos.

O que se observa a partir da ausência de uma narrativa sobre o Maranhão após 1970 e a Experiência Reggae Maranhão como um dos novos arranjos sociais resultantes desse processo é um processo de manipulação da memória social, já que olvida as questões raciais envolvidas. Barros (2015, p. 73) aponta que “no Maranhão, assim como no Brasil, houve apropriação simbólica de alguns elementos das culturas negras e populares, mas não uma inserção socioeconômica de pessoas pobres e não brancas”, o que aponta para uma perpetuação da branquitude, da precisão e do racismo como aportes essenciais na constituição da História do Maranhão.

Como resultado disso, o racismo estrutural afeta as representações às quais temos acesso dessas experiências, não permitindo o conhecimento das dinâmicas africanas e também dificultam a elaboração de uma história que represente as dinâmicas no Atlântico Negro - as experiências com as quais os sujeitos afroamericanos possuem, sejam elas vividas individualmente ou por tabela através da memória coletiva (Halbwachs, 2006, p. 30):

As culturas do Atlântico Negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer, Tia culturas de consolação são significativas em si mesma, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto e se abastecem com a energia fornecida por uma comunidade mais substantivamente democrática do que a raça jamais permitirá existir (Gilroy, 2001 , p. 13).

Sendo uma das formas culturais negras existente no Atlântico (Gilroy, 2001, p. 163) que comunica, que produz formas de associação e leitura de mundo aos que se identificam com o ritmo, a estética, o léxico, ou seja, com o repertório construído a partir dele, o reggae pode ser uma evidência, uma fonte histórica e, no ensino, um recurso didático da história das independências africanas e das dinâmicas afrodiáspóricas. Assim, a partir dele é possível conseguir uma identificação dos discentes pela experiência sinestésica, da memória individual e coletiva que pode levar à atribuição de sentidos, o entendimento das relações, a multiplicidades da experiência humana.

Uma abordagem da diáspora em que o Atlântico se configura como um sistema de trocas culturais permite a quebra da condição universalizante de ser negro, advinda do

pensamento euro-americano e das práticas coloniais e escravagistas (Mbembe, 2018, p. 17), culminando em um processo de ensino que combate o racismo estrutural: “A escola sendo um dos espaços primeiros em que o racismo se apresenta as crianças afrodescendentes, é uma das principais instituições no combate a ele, através de práticas pedagógicas que retomem/reafirmem a representação social negra na história do Brasil numa reflexão histórica sobre esses sujeitos como seres sociais e não essencializados (Pereira, 2020, p. 106).

Nesse sentido, para o historiador é imprescindível o dever de memória na promoção da visibilidade de conflitos, sujeitos sociais excluídos das narrativas, esquemas de enquadramento de memória, memória manipulada, amnésia social e esquecimento (Ricoeur, 2014, p. 473) e detectar discontinuidades é saber que escrever História tem um sentido político e que essa pode ser utilizada para afirmar a cidadania de grupos sociais (Gagnebin, 2006, p. 103).

O conhecimento histórico sendo de natureza inacabada devido à multiplicidade de perspectivas incluídas no processo de pesquisa, escrita e narração pode trazer à baila novas experiências que foram geradas pelo contexto. Desse modo, é possível, a partir do procedimento hermenêutico, analítico, e dialético, construir e interpretar as diversas experiências históricas em relação a capilarização do reggae na sociedade maranhense. Os indícios presentes nessas narrativas acerca das lutas antirracistas e anticapitalistas levam à formação da consciência histórica dos sujeitos negros sobre as suas diferentes formas de agir e resistir à branquitude. Além disso, eles levam também aos sujeitos brancos o reconhecimento dos seus privilégios e o seu papel dentro dessas lutas e a compreensão ampla que a história africana e afrodiaspórica faz parte da história global.

7.2 Currículo e colonialidades no Ensino de História

A experiência europeia da modernidade e do progresso mostraram-se falácias a partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), tendo em vista a profusão de memórias subterrâneas que começaram a emergir a partir das experiências de horror vividas durante as primeiras décadas do século XX (Pollack, 1989, p. 04). Neste sentido, as ditas ‘margens’ e suas populações puderam alçar e planejar ações que estremeceram o domínio colonial a fim de garantir suas liberdades.

Dessa forma, a partir do questionamento sobre o cartesianismo europeu e suas diferentes formas de produzir a dominação nos territórios considerados periféricos, os

intelectuais ‘marginais’ sistematizaram formas de pensamento que buscam quebrar a hegemonia epistêmica da Europa sobre as formas de conhecimento científico e, por consequência, de entendimento sobre os outros, tendo em vista que a escrita colonial estereotipa, reduz ou invisibiliza as diferentes formas pelas quais os sujeitos históricos produzem as suas experiências (Said, 2007, p. 171).

A História, sendo produto seu tempo e o historiador, também resultado destas conjunturas e das suas subjetividades, não passaram ao largo dessas discussões. Assim, este profissional não se dedica mais a narrar os feitos do império, mas é aquele que está sobretudo nas margens e se dedica, neste ofício, a produzir os espaços de experiência ainda não narrados/conhecidos, estabelecendo, assim, uma narrativa que produz o dever àqueles que tiveram suas vivências violadas e invisibilizadas historicamente (Certeau, 2003, p. 76).

Entretanto, apesar desta discussão estar muito presente no ambiente acadêmico, ainda possui muita dificuldade de adentrar o ‘chão de sala’ por conta do encastelamento ocorrido nos ambientes universitários, fruto de uma visão elitista acerca das funções que a história possui na formação humanista das populações e muito distante das diversas realidades brasileiras (Cavalcante, 2021, p. 55).

À vista disso, a escola pública brasileira é o equipamento social primordial de formação intelectual e para o mundo do trabalho, com cerca de 82,9% dos matriculados (Brasil, 2022), sofre as ausências e deformações no processo de ensino-aprendizagem que represente a população a qual faz usufruto dessas instituições, sendo assentada em uma base eurocêntrica, seja em sua forma de organização, episteme e avaliação: bancária (Freire, 1987, p. 39), cartesiana e meritocrática, responsáveis pelos processos de deformação das identidades e possivelmente de evasão escolar.

Logo, é *mister* pensar qual seria o papel da história e de seus profissionais (o historiador e o historiador docente¹⁷⁸) como aqueles que, através de seus fazeres, são capazes de construir uma ciência mais conectada aos territórios onde atua e, um processo de ensino aprendizagem que reflita acerca a consciência histórica como um ponto crucial na formação da vida prática dos sujeitos históricos.

¹⁷⁸ A expressão “historiador docente” é de autoria do Prof. Dr. Thiago Divardim e, está ligada à discussão do Ensino de História que compreende que os docentes não abandonam sua identidade de historiador ao lecionar, sendo assim, possível realizar a construção do saber histórico escolar através da circulação do conhecimento acadêmico (Szlachta Junior, 2021, p. 04)

Sobre isso, é preciso lembrar que foi a estruturação da História enquanto ciência que a desobrigou deste comprometimento, colocando em seu lugar questões metodológicas e teóricas, como se estas fossem capazes de garantir o espaço da história na vida pública (Rüsen, 2006, p. 08). No Brasil, essa discussão foi travada por conta da Ditadura Civil-Militar:

Com o fim da História como disciplina da escolar em 1971, o debate da área de pesquisa em Ensino de História se desorganizou, e as poucas pesquisas sobre o que se imaginava como o “aprender História”, se configuram em trabalhos que em grande parte utilizavam conceitos das fases do desenvolvimento cognitivo da teoria concebida por Jean Piaget (1976), biólogo e psicólogo suíço cujas ideias levaram alguns pesquisadores a afirmar que a compreensão satisfatória de uma Ciência Humana/Social tão cheia de conceitos abstratos, como é o caso da História, só poderia se dar nos indivíduos após os quatorze anos em média. Inclusive tal perspectiva do campo da Educação foi utilizada (erroneamente), para justificar o aspecto tecnicista da Lei 5.692/71, que por meio do parecer 853/71 no item Atividades, Áreas de Estudos e Disciplinas “justificou” o fim as disciplinas de Humanas, incluindo a História, por cerca de 15 anos (Szlachta Junior, 2021, p. 02).

Como resultados desse processo, questiona-se a importância da história como algo a ser aprendido ou ensinando, o surgimento de negacionismos que colocam em xeque todo o *metié* do historiador e criminaliza os professores de história, justamente por aplicarem o exercício crítico e de contextualização em suas aulas, algo básico e imprescindível ao ofício do historiador. E é neste sentido que o currículo pode ser uma ‘porta de saída’ para momentos de crise no qual o sul pode ser nosso o norte, inserindo assim, experiências históricas que produzam sentido para os sujeitos históricos brasileiros e maranhenses.

O currículo, sendo uma seleção organizada do que pode ser ensinado e aprendido, é potencialmente o local primeiro a ser reorganizado/reestruturado para a construção de um ensino que represente o território no qual está assentado, já que é a partir dele que se definem os períodos de aprendizagem, os métodos, as práticas. Para tal, é necessário conseguir compreender, interpretar as experiências que não são cognoscíveis ao cartesianismo europeu, dentro de suas próprias lógicas e, a partir disso, produzir formas de entendimento a serem didatizadas através do ensino (Sacrístan, 2013, p. 18).

Essa discussão é equivalente ao Currículo “Zé do Carço¹⁷⁹”, já que este que “insere na sala de aula tempos não narrados; forças não formadas; potência, apenas potência em puro estado de vir a ser” (Gil et al, 2002, p. II). Essa perspectiva teórica está assentada justamente sobre os tempos e as experiências humanas que não são narradas, devido à complexidade dos arranjos não-cartesianos, ou seja, polifônicos e desviantes por sua natureza.

Mas, de que forma é possível didatizar processos e experiências não formatados linearmente? Dando a ver as discontinuidades e as questões que desestruturam as temporalidades e os sujeitos acionados na narrativa histórica, pois esses são aportes importantes sobre as formulações sobre como pensamos e apreendemos o tempo, porque “a narrativa histórica é destituída da abertura ao múltiplo e também se torna um modo de fazer constituir uma memória histórica que limita o passado e impede as possibilidades de experiência com mundos alheios” (Gil et al, 2022, p. 15).

Isso também é possível através de um processo de “imersão” nessas sociedades, atravessando a fronteira da colonialidade, pois é através do contato com esse ‘outro’ que o espaço das experiências é conhecido, bem como as lógicas de temporalidade e de organização social estabelecidas pelos grupos. Dessa maneira, aquilo que não era compreensível por pertencer a outra episteme passa a ser entendido justamente por estarmos inseridos nesta, sendo possível torna-la didaticamente ensinável.

Dessa forma, ao privilegiar o que é desimportante para o currículo (Gil et al, 2022, p. 17), nos confrontamos diretamente com a centralidade europeizante e de narrativa única existente no currículo brasileiro: em um levantamento realizado em 2020, constata-se que “dos 135 conteúdos presentes da BNCC de História apenas 10% fazem menção ou se tratam de História da África, 15,83% são sobre História da América enquanto 31, 67% deles referem-se à História da Europa e 23,33% a História do Brasil” (Pereira, 2020, p. 60).

Essa reprodução da experiência europeia se contrapõe à realidade existente, pois, a última Pesquisa Nacional por Amostra de domicílio de 2022 demonstrou que “a parcela da população brasileira que se autodeclara de cor ou raça preta passou de 14,5 milhões no Censo populacional de 2010, para 20,7 milhões em 2022, um crescimento de 42,3%” enquanto houve uma queda de 3,1% dos que autodeclaravam brancos (Carranço, 2022).

¹⁷⁹ Essa concepção currículo apontada pelos autores tem como objetivo a valorização dos sujeitos invisibilizados, tal como Zé do Carço, morador de Vila Isabel (RJ) que inspirou a cantora Leci Brandão a compor uma música que leva o nome do morador e relata sua liderança no Morro da Pau da Bandeira.

Então, se a intenção do currículo é ensinar História, quais experiências estão sendo representadas na formação dos discentes? Elas refletem as realidades das quais esses jovens provêm? A disciplina de história foi construída no Brasil com o intuito de fortalecer a identidade nacional (Gil et al, 2022, p. 19) e, dessa forma, o que prevalece é uma visão sudestina do que é o Brasil e seu projeto político embranquecido de fins do XIX que continua em voga.

O que temos como proposição é uma discussão sobre um currículo crítico, em que a apropriação das realidades e das questões relevantes a serem refletidas são objeto de trabalho docente com o intuito de educar para combater as discriminações e a pobreza (Gil et al, 2022, pp-19-20). Nesse sentido, se a história da África é pouco representada no currículo brasileiro, é possível localizar o lugar da Afrodiáspora nele? E, se ela existir, como está representada nos objetos temáticos e habilidades?

No tocante à BNCC do ensino fundamental encontramos a referência do termo diáspora apenas no quarto ano no objeto de conhecimento “Os processos migratórios para a formação do Brasil: os grupos indígenas, a presença portuguesa e a diáspora forçada dos africanos (Brasil, 2017, p. 412)” e, nos anos finais não há objetos de conhecimento ou habilidades que trabalhem a relação construída a partir da experiência da violência e desterritorialização a partir do tráfico internacional de escravizados e, por consequência a construção de territorialidades a partir de novos contextos e diferentes temporalidades.

Essa ausência curricular desconsidera as diferentes experiências construídas pelos sujeitos afrodiáspóricos na (re)constituição dos seus grupos como formas a serem compreendidas pelos discentes, o que interfere de forma direta na formação do seu repertório sócio-histórico identitário: ao não se deparar com experiências com as quais possa se identificar ou se referenciar, acaba por construir uma identidade alicerçada no embraquecimento, já que as experiências disponíveis são as europeias e/ou brancas/embranquecidas, corroborando com o racismo estrutural, já que não conseguirá identificar historicamente as estruturas responsáveis pela desigualdade social imposta à população negra e, a si mesmo enquanto indivíduo.

A concepção desse currículo foi atravessada pelo golpe parlamentar contra a então presidenta Dilma Rousseff, o que culminou em uma ordem governamental interessada em manter o *status quo* branco, europeizado e cristão (Pereira, 2020, p. 50). Dessa maneira, essa orientação atendeu a demandas de conflitos de raça e classe, mais uma vez subalternizando a discussão sobre os sentidos produzidos quando algo é ensinado.

Em pesquisa anterior (Pereira, 2020, p. 69), constatei que a BNCC “é um apanágio para endossar padrões conteudistas pré-existentes”, já que as deformações encontradas nela poderiam ter sido evitadas caso no período a questão política tivesse sido favorável à essas discussões, pois os pareceres dos Grupos de Trabalho de História da África da ANPUH Nacional e da Associação Brasileira de Estudos Africanos foram ignorados pelo Ministério da Educação (Pereira, 2020, pp. 57-59).

Dessa forma, mais uma vez, as experiências afrodiaspóricas não foram colocadas como ponto de entendimento para a construção de uma identidade múltipla e fluida na constituição do ser negro: o que é acionado sempre como lugar de memória relaciona-se ao processo de escravização e a mestiçagem, processos que teria convertida essa população à um grupo dotado de ‘cultura’, mas não de uma complexidade social, política, econômica, religiosa que venha a produzir práticas culturais.

O currículo é um lugar de dominação colonial, já que ao selecionar o que pode ser ensinado e aprendido representa as disputas sociais os grupos, imprimindo processos de violência a serem lido a contrapelo pelos historiadores. Isso é bem aparente quando analisamos o Documento Curricular Maranhense, elaborado para complementar os conteúdos essenciais estabelecidos na BNCC, que pretensamente deveria representar assim, os territórios, dinâmicas e populações em que foram elaborados. Esta fonte traz a necessidade de promover uma aprendizagem significativa nos estabelecimentos públicos e privados de ensino, já que para

além do conteúdo das disciplinas, o currículo deve estar relacionado com a vivência prática do estudante, da escola, da comunidade, da cidade e do estado. A partir do aprendizado em sala, das experiências vividas, dentro e fora da escola e, ao relacioná-los, a aprendizagem será significativa, favorecendo a formação da personalidade, além de ser um motivador para que se aprenda mais e conscientemente, pois o estudante terá condições de se perceber como partícipe do processo (Brasil, 2019, p. 10).

Tomando o discurso da miscigenação (negros, índios e brancos) como ponto de formação da sociedade maranhense, frisa que é a partir dela que traços importantes da identidade estadual foram formados: “Da miscigenação vem o sotaque peculiar do maranhense, com um léxico de vocabulário bem específico e uma cultura que se traduz em gestos, danças, artes, culinária e festas. Somada à riqueza geográfica, o estado tem uma vocação laboral voltada para a terra, na agricultura e na pecuária, bem como um forte potencial turístico ainda pouco explorado (Brasil, 2019, p. 11).

No eixo de discussão acerca da educação para as relações étnico-raciais e ensino da história africana e indígena – diversidade cultural frisa que no estado há muitas comunidades quilombolas “que acrescentam uma diversidade riquíssima e passível de ser estudada nas escolas. Essas comunidades contam uma história para além dos livros e que está bem perto dos maranhenses (Brasil, 2019, p. 35)”, assim o discurso da miscigenação tem como efeito colocar como adicional e externa a manifestação indígena ou quilombola.

Por mais que essas discussões estejam colocadas nos textos introdutórios e reflexivos do DCTMA não é isso que está representado como objetos temáticos acerca da história do Maranhão: essa espacialidade é introduzida a partir da dominação europeia no século XVII, com a França Equinocial, e sua lógica temporal segue a perspectiva de uma ‘velha’ história política já consagrada na historiografia tradicional: franceses e holandeses no Maranhão, revolta de Beckham, período pombalino, companhia de comércio do Grão-Pará e Maranhão, adesão do Maranhão à Independência, Balaiada, Crise da agroexportação, Grupo Maranhense do Romantismo e os Novos Atenienses, A adesão do Maranhão à República e a formação dos grupos oligárquicos, vitorinismo, A Revolta de Alto Alegre-Barra do Corda, A crise da indústria manufatureira do Maranhão, A Oligarquia Sarney, Projeto Grande Carajás e as ‘inovações do currículo são os objetos acerca expansão agrícola no Sul do Maranhão e as pautas dos povos indígenas no século XXI, com enfoque no Maranhão, e suas formas de inserção no debate local, regional, nacional e internacional (Brasil, 2019, pp. 448-459).

Como visto nos objetos temáticos de história para os anos finais existentes no DCTMA, há o predomínio dos projetos e das classes abastadas e brancas, já que a introdução dos africanos e afrodescendentes nessas narrativas ocorre em temas relacionados à escravidão e o protagonismo destes últimos só é visível na Balaiada. Assim, o currículo invisibiliza as experiências formadoras do presente maranhense, fruto do baixo número de pesquisas sobre essas experiências, a exemplo de como a crise da agro exportação do Maranhão foi resultado do fim da escravidão, o que possibilitou a formação de comunidades rurais negras, assentadas na agricultura familiar.

Dessa maneira, a submissão/invisibilização das populações negras e de suas experiências no currículo são a afirmação da colonialidade e do posicionamento racista da elite maranhense, conforme representado por Aluizio Azevedo em *O Mulato*: “Esta gente, quando não tiswa, suja! (Azevedo, 1980, p. 184)”, assim, esses passados não acessados/desconhecidos limitam o acesso à informações sobre direitos à terra de forma ampla, contribuindo para a dominação senhorial através de projetos industriais e do

agronegócio que violentam as populações quilombolas, as empobrecem e desterritorializam, desta maneira o DCTMA é um currículo que procurar reafirmar os interesses brancos e senhoriais ao olvidar a história da construção do estado do Maranhão através das lógicas africanas e afrodiáspóricas.

Para a construção de um currículo que atenda às necessidades da escola pública brasileira e maranhense carece a reflexão sobre como o conhecimento é construído, por quem e como é partilhado, sobretudo no chão da escola: “O que é pertinente ensinar para possibilitar o questionamento de nossas representações? O que é pertinente aprender para compreender que as coisas não são inevitáveis e, conseqüentemente, podem ser modificadas?” (Gil et al, 2002, p. 21). Dessa forma, é possível construir um processo de ensino-aprendizagem que reflita nossa realidade.

7.3 Uma sequência demolidora para o Ensino de História

À vista das discussões anteriores, qual o Maranhão ou as Histórias dele que queremos representar nas nossas salas de aula? Como vimos antes, o DCTMA mantém uma estrutura quatripartite¹⁸⁰ da História, privilegiando a visão eurocêntrica e diminuindo e invisibilizando as experiências africanas e afrodiáspóricas na formação do estado.

O reggae, enquanto expressão identitária, é citado apenas uma vez, na matriz curricular do ensino de arte: “Músicas do repertório popular maranhense (tambor de crioula, cacuriá, *reggae* etc.) (Brasil, 2019, p. 214). Ele aparece também no livro “Terra das Palmeiras”, livro de história e geografia muito utilizado no estado do Maranhão durante nos anos de 1990, nos anos iniciais:

Imagem 47: Representação 01 do Reggae no livro “Terra das Palmeiras”.

¹⁸⁰ Visão da história a partir dos europeus, em que está dividida em quatro períodos distintos: Idade Antiga, Média, Moderna e Contemporânea.



Fonte: Nascimento, 1996, p. 75.

Como visto na imagem, a primeira representação existente nesse livro didático é de um casal dançando reggae agarradinho, forma desenvolvida pelos maranhenses em seu processo de apropriação do ritmo¹⁸¹. Ao seu fundo, uma radiola, também personagem principal da cena reggae do estado.

Aqui ele está atrelado à discussão do capítulo intitulado como “Nosso povo, nossa cultura” e, no subtópico de “Arte” e, não há uma discussão mais aprofundada sobre ele, sobre como se tornou uma marca da identidade maranhense. Observemos a imagem abaixo:

Imagem 48: Representação 02 do Reggae no livro “Terra da Palmeiras”.

¹⁸¹ O reggae começou a ser dançado nos salões de bolero em São Luís durante os anos de 1970 e, como era um ritmo desconhecido para os sujeitos locais, foi dançado junto, de casal, daí o nome ‘agarradinho’.

UNIDADE VII

A contribuição do negro na economia e na formação do nosso povo

O texto "A revolta de Beckman" levanta uma questão muito importante no que diz respeito à formação do povo maranhense: a introdução do negro no Maranhão.

A escravidão negra, que se iniciou no Brasil em meados do século XVI, em função da economia canavieira principalmente de Pernambuco, foi introduzida no Maranhão no século XVII.

Trazidos para trabalhar inicialmente nas lavouras de cana-de-açúcar e nas fazendas maranhenses, em substituição à mão-de-obra escrava indígena, os negros foram tratados sem nenhum respeito, submetidos a uma vida desumana, morando em senzalas, sendo castigados nos troncos. Vivendo, enfim, de maneira miserável, em mais de dois séculos de escravidão.

Os negros vindos da África para o Maranhão pertenciam aos grupos denominados Bantos (do Congo e de Angola) e Nagôs (do golfo da Guiné).

Em certa época, era maior o número de negros do que o da população livre no Maranhão.

Os escravos negros não tinham direitos, só deveres.

Entretanto, em todo o Brasil o negro não aceitou passivamente a escravidão. Existiram várias formas de resistência, entre elas, a fuga e a formação de quilombos. O mais famoso deles foi o quilombo dos Palmares, na serra da Barriga, em Alagoas, com o grande líder negro Zumbi.

No século XIX, as campanhas abolicionistas ganharam força. Intelectuais, estudantes, profissionais liberais, alguns elementos do clero e militares juntaram-se aos negros na luta pela liberdade.

A abolição da escravatura se deu em 1888, com a assinatura da Lei Áurea. A abolição não deu condições aos negros de se integrarem no mercado de trabalho do país. Vitimas de preconceito, muitos ficaram sem lugar para morar, sem trabalho ou com péssimos salários, sem direito à educação e à saúde. Nas cidades moravam em cortiços e, no interior, cultivavam pequenas roças, mas podiam ser expulsos das terras a qualquer momento.

Os negros extravasavam o seu sofrimento na dança e no canto. Muitos de seus costumes e crenças foram incorporados à cultura do Maranhão. Exemplos disso são o tambor de crioula (foto), o tambor de mina e a capoeira.




Fonte: Nascimento, 1996, p. 108.

Na imagem XX, o reggae está representado por um homem negro de *dreads* que está performando reggae sozinho, porém não há uma discussão sobre como ele faz parte da identidade negra no Maranhão. Podemos atribuir essa visão à presença de duas décadas do ritmo no estado, mas a dissertação do Prof. Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva, "Da Terra das primaveras à ilha do amor: reggae, lazer e identidade em São Luís do Maranhão" já tinha sido defendida em 1992.

Como o livro foi editorado e impresso no Sudeste, seguiu a lógica de redução ou deformação, no caso, central na formação do estado do Maranhão: a invisibilização das experiências históricas da população afrodiáspórica no Maranhão faz parte do racismo estrutural do qual a sociedade brasileira é resultado (Munanga, 2005, p. 15).

Por isso, o reggae não está nas nossas salas de aula: ele aparece nos corredores e no intervalo através dos celulares dos alunos, mas desaparece quando o sinal toca ou os docentes entram em sala, pela falta de uma abordagem historiográfica e didática, o que o coloca sob um olhar colonial, que estereotipa, demoniza e criminaliza as experiências que fazem parte da formação individual e coletiva dos maranhenses, justamente por ser uma expressão da identidade afrodiáspórica.

Nesse sentido, a discussão da Didática da História - uma das abordagens do Ensino de História - afirma que é preciso compreender que não só a realidade escolar é importante, mas também todas as formas de expressão da consciência e da cultura histórica existentes na sociedade (Szlachta Junior; Bonete; Martín, 2022, p. 02).

O reggae enquanto uma experiência histórica dos maranhenses, apesar dos cinquenta anos de capilarização na sociedade, ainda não faz parte da nossa cultura histórica, tendo em vista que para tal é necessário que esteja situado no tempo e no espaço, elaborando assim uma interpretação da experiência vivida no passado (Gontijo, 2019, p. 66).

A cultura histórica refere-se a processos variados pelos quais atribuímos sentido às experiências ocorridas em tempos distantes ou recentes, podendo ser construída por sujeitos diversos, já que para a existência desta, as ações humanas necessárias à vida são dotadas de sentido (Gontijo, 2019, p. 66). Dessa forma, o que concebo como Experiência Reggae Maranhão perpassa pela apropriação realizada pela população maranhense em sua experiência pós anos 1970, que abriu outros repertórios culturais desse grupo.

O lazer, prática na qual o reggae foi inserido no estado, com o passar das décadas construiu formas específicas de representar a massa regueira¹⁸²(que serão abordadas na parte dois desta tese), demonstrando um processo de delimitação, difusão e transformação ocorridas nas relações sociais dos maranhenses no tempo histórico. Por isso, narrá-lo como um processo é importante na atribuição de sentidos à essa experiência vivida, que aponta para uma singularidade inscrita no espaço e tempo (Gontijo, 2019, p. 67).

Dessa forma, a cultura histórica corresponderia a uma parte externa da História enquanto uma prática social, correspondendo aos meios pelos quais é possível adquirir o conhecimento histórico, no caso, livros didáticos, escola, comemorações, museus, entre outros produtos da indústria cultural (Gontijo, 2019, p. 69). Destes, vimos que a representação existente no livro “Terra das Palmeiras” não abrange essa complexidade e

¹⁸² Nomenclatura utilizada para os amantes do reggae no Maranhão.

que o espaço escolar convive com o reggae às margens, nos intervalos e corredores, já que não está no currículo prescrito de história.

Ainda falando sobre esse tema, no estado temos o Museu do Reggae Maranhão e o reconhecimento de São Luís pela Lei 14.668/ 2023 como a Capital Nacional do Reggae. No entanto, em que medida essas representações conseguem construir elementos de orientação da formação da consciência histórica? Essa sendo uma parte interior da História como prática social é baseada nas “situações genéricas e elementares da vida prática dos homens (experiências e interpretações do tempo)” (Rüsen, 2001, p. 54).

Também se configura como as somas das operações que articulam as noções de passado-presente, originando as orientações para a vida humana, assim, são necessárias condições para que os sujeitos desenvolvam a capacidade de pensar historicamente e, se orientar. Isso é possível através da competência narrativa, ou seja, conseguir se orientar por meio da narrativa histórica do tempo (Oliveira; Schmidt, 2014, p. 117).

Entretanto, como vimos, a ausência de uma narrativa sobre o Maranhão do Tempo Presente impede que os maranhenses realizem o desenvolvimento de competências essenciais para a formação da consciência histórica:

A ideia geral da competência narrativa foi trabalhada a partir de um senso que envolve percepção, interpretação e orientação (onde é preciso distinguir a identidade interna e externa dos indivíduos) e, a motivação. Basicamente, a percepção é o que permite que algo da experiência humana no tempo seja colocado em perspectiva de interpretação, é o que desloca determinada experiência e não outra para o processo de interpretar. O processo de interpretação ocorre quando a experiência é tematizada enquanto objeto de conhecimento. É o que possibilita colocar o saber histórico em perspectiva, pode se então até alterá-lo argumentativamente. Torna se possível gerar orientações dotadas de sentido, essas orientações demonstram a forma como a auto identidade enquanto compreensão do eu se relaciona as possíveis compreensões dos outros, identidade e alteridade, indivíduo e sociedade. A soma dessas operações desemboca na motivação do agir e sofrer humano no tempo (Oliveira; Schmidt, 2014, p. 118).

A descrição dos processos pelos quais são elaboradas as orientações da experiência humana nos apontam que para compreender o reggae como processo histórico é necessário colocá-lo nas temporalidades, a fim de elaborar interpretações sobre essas vivências. Desse modo, sendo possível elaborar um saber histórico que compreenda como ele se tornou um marco da identidade maranhense, gerando orientações que reafirmem a identidade afrodiáspórica e antirracista.

Na ótica de Rüsen (2010, p. 34), a História serve para a orientação da vida prática, já que possuímos carências de orientação existencial, influenciando diretamente nas

interpretações que temos do passado, dessa forma o pensamento histórico na forma de historiografia deve usar uma linguagem que corresponda aos questionamentos pelas mesmas carências.

A partir desse sistema dinâmico, seria possível que os sujeitos elaborassem uma interpretação do mundo e não apenas tomá-lo como um dado puro (Rüsen, 2010, p. 57), o que é fundamental para a formação humana com o direito ao reconhecimento de diferentes alteridades. Quando pensamos essa discussão teórica relacionada ao ambiente escolar, vemos que o reconhecimento e a inserção das dinâmicas afrodiáspóricas a partir de suas matrizes é uma das formas essenciais na discussão e combate aos racismos.

Nesse caso, o reggae traz nas letras de suas músicas essas questões, como podemos ver no Melô¹⁸³ de Fátima (No Slave), do cantor jamaicano Eric Donaldson:

Mama, mama, mama/ Mamãe, Mamãe, Mamãe

Traveling/ Viajando

far and near/ Para longe e perto

Trying to find me A quiet place/ Tentando encontrar um lugar calmo para mim

But the harder, I try/ Mas quanto eu mais tento

Night and day/ Dia e Noite

Trials and tribulations stands in my way/ Provações e Tribulações ficam no meu caminho

I'm moving higher, on higher grounds/ Estou subindo para o alto, em terrenos mais altos

I'll never live my life chain and bound/ Eu nunca vou viver a minha vida acorrentado e amarrado

I'm not a slave (no slave)/ Eu não sou escravo (escravo não!)

A slave (no slave)/ Um escravo (escravo não!)

Don't treat me so/ Não me trate assim

Just let me be (no slave)/ Apenas me deixe ser (escravo não!)

I'm not a slave (no slave)/ Eu não sou um escravo (escravo não!)

A slave (no slave)/ Um escravo (escravo não!)

I'm not a slave/ Eu não sou um escravo

I'm on higher ground/ Eu estou em um lugar mais alto (Donaldson, 1990).

Na letra desta música, observamos um diálogo de um filho com sua Mãe, onde ele questiona e ao mesmo tempo aponta para questões que o cercam. No caso, o eu-lírico é um homem negro que reflete sobre a condição de submissão que lhe são impostas pelo racismo em suas diferentes formas. A compreensão dessa estrutura o leva a questionar

¹⁸³ Termo utilizado a princípio pelos *djs* de reggae do Maranhão para esconder o nome das canções tocadas no baile com o intuito de manter o monopólio do público, mas atualmente tornou-se um termo comum na cena reggae Maranhão, caracterizada por produzir nomenclaturas próprias às músicas de reggae que circulam no estado.

por que deveria submeter-se a ela e, por isso, o refrão afirma que ele não é um escravo. A letra prossegue apontando um lugar mais alto, onde ele estaria, para se tornar um sujeito longe dessas atribuições ou que sabe como identifica-las e denuncia-las.

Esse trecho do Melô de Fátima traz uma realidade existente para as populações negras no mundo, por isso é preciso educar as crianças para o reconhecimento da estrutura do racismo e sobre como ele age sobre esses corpos, justamente com o sentido de combater violências racistas. Se falamos de um processo de educação antirracista, é necessária a utilização de recursos didáticos que tragam essa discussão:

Os livros de história e a representação de imagens acerca da escravidão constroem um lugar de memória que naturaliza a violência sobre os corpos negros. As imagens de Debret, Rugendas e as fotografias (a partir do XIX) são ótimas fontes históricas, entretanto fabricam o lugar desse 'outro' como o lugar do silêncio, daquele que muitas vezes não olha diretamente para nós, ou seja, não nos interpela, não nos incomoda, não nos toca, nos revolta, nos acusa (o olhar para o espectador é mais comum nas fotografias). Então, ao longo do processo de escolarização, essas imagens são repetidas e, associadas ao racismo estrutural, reforçam cada vez mais a necropolítica (política da morte, da destruição de corpos) e o epistemicídio (destruição de concepções filosóficas, políticas, econômicas, culturais diversas em prol do colonialismo) que impede que a dor do 'outro' seja sentida, chorada. Os corpos negros, se tornam números, casos isolados e, muitas pessoas acham que não tem nada a ver com isso (Pereira, 2022).

A inserção do reggae como um recurso didático no ensino de história permite a discussão sobre questões que estão presentes nas nossas salas de aula, nas ruas, no todo social ao qual fazemos parte, permitindo que o processo de ensino-aprendizagem seja para além dos muros da escola, fazendo com que os discentes consigam realizar a leitura do mundo e, portanto, consigam orientar-se nele.

A música negra como recurso didático no Ensino de História permite o estabelecimento de práticas pedagógicas que levem em conta a territorialidade dos discentes, de forma que as memórias individual e coletiva serão agenciadas no processo de ensino aprendizagem:

A incorporação da linguagem musical ao ensino de História reclama do professor e do aluno uma percepção mais consciente da canção popular. Trata-se de uma fonte de pesquisa, onde a forma e o conteúdo integram-se como força de expressão, como referencial de manifestação e comunicação. Desvelam-se contextos, tempos e espaços, na voz do compositor, microfone do povo, de um determinado povo, em determinada condição. São emoções, aspirações, sonhos, alegrias, frustrações que ganham coro e sentido a partir de expectativas comuns. É o diálogo entre palco e plateia: nas linhas da emoção, como a desilusão amorosa, o desejo, a saudade, a paixão; nos valores políticos,

sociais e morais; e nas reivindicações de larga abrangência dos direitos sociais (David, 2006, p. 114).

Dessa forma, o processo de aquilombamento¹⁸⁴ promovida pelas festas de reggae pode ser repetido no ambiente escolar, permitindo o reconhecimento das tecnologias ancestrais dos povos africanos e afrodiáspóricas - a oralidade, a performance na produção do humanismo africano e, portanto, de um racionalismo próprio que produz o ser em comunidade e não de forma individual:

O absoluto, os valores e as normas supremas, as verdades fundamentais não são as vontades e as ideias de um ser perfeito único, mas o resultado de um esforço coletivo, de uma busca e de uma reflexão orientadas em conjunto, pelo fato da existência de um ser perfeito e único não ser admitida. Desse modo, o pensamento africano tradicional descarta, a princípio, a possibilidade de uma revelação, de uma proclamação da verdade, dos valores, das normas feitas de uma vez por todas e que nos dispensaria de buscá-los por nós mesmos (Towa, 2015, pp. 44-45).

Contrapondo-se diretamente ao cartesianismo, à noção de história quatripartite e à construção de uma identidade única, a formação de sujeitos escolares a partir da Experiência Reggae Maranhão possibilita o desenvolvimento de uma comunidade na qual a reflexão e o reconhecimento das desigualdades raciais existentes no Maranhão são o ponto chave para a construção de uma sociedade que não subalterniza os corpos negros em prol dos brancos.

Como vimos na parte um, não podemos olvidar que a escola pública maranhense foi assentada na herança escravista que o estado reproduz, que puniu aqueles que não provinham das elites embranquecidas: seja pela ausência de escolas, pela formação para proletarização da mão-de-obra, pelo currículo eurocêntrico de história que impede a representação narrativa da população afro-maranhense, mas o reggae constrói ondas afrodiáspóricas que permitem aos sujeitos escolares acesso às experiências e tecnologias ancestrais e à formação de repertórios antirracistas tão necessários à sociedade maranhense.

7.5 Das ondas do rádio para as ondas de wireless: O Museu Virtual do Reggae Maranhão

¹⁸⁴ Compreendemos aquilombamento neste texto como um ato político, educativo e afetivo de resistência coletiva, em que pessoas negras (e seus aliados) se unem para construir espaços de cuidado, partilha, proteção, aprendizagem e luta antirracista (Pinheiro, 2022, p. 15).

Desde 2021, ano que ingressei no Doutorado, o produto educacional pensado como fruto da Tese mudou, como costuma acontecer conforme se dá o andamento da pesquisa. Porém, a mudança também foi decorrida pela dificuldade em analisar o acervo do Museu Reggae Maranhão, já que ao passar uma reforma de 2020-2021 ele teve seu acervo alterado e diminuído, além de não contar com plano museológico e não me ter sido mencionada a existência de reserva técnica quando questionei ao diretor do Museu, Ademar Danilo.

Em conversas informais, com pessoas ligadas ao setor de cultura do estado, fui informada que não existe um plano museológico porque o acervo seria pessoal e não pertencente ao estado, como eu tinha imaginado. Por isso, a sua exposição ficaria ligada à vontade daquele que tivesse a posse dos bens culturais. Além disso, as flutuações da política estatal alteram também as representações construídas no espaço: com mais ou menos peças, no estado de conservação destas e na própria estrutura do museu.

Dessa forma, tendo em vista essas questões, foi no Seminário de Pré-Qualificação realizado em 2023, que o Prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros sugeriu uma alteração total de formato pensado e no alcance público a ser atingido pelo trabalho: a criação de um Museu Virtual para o Reggae do Maranhão.

Em conversas com minha orientadora, a Profa. Dra. Karina Biondi, decidimos acatar a sugestão do avaliador interno, justamente pela amplitude de divulgação a nível internacional que poderia gerar, mas pensando sobretudo no alcance que um site pode ter no próprio estado e nas iniciativas educacionais que podem ser construídas a partir de um conjunto sistematizado de informações sobre a experiência Reggae Maranhão.

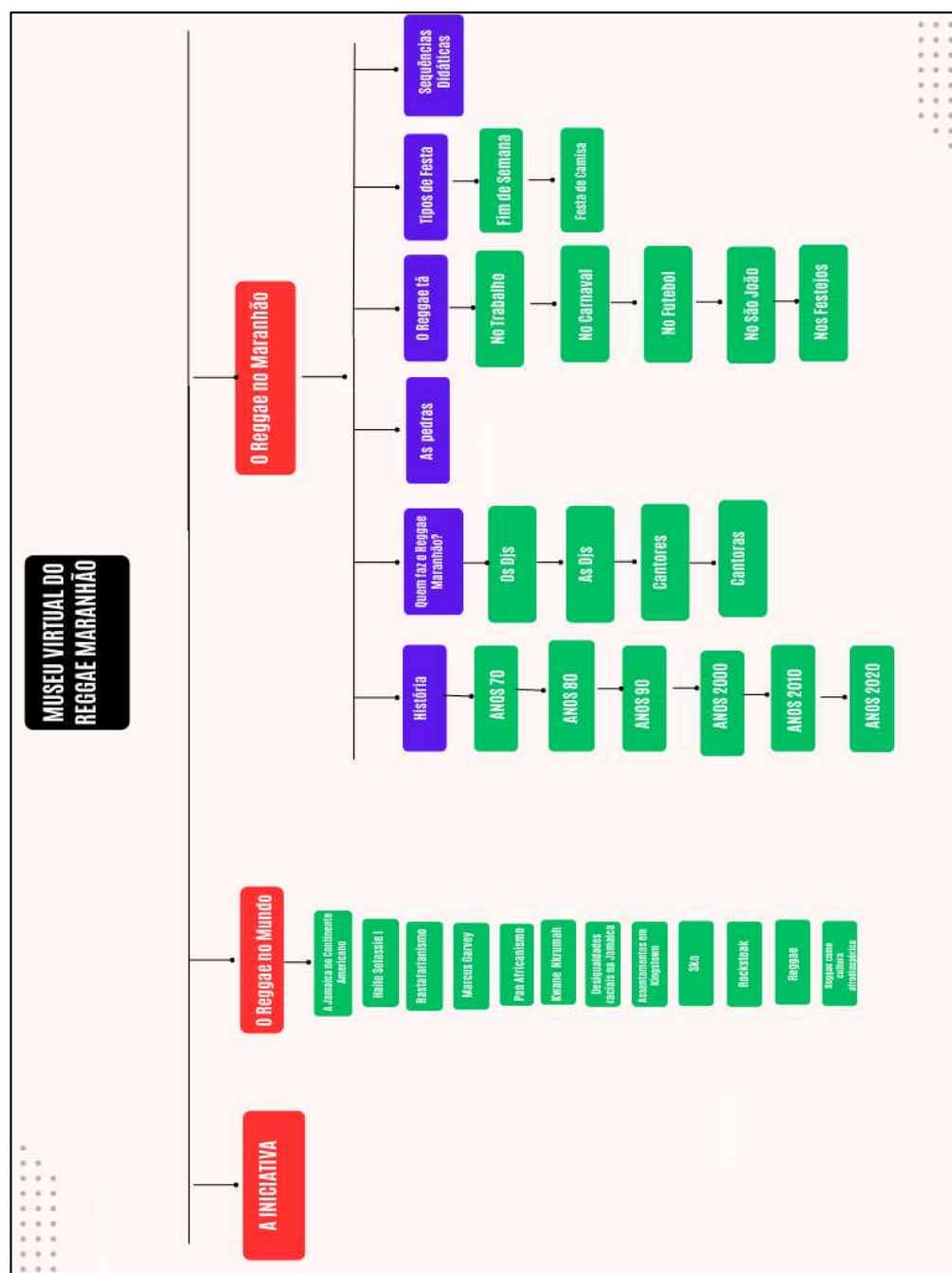
Existe uma carência de orientação da sociedade maranhense acerca da compreensão da experiência Reggae Maranhão, fato que percebi ao criar uma página no Instagram chamada “Sequência Demolidora”, na qual compartilho algumas informações a respeito das pesquisas realizadas no Doutorado. Criada em 2021 e com atividade não regular, a página tem 922 seguidores. A preferência desse público se dá por conteúdos relacionados ao reggae *roots*, cantores e cantoras desse subgênero e vídeos de casais dançando o agarradinho.

Com base nessa experiência virtual, percebi que a sugestão feita no Seminário de Qualificação seria a ideal para a divulgação científica dos resultados obtidos na pesquisa. Dessa forma, o Museu Virtual do Reggae Maranhão seria criado seguindo a ideia de ser um espaço no qual os regueiros e os professores de História pudessem encontrar

conteúdos que satisfizessem suas carências de orientação e permitisse a formulação de práticas docentes.

Nesse sentido, a ferramenta utilizada para criar o site foi a plataforma Winx, criador de site, por permitir o processo de edição e alimentação que, *a priori*, já que foi encontrada uma dificuldade de encontrar empresas maranhenses para realizar essa produção. Porém, antes de apresentar um pouco do layout do site, é necessário apresentar o mapa da estrutura pensada para o Museu Virtual, dessa forma o ‘ esqueleto do museu está apresentando na próxima página em forma de fluxograma.

Imagem 49: Mapa do Museu Virtual do Reggae Maranhão



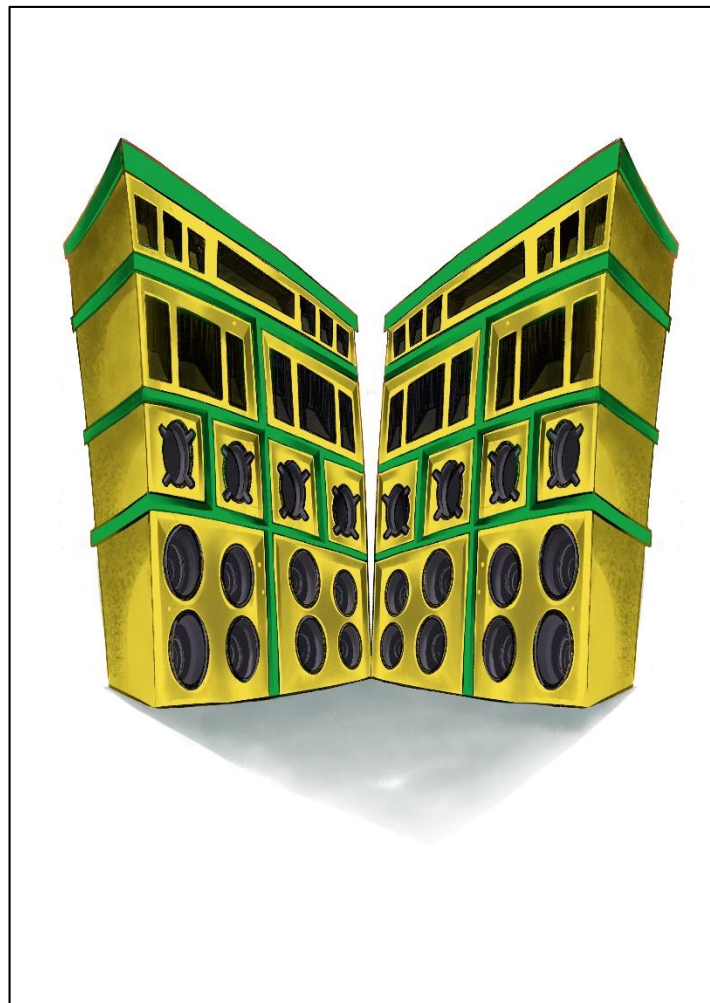
Fonte: Elaboração própria, 2025.

A estrutura do site está sendo elaborada a partir de uma visão que permita a fácil localização das informações por blocos específicos, assim, se espera que a navegação seja facilitada para todos os públicos, desde os jovens até os mais velhos.

Falando agora propriamente do layout, a preferência é para a paleta de cores do reggae, preto, vermelho, amarelo e verde, a fim de produzir essa atmosfera de identificação com o movimento. Elas estão distribuídas pelo site em letras, boxes, imagens e demais elementos de forma harmônica.

Também foi sentida a necessidade de elaboração da identidade visual de imagens que representassem a Experiência reggae Maranhão, por isso, o tatuador e ilustrador Anderson Galisa foi contratado para a criação dessas imagens, exclusivas para o site. Entre elas, está uma Radiola, elemento de muita representação local, que também é logo do Museu:

Imagem 50: Ilustração de Radiola do Museu Virtual do Reggae Maranhão



Fonte: Criação e ilustração por Galisa, 2024.

A ideia do ilustrador foi elaborar imagens com traços leves, justamente por serem alocadas em um site, mas também que denotassem uma sensação de movimento. Por isso, também foram elencadas como componentes da identidade visual a imagem de dançarinos, incluindo o agarradinho.

Imagem 51: Ilustração do Agarradinho para o Museu Virtual do Reggae Maranhão.



Fonte: Criação e ilustração por Galisa, 2024.

Nas ilustrações dos dançarinos foram privilegiadas roupas e acessórios utilizados pelos regueiros e regueiras do Estado, seja no seu cotidiano ou quando estão dançando nas festas e, a representação do bailado leva em consideração o jogo de corpo empreendido por esses sujeitos ao performarem o reggae. Como última imagem produzida até esse momento, temos uma regueira, representada abaixo:

Imagem 52: Ilustração de Regueira para o Museu Virtual do Reggae Maranhão.



Fonte: Criação e ilustração por Galisa, 2024.

A imagem da regueira busca representar também o bailado sozinho, performance também existente nas festas do Maranhão, buscando representar assim, a diversidade de experiências existentes.

No site, além das informações existentes nas abas, terão links externos associados à estas, a fim de trabalhar questões mais densas e complexas, com uma predominância de vídeos do youtube. A ideia de fornecer essas informações ‘extras’, é conseguir instrumentalizar os navegantes a buscas que giram em torno da concepção de desenvolvimento do reggae, como o uso de cannabis pelos rastafaris e/ou o conhecimento do pan-africanismo.

Outras imagens utilizadas no site são advindas de bancos como o istock, livre de direitos autorais ou geradas por inteligência artificial do Canva, como a do rastafári utilizada na página “O reggae no Mundo”, já que não foi encontrada uma que satisfizesse a representação desejada.

Porém, não existe como utilizar todas as imagens dessa forma, assim, as que não forem possíveis, como a foto da mulher jamaicana com seu filho e a logo do Internacional Reggae Day, serão referenciadas com a fonte de origem.

Por ser tratar de um Museu Virtual sobre o Reggae do Maranhão, algumas músicas serão selecionadas para compor o site como trilha sonora, como o Melô de Rosimeire, de Gregory Isaacs, que está na página inicial, já que é uma ‘pedra’ muito celebrada pelos maranhenses e, carinhosamente chamada por alguns como o hino do Maranhão.

Textualmente não há mais como descrever ou explicar como o Museu Virtual do Reggae Maranhão é ou deverá ser, o que resta é experencia-lo dentro que a internet pode permitir: <<<https://www.sequenciademolidoramaranhao.com/>>>. A proposta é que o Museu sirva tanto para o docente que sente a necessidade de trabalhar essa experiência na sua sala de aula, como para a massa regueira e outras pessoas que tenham necessidade de orientação acerca desta.

Não encerrando este ponto, mas colocando reticências (pois aprendi com meus interlocutores que quem trabalha com Reggae o faz para toda a vida), apenas despeço-me por agora, na tentativa ter conseguido demonstrar ao longo da tese a complexidade da experiência reggae Maranhão, na resistência manifesta em todos os momentos e na necessidade de ela estar nas escolas. Afinal, foram embalados ao som de uma pedra que os maranhenses não só mexeram seu corpo, mas sua mente contra as amarras do capitalismo em busca de uma vida melhor: para uns, rumo ao futuro ancestral e, para outros, um futuro onde a branquitude é crítica.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tolice é pensar que um trabalho acaba quando escrevemos as últimas linhas sobre ele. E cá estou para referendar isso. Esta tese nunca teve, nem em seu momento embrionário, o intuito de encerrar-se em si mesma, mas foi construída para que a trajetória da Experiência Reggae Maranhão seja apropriada em forma de narrativa para aqueles que possuem carência de orientação (Rüsen, 2001, p. 570).

A dificuldade em lidar com o tempo presente não só é difícil aos historiadores por estarmos imersos nos processos, mas por se perceber que às vezes não é possível explicá-lo academicamente, porque simplesmente pode não ocorrer uma definição. Esse é o caso do que conhecemos como o Reggae do Maranhão. Ainda não é possível fechar questões teóricas acerca dele, pois, como disse Nêgo Bispo (2023): “O apocalipse é o fim da Teoria” e talvez essa seja a saída contracolonial para compreensão do mundo não-europeu.

Dessa forma, foi o decurso da pesquisa que levou à percepção de que não cabia teorizar ou tentar conceituar o Reggae do Maranhão, pois não se estava falando de passado, mas de “começo, meio, começo” Nêgo Bispo (2023), ou seja, o que chamei de Experiência Reggae Maranhão desenrolava-se no ordinário (Certeau, 1980, p. 39), sempre adquirindo novas formas e reinventando-se através de táticas outras, adequando-se às contingências, às demandas dos sujeitos, aqui chamados de Massa Regueira (Canclíni, 1997, p. 45).

Isso é possível, já que esse processo está ligado a trajetória da população negra no Maranhão, tal como vimos anteriormente: as experiências de matriz afro religiosa foram/são importantes na constituição de identidades que territorializam-se retomando os ancestrais, através da performance ritual (onde o corpo não é pecado, mas encontro) e, assim, reatualizando o tempo.

No mesmo sentido, essas trajetórias conduziram os afromaranhenses a tirar seu sustento da terra, através da agricultura familiar e reconhecer que ela é mais do que uma mercadoria, verte os frutos da vida. Assim, marcaram o fim do tempo da chuva, da escassez, com festas que até hoje fazem parte do calendário do campesinato local. E foi contra essa estrutura, que nos empurrava para fora da rota do capital transnacional, que o discurso do desenvolvimento começou a ser propaganda política, arrogando para si o fardo de retirar o Maranhão da letargia, mas que eram na verdade práticas de resistência à ideologia desenvolvimentista e capitalista.

A leitura elitista do processo econômico que rebaixava o campesinato local, bem como suas práticas, mascara o racismo que atravessa a sociedade e a história maranhense desde que se plantou o primeiro pé de cana-de-açúcar na ribeira do Itapecuru, no século XVII. As desigualdades sociais debatidas na política, em tempos de outrora/e eram/são resultados do racismo estrutural que condenou os livres e seus descendentes à falta de direitos básicos, como saúde, educação, moradia.

Essa foi a forma pela qual a elite maranhense (chorando a ideologia da decadência) utilizou-se para continuar no poder: a precisão foi e ainda é o motor da história do Maranhão. E foi por conta dela que governos foram eleitos, que estradas foram abertas, que leis foram promulgadas, que camponeses perderam suas terras (muitos deles, vertendo sangue) para que o Maranhão Novo nascesse nos anos de 1960, para que a escola pública tomasse forma, tornando nossos antigos camponeses em proletários e, também, em exército de reserva para as indústrias que se instalaram no estado na época da Ditadura Civil-Militar.

E, nos meandros dessa vida de quem ficou no continente e de que veio para a capital, São Luís, que novos arranjos sociais foram tecidos, muitos deles ao som de um rádio ligado que captava ondas curtas vindas das regiões caribenhas. Entre as marimbas, merengues e salsas que animavam a juventude dos anos de 1950, 1960 e 1970, apareceu a *black music* e a *disco* trazendo referências negras para a estética e a luta política.

O nosso alinhamento à essa tendência de mercado ocorreu de forma enviesada: entre as chamadas internacionais, o reggae apareceu e se tornou, com o passar das décadas, o protagonista dos fins de semana, entre a população de trabalhadores urbanos de São Luís, mas também das cidades dos interiores e nas zonas rurais.

Fruto de um processo maior, da modernização da música popular, da conexão com o Pará, da globalização da música negra contemporânea, o reggae, ou a Experiência Reggae Maranhão construiu diferentes trajetórias: que podem celebrar subgêneros diferentes, como nas festas de camisa; na conexão com o sagrado, como a preferência de entidades caboclas por festas de reggae; na representação da performance regueira durante o trabalho, através de pinturas e camisas. Essas foram as trajetórias elencadas neste texto, por serem as mais possíveis de serem observadas e historiografadas, tendo em vista que existem inúmeras outras trajetórias tecidas pela massa regueira desde os anos de 1970.

Dessa forma, a introdução do reggae e a formação da Experiência Reggae Maranhão em diferentes trajetórias demonstram como os sujeitos reagiram ao processo

de desterritorialização de si e dos seus, incorporando um elemento novo - que foi inserido em um repertório de práticas já vivenciadas, como um elemento nativo (Sahlins, 1990, p. 54), a ponto de hoje não ser mais dissociado da identidade maranhense, mas sim um dos signos que a demarcam, por isso a Jamaica Brasileira é o Maranhão.

Esses espaços intermediários (Bhaba, 2013, p. 60), no ordinário, foram responsáveis pela construção de significações que se adequaram a circunstâncias práticas e específicas (o lazer, a diversão durante o trabalho enquanto se ouve o rádio ligado), dando sentido ao presente, (Sahlins, 1990, p. 145). Isso demonstra que os quadros culturais são abertos às demandas sociais e correspondentes às contingências sociais, daí a organização de diferentes trajetórias e práticas dentro delas (Canclíni, 2013, p. 22).

Através desta análise, foi possível compreender que não era objetivo reduzi-lo, torna-lo mercadoria, ou fazer dele o que ele não é, ou o que a historiografia gostaria que fosse. Então, a opção teórica aqui é de vê-lo como um entre-lugar, tornando o passado-presente (Bhaba, 2013, p. 39), uma necessidade, e realidade tão importante no Ensino de História.

Importante e necessário porque, cada vez mais, a aceleração do tempo, a mercantilização das relações sociais, o distanciamento promovido pela pandemia de covid-19 e as redes sociais retiraram dos nossos jovens, adolescentes e crianças conexões importantes para a construção de projetos de solidariedade e, legaram a eles ansiedade e depressão. O projeto colonialista barrou o avanço das discussões sobre as diferenças com uma onda conservadora que destruiu vidas e desmascarou a brutalidade e a violência que estavam nos esgotos do Brasil.

Nunca foi tão necessário ensinar e aprender História, principalmente em um estado como o Maranhão, que historicamente se ergue sobre a precisão da classe preta, indígena e periférica, onde estudar pode ser a principal saída para fugir das migrações, do subemprego, da violência.

Por isso, o debate racial é essencial para a escola pública maranhense: é preciso questionar para quem, como, quando e por que estamos ensinando. Longe desses parâmetros, continuaremos a produzir sujeitos que não são manipulados pelo poder como marionetes, mas que são empobrecidos para que o projeto de poder das elites continue a se perpetuar.

E, é nessa vida atravessada pela dureza, que o reggae aparece muitas vezes: em uma caixa de som, mala de carro, na alexa trazendo uma poesia, um grave que nos une e nos transporta para um lugar longe das estruturas de opressão. Por isso a Experiência

Reggae Maranhão é transgressora: pelo modo como surge e como se territorializa, demonstrando que a alegria é uma forma de resistência social, de construção de laços, onde que o corpo não é somente ferramenta de trabalho, o corpo é vida e precisa viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, L.; REGO, F. C. V. S. do; DURAZZO, L. A Escrita contra a cultura. Equatorial. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, [S. l.], v. 5, n. 8, p. 193–226, 2018. DOI: 10.21680/2446-5674.2018v5n8ID15615. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>>. Acesso em: 29 jul. 2022.

AHLERTH, Martina. **Encantoria**: uma etnografia sobre pessoas e encantados. Curitiba. Kotter Editorial, 2021.

ALBUQUERQUE, GG. **Do sound system jamaicano ao som automotivo**: uma história dos paredões de som. Disponível em: <<<https://volumemorto.com.br/historia-paredao-de-som-brasil/>>>. Acesso em 10/09/2024.

_ . Da cosmovisão às cosmovisões: abrindo a caixa preta dos sons. Disponível em: <<<https://volumemorto.com.br/da-cosmovisao-as-cosmovisoes-abrindo-a-caixa-preta-dos-sons/>>>. Acesso e 10/09/2024.

Aliando gerações, Lelê é uma das principais danças típicas da cultura maranhense. Disponível em: <<<https://g1.globo.com/ma/maranhao/sao-joao/2022/noticia/2022/05/25/aliando-geracoes-lele-e-uma-das-principais-dancas-tipicas-da-cultura-maranhense.ghtml>>>. Acesso em 10/09/2025.

ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner. **A ideologia da decadência**: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008. Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/download/a-ideologia-da-decadencia-leitura-antropologica-a-uma-historia-da-agricultura-do-maranhao-alfredo-wagner>>/. Acesso em: 04/05/2022.

_ Terras de preto, Terras de santo, Terras de índio: uso comum e conflito. *In*: **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias, v.2: estratégias de reprodução social/ Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.) – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, pp. 39-66.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. (Coleção Feminismos Plurais).

Antonio Marcos Melo Costa. Entrevista concedida em 31/08/2025. Rosário, Maranhão.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. **Escravidão e história local:** cativos em uma comunidade rural do Maranhão, 1800-1888. São Luís: SECMA, 2003.

A TV Brasil Maranhão não pode sair do ar! São 50 anos de história! Fica EBC. Disponível em: << <https://www.facebook.com/ficaEBC/videos/a-tv-brasil-maranh%C3%A3o-n%C3%A3o-pode-sair-do-ar-s%C3%A3o-50-anos-de-hist%C3%B3ria-ficaebc/746895312353148/>>>

ALVES, Elio Pantoja; MARTINS, Carolina Souza. Terreiro do Egito: memórias e resistência em São Luís do Maranhão. **Clio:** Revista de Pesquisa Histórica, Recife, v. 35, n. 2 (Dossiê: Cultura: Lugares e Memórias no Século XX), p. 137-151, jul.-dez. 2017. ISSN 2525-5649.

Aquilombar o Antropoceno, Contra-colonizar a Ecologia. Disponível em: <<<https://www.youtube.com/watch?v=7RCuzE6b83k&list=PLKfOI0gk2nUoHrccNr6iWkdy7GD9cpEC->>>. Acesso em 15/09/2025.

BARBOSA, Zulene. **Maranhão, Brasil:** lutas de classes e reestruturação produtiva em uma nova rodada de transnacionalização do capitalismo. São Luís: EDUEMA, 2006.

BARBOSA, Sérgio de Alencar. **Desenvolvimento e intervenção:** Aliança para o Progresso, USAID e o Nordeste do Brasil (1961-1964). 2010. 150 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

BANDEIRAS Verdes. Direção: Murilo Santos. Produção: Aída Marques. [S.l.]: [Produtora não identificada], 1988. 34 min.

BARROS, A. Evaldo A. O Pantheon encantado: sujeitos, culturas e questão racial no processo de formação de identidade maranhense. In: Antonio Evaldo Almeida Barros; Cidinalva Silva Câmara Neris; Reinaldo dos Santos Barroso Júnior; Tatiane Silva Sales; Viviane de Oliveira Barbosa; Wheriston Silva Neris. (Org.). **Histórias do Maranhão em Tempos de República.** 1ed. São Paulo/São Luís: Paco Editorial/EDUFMA, 2015, v. 1, p. 21-47.

BARROS, José D'Assunção. **O tempo dos historiadores.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BARRETO JR., Ivo Matos (Org.). BARRETO JR, Ivo Matos; RAMASSOTE, Rodrigo Martins (textos). **Do barro às vivências**. Paisagem Cultural e Cultura Material nos quilombos de Alcântara (Catálogo da Exposição). São Luís: IPHAN/ 3ª SR, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política**. São Paulo, 1996.

_ **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013.

_ **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre, RS: L&PM editores, 2017.

BITTENCOURT, Drielle Souza. **História política, biografia e imprensa: uma nova ferramenta para Ensino de História do Maranhão Contemporâneo por meio da Trajetória Política de José Sarney (1950-1970)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2019.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. 2ª edição: São Paulo: Cortez, 2008.

BITTENCOURT, Drielle Souza. **História política, biografia e imprensa: uma nova ferramenta para o ensino de História do Maranhão Contemporâneo por meio da trajetória política de José Sarney (1950-1970)**. 2019. 135 f. Dissertação (Mestrado em História, Ensino e Narrativas) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), São Luís, 2019.

BIBLIOTECA IGBE. **Edifícios escolares; Escolas; Maranhão; Sambaíba (MA)**
Disponível em: << <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=434545>>>. Acesso em 15/03/2024.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRASIL, Ramusyo. **O reggae no Caribe brasileiro**. São Luís: Pitomba, 2014.

BRASIL, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRÁFICA E ESTATÍSTICA, CONSELHO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **VI Recenseamento Geral do Brasil:**

Estado do Maranhão (Censo Demográfico). Série Regional, Volume XII, Tomo I. Rio de Janeiro, 1955.

_. **Censo Demográfico de 1960:** Maranhão e Piauí. Série Regional, Volume I, Tomo III, 1ª parte. Rio de Janeiro, 1968.

_. [Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003]. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, e dá outras providências. Diário Oficial da União: Seção 1, Brasília, DF, p. 1, 10 jan. 2003.

_ Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Plena (CNE/CP). Resolução CNE/CP nº 1, de 17 de junho de 2004. **Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 22 jun. 2004. Seção 1, p. 11.

_. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília: MEC, 2018.

_. **Documento Curricular do Território Maranhense:** para a Educação Infantil e o Ensino fundamental. 1ª edição. Rio De Janeiro: FGV, 2019.

BURNETT, Frederico Lago (Org.). **Arquitetura como resistência:** autoprodução da moradia popular no Maranhão. São Luís: EDUEMA; FAPEMA, 2020.

BURKE, Peter. História como memória social. In: **Variedades de História Cultural.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2006, p. 67-89.

CARRANÇA, Thaís. Censo 2022: população preta cresce 42% e outras 4 novidades sobre perfil étnico-racial dos brasileiros. **BBC News Brasil**, São Paulo, 22 dez. 2023. Disponível em: << <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c4nyekzdd16o>>>. Acesso em: 04/01/2024.

CAVALCANTI, Erinaldo Vicente (Org.). **A história "encastelada" e o ensino "encurralado":** escritos sobre história, ensino e formação docente. Curitiba: CRV, 2021.

CARVALHO, Heitor Ferreira de. A urbanização em São Luís: entre o institucional e o repressivo. Dissertação (Mestrado em Ciências sociais): Universidade Federal do

Maranhão, São Luís (MA), 2005.

CARVALHO, Maria do Perpétuo Socorro Teixeira de (Maria Núbia Bonfim Pinto). **Do velho ao novo: política e educação no Maranhão**. 1974. 119 f. Dissertação (Mestrado em Administração Pública) - Escola Brasileira de Administração Pública, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1974.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
_ . **A escrita da História**. 3a Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre Práticas e Representações**. Lisboa, Bertrand Brasil, 1993.

CONCEIÇÃO, Francisco Gonçalves da. **Outubro de 71: memórias fantásticas da Guerra dos Mundos**. São Luís: EDUFMA, 2011.

COSTA, Alex Silva. **Dança de negro, bailado maranhense, sotaque de gente**. Um estudo sobre as novas configurações do bumba meu boi e tambor de crioula. São Luís: Editora UEMA, 2015.

COSTA, Anderson de Jesus Costa. **Você não vai ajudar a cantar essas canções de liberdade? (“Won't you help to sing these songs of freedom?”): o reggae como pulsões sonoras de resistência**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal da Bahia, Salvador(BA), 2019.

COSTA, Joaquim da. **Memórias de um cronista**. São Luís: Assembleia Legislativa do Maranhão, 2012.

COSTA, Sérgio. Da mestiçagem à diferença: nexos transnacionais da formação nacional do Brasil. *In: O Brasil em dois tempos: história, pensamento social e tempo presente*. (Org); DUTRA, Eliana Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, pp. 301-319.

COSTA, Wagner Cabral da. **Sob o signo da morte: decadência, violência e tradição em terras do Maranhão**. Campinas, SP: [s.n.], 2001. 229 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

_ . **Sob o signo da morte: o poder oligárquico de Victorino a Sarney**. 1. ed. São Luís: EDUFMA, 2006.

_. . Do Maranhão Novo ao Novo Tempo: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. In: Barros, Antonio Evaldo Almeida; Neris, Cidinalva Silva Câmara; Barroso Júnior, Reinaldo dos Santos; Barbosa, Viviane de Oliveira; Sales, Tatiane da Silva; Neris, Wheriston Silva. (Org.). **Histórias do Maranhão em Tempos de República**. 1ed. São Luís/MA; Jundiá/SP: EDUFMA; Paco Editorial, 2015, v. 1, p. 189-235.

Curso de Madureza Ginasial - Aula de Ciências Humanas (Sociologia) - TV Cultura, 1969 a 1970. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=HwPN6qIv3LI>>. Acesso de 10/03/2024.

Damião. Entrevista concedida a Joyce Oliveira Pereira. 12/11/2024. São Luís, Maranhão.

DAVID, Célia Maria. Música e ensino de história: uma proposta. In: **Pedagogia Cidadã**: cadernos de formação: história. São Paulo: UNESP, Pró-Reitoria de Graduação, 2006.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

Dona Eduarda. Entrevista concedida a Joyce Oliveira Pereira. 05/09/2025. Rosário Maranhão.

Dj Waldiney. Entrevista concedida a Joyce Oliveira Pereira. 21/10/2024.

Festejo de baile de São Gonçalo em Boqueirão de Tiof - Cajari/ Águia de ouro irmandade. Disponível em: <<<https://www.youtube.com/watch?v=GbXYQGWv2tM>>>. Acesso em 02/09/2024.

FERRETTI, Mundicarmo. Alguns elementos para pensar a pluralidade religiosa no Maranhão. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sergio Figueiredo; SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.). **Religiões e religiosidades no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 2011. p. 93-94.

FERRETTI, Sérgio. **Estórias da Casa Grande das Minas JEJE**. São Luís: SECMA, 2008.

_. **Repensando o sincretismo**. 2ª edição. São Paulo: Edusp/ Arché Editora, 2021.

FRAGA, Thiago Rodrigues. **O curso de madureza ginásial do Colégio de Aplicação da UFRJ: História, currículo e memória (1962-1980)**. 2020. 120 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

FREIRE, Karla Cristina Ferro. **Que reggae é esse que jamaicanizou a “Atenas brasileira”?** Dissertação (Mestrado em Ciências sociais). Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, São Luís (MA), 2010.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FURTADO, Marivânia Leonor Souza. **Aquilombamento Contemporâneo no Maranhão: um rio grande de possibilidades e suas barragens**. São Luís: EDUEMA, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marrie. O que significa elaborar o passado? *In: Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GALDEZ, Marcia Milena. **Construção do eldorado maranhense: experiências e narrativas de migrantes nordestinos no Médio Mearim- Maranhão (1930-1980)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2015.

GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2013.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; PACIEVITCH, Caroline; SATURNINO, Edison Luiz; SEFFNER, Fernando; PEREIRA, Nilton Mullet (Orgs.). **Questões desestruturantes no ensino de história**. Porto Alegre: UFRGS, 2022.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONTIJO, Rebeca. Cultura Histórica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (Coord.). **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019. p. 66-69

GOVERNO DO MARANHÃO. **Governo entrega primeira escola de Educação do Campo em Assentamento**. Disponível em: <<
<https://www.educacao.ma.gov.br/governo-entrega-primeira-escola-de-educacao-do-campo-em-assentamento/>>>. Acesso em 26/07/2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11^o ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1^a edição: Rio de Janeiro, 2008.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR**. Vol. 3. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.

HALBWACHS, Maurice. Memória individual e memória coletiva. *In: A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006, pp. 29-70.

HARTOG, François. Tempo e história: "Como escrever a história da França hoje?". **Anos 90**, Porto Alegre, n. 7, p. 7-28, jul. 1997.

História da radiofusão na Jamaica. Disponível em: <<
<https://reggaespotlights.blogspot.com/2014/05/historia-da-radiodifusao-na-jamaica.html>>>. Acesso em 14/07/2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: segurança alimentar: 2023**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

Irie Vip Lion FM. Disponível em: <<
https://www.instagram.com/radiola_irie_fm_vip_lion?igsh=MWd5djQ2ejdjMXpqYQ=
 =>>. Acesso em 12/10/24.

Jara History. Disponível em:
 <<<https://www.jamaicaham.org/downloads/Jara%20History.pdf>>>. Acesso em
 04/11/2025.

JORGE, Miécio de Miranda. **Álbum do Maranhão 1950.** s.n, São Luís, 1950.

Jornal O Imparcial, 08/03/1978.

_, 04/03/1988.

_, 08/03/1988.

Jornal Pacotilha, 16/01/1951. Edição 13.

_, 22/09/1951. Edição 182.

_, 19/01/1960. Edição 15.

_, 30/08/1961. Edição 2023.

KREUTZ, Arno. **O Projeto João-de-barro e o poder político no Maranhão.** São Luís: EDUFMA, 1983.

LACROIX, Thiago Costa. **Inventando o Maranhão moderno: telégrafos, jornais e outras mídias (1850-1920).** Curitiba: Appris, 2020.

LAMARCHE, H. (Coord.). **A agricultura familiar: do mito à realidade.** Tradução de José Carlos Baldan Marinho. Campinas: **Editora da UNICAMP**, 1999.

LE BRETON, Binka. **Todos já sabiam: a morte anunciada de Padre Josimo** Tradução de Maria do Carmo Paes de Barros. São Paulo: Loyola, 2000.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral: África Negra**. São Paulo: Palas Atena: Casa das Áfricas, 2008.

LIMA, Andrey Faro de. **Rádio, tropicalismo e hibridismo cultural: o caribenho no Pará em tempos de Rádio Clube**. 2014.. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) - Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2014.

LIMA, Ivan Costa; COLESSETTE, Josete. Movimentos de educação de base e cultura popular no Maranhão: A experiência do meb no município de São Luís (1960-1964). **Revista Historiador**, São Luís, n. 4, p. 1-13, 2010.

Maria. Entrevista concedida a Joyce Oliveira Pereira. 21/10/2024. São Luís, MA.

MARANHÃO (Estado). Departamento Estadual de Estatística. Ensino no Estado do Maranhão 1958/67. São Luís: SUDEMA, 1969. (Série "Estatísticas Maranhenses", 2).

_ **Decreto nº 32.607, de 25 de janeiro de 2017**. Dispõe sobre os documentos de arquivo e sua gestão, os planos de classificação, as tabelas de temporalidade de documentos da Administração Pública do Estado do Maranhão, as comissões de avaliação de documentos de arquivo e define normas para a avaliação, guarda e eliminação de documentos de arquivo, e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, MA, n. 25, 25 jan. 2017.

_ **“É uma obra certa no lugar certo”, diz Flávio Dino ao abrir o 2º Museu do Reggae do mundo**. Disponível em <<https://www.ma.gov.br/agenciadenoticias/?p=212052>>>. Acesso em 12/02/2020.

MENDONÇA JÚNIOR, Heriverto Nunes; FERRETTI, Sérgio Figueredo. “Mina lassaô”: a performance ritual de dois terreiros de mina, em São Luís-MA. **Cadernos de Pesquisa**. São Luís, v. 18, n. 2, maio/ago. 2011, pp. 20-26.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, nº 01, 2001, pp. 171-209.

_ **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

_ **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

_ . **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. (Coleção África e os africanos).

MEIRELES, Mário Martins. História do Maranhão. São Luís: AML (Academia Maranhense de Letras), 2015.

Mega Itamaraty oficial. Disponível em:

<<https://www.instagram.com/megaitamaratyoficial?igsh=MWVtbmFmMGJiMmh6NQ>>. Acesso em 24/04/2024.

MEMMI, Alberti. Retrato do Colonizado precedido pelo retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, n. 34, 2008.

Minha perna minha classe. Direção: Arturo Sabóia. São Luís, 2023, 90 m.

MOTA, Christiane. Pajés, curadores e encantados: pajelança na baixada maranhense. São Luís, MA: EDUFMA, 2009.

MOTA, Antonia da Silva. No âmago da africanização: pessoas negras e de cor nos mapas populacionais do Maranhão colonial (1798-1821). **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 3, p. 467-486, set./dez. 2017.

_ . **A Luta por moradia popular em São Luís do Maranhão.** 1. ed. São Luís: Edufma, 2019. v. 250.

MOREIRA NETO, Euclides Barbosa. O poder simbólico das radiolas de reggae na cultura maranhense. 2011. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, 2011.

MUNANGA, Kabengele (Org.). Superando o racismo na escola. 2. ed. revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

Neto Myller. Entrevista concedida a Joyce Oliveira Pereira. 09/07/2025.

New Estrela do Som. Disponível em: <<
https://www.instagram.com/newestrela_do_som?igsh=b2lteGNpa2M1Nm40>>. Acesso em 15/10/2023.

No caminho das pedras. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CZj-yHgbv5/?igsh=YmFwajFwNzNxa3d6>>>. Acesso e 03/04/2023.

OLIVAR, J.M.N. . Performatividades governamentais de fronteira: a produção do Estado e da fronteira através das políticas de tráfico de pessoas na Amazônia brasileira. **Ambivalências**, v. 3, p. 149-182, 2015.

OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de; SCHMIDT, Maria Auxiliadora. A pesquisa e a didática da história em sala de aula: possibilidades. In: SILVA, Marcos Antônio da (Org.). **Repensando a história: ensino, pesquisa, divulgação**. São Paulo: UNESP; Lume, 2014. p. 109-124.

OLIVEIRA, Romário Chaves. **Ensino de História e Religiosidade Afro-brasileira em Codó/MA**: uma proposta didática a partir do gênero biográfico. São Luís: Universidade Federal do Maranhão (UFMA), 2024. 155 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, UFMA, São Luís, 2024.

NASCIMENTO, Maria Nadir. **Terras das Palmeiras**: geografia e história do Maranhão. São Paulo: FDT, 1996.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, p. 7-28 dez. 1993.

PEREIRA FILHO, Antonio Crispim. **A hegemonia burguesa no Maranhão (1930-2010)**: formação, reprodução e crise. 2016.. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. **Engajamento militante e "luta pela moradia" em São Luís entre as décadas de 1970 e 1980**. 2011. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2011.

_. Luta por Moradia e Condicionantes Necessários: História, agentes e organização popular ludovicense entre as décadas de 1970 e 1980. In: BARROS, A.E.A.; NERIS, C.S.C.; BARROSO JÚNIOR, R.S.; SALES, T.S.; BARBOSA. V.O.; NERIS, W.S.

(Org.). **Histórias do Maranhão em Tempos de República**. 1ª ed. Jundiaí- SP: Edufma; Paco Editorial, 2015, v. v1, pp. 353-380.

PEREIRA, Joyce Oliveira. **Quando leões contam história**: contos como recurso didático para o ensino de História e Cultura africana e afro-brasileira. 2020. 159 f. Dissertação (Mestrado Profissional em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2020.

PEREIRA, Manuela Rached; CASTOR, Caio. Resgate sem liberdade: pobreza e violência repetida são rotina de sobreviventes do trabalho escravo. **O Joio e O Trigo**, 16 ago. 2023. Disponível em: <https://ojoioeotrigo.com.br/2023/08/resgate-sem-liberdade-pobreza-e-violencia-repetida-sao-rotina-de-sobreviventes-do-trabalho-escravo/>. Acesso em 21/02/2024.

PEREIRA, Paulo Sergio Castro. **O baile de São Gonçalo em São Vicente Férrer**: a representação do guia na relação com o santo e com o promesseiro. 2008. 129 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Aquilombar-se**: o poder da educação para transformar o mundo. São Paulo: Editora Jandaíra, 2022.

PRADO, Regina de Paula Sousa. **Todo ano tem**: as festas na estrutura social camponesa. São Luís: EDUFMA, 2007.

PINTO, Maria Núbia Bonfim. **Do velho ao novo**: política e educação no Maranhão. Dissertação (Mestrado em Educação). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1982.

PFLUEGER, Grete Soares; FURTADO, Livia Antunes. As imagens do moderno em São Luís pelo álbum de Miécio Jorge, de 1950. **Revista Amazônia Moderna**, Palmas, TO, v. 1, n. 1, p. 68-83, abr./set. 2017.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. CLACSO, 2000.

RABELO, Danilo. **Rastafari**: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

Radiola Jamaicana do Som. Disponível em: <<
https://youtube.com/shorts/qxElnA2g5mU?si=OmlDkUmaNGBXd_Pj>>. Acesso em 29/29/2024.

Radiola de Promessa. Disponível em: <<
<https://www.instagram.com/p/CclD1e8LUUt/>>>. Acesso em 15/12/2023.

RIBEIRO, Claudett de Jesus. **História de uma escola para o povo: o Projeto João-de-Barro.** Dissertação (Mestrado em Educação). Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1983.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** 6a Ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

RODRIGUES, Sávio José Dias. **Quem Não tem é Escravo de Quem tem: Migração Camponesa e a Reprodução do Trabalho Escravo Contemporâneo.** São Paulo: Paco Editorial, 2020.

Rotatória Show. Disponível em: <<
<https://www.instagram.com/rotatoriaroots?igsh=MXBmcGp0MGwwc3J2ZQ==>>>. Acesso em 30/10/24.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica – Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica.** Brasília: UNB, 2001.

_ Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. **Práxis Educativa**, v. 1, pp. 7-16, 2006. Disponível em: 44
 <https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/558563/mod_resource/content/0/artigo_Rusen_didatica_da_historia.pdf>. Acesso em 11/05/2023 às 14:36.

Reconstrução do passado: teoria da história II: princípios da pesquisa histórica. Brasília. UNB, 2010.

_ **História viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico.** Brasília UNB, 2007.

SÁ, Lais Mourão. **O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense.** São Luís: EDUFMA, 2007.

SACRÍSTAN, José Gimeno. O que significa currículo? *In*: SACRISTÁN, J. G. (Org.). **Saberes e incertezas sobre o currículo**. Porto Alegre: Penso, 2013, pp. 16-35.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SZLACHTA JUNIOR, Arnaldo Martin. Ensino de História não é Educação, mas calma que eu explico! **Palavras ABEHrtas**, [S. l.], n. 1, p. 87-95, jul. 2021. ISSN 2525-5649. Disponível em: <https://palavrasabehrtas.abeh.org.br/index.php/palavrasABEHrtas/article/view/16>. Acesso em: 16/01/2024.

São Luís prepara comemorações aos 70 anos de Bob Marley. Disponível em: << <https://www.blogsoestado.com/reggaepoint/2015/02/04/sao-luis-prepara-comemoracoes-aos-70-anos-de-bob-marley/>>>. Acesso em 12/01/2024.

SARNEY, José. **Plano de governo para o desenvolvimento econômico e social do Maranhão, 1966-1970**. São Luís: Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), 1966.

Serginho Barreto – All Roots. Disponível em: << <https://ritmomelodia.mus.br/entrevistas/serginho-barreto-all-roots/>>>. Acesso de 12/10/2024.

Serginho Barreto. Entrevista concedida a Joyce Oliveira Pereira em 18/08/2025.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Da terra das primaveras à ilha do amor: reggae, lazer e identidade em São Luís do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Campinas (SP), 1992.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da História Geral da África: pré-história ao século XVI**. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

_. **Síntese da História Geral da África: século XVI ao século XX**. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SOUZA, Jessé. **A classe média no espelho:** sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. Estado do Maranhão: eleições 1945-1962. Disponível em: << <https://www.justicaeleitoral.jus.br/arquivos/tre-ma-informacoes-das-eleicoes-1945-a-1962>>>. Acesso em 14/05/2024.

TRIBUZI, Bandeira. **10 estudos Inéditos de Bandeira Tribuzi.** Organização de Joaquim Itapary. São Luís: Edições AML, 2017.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa.** Volume 01. Tradução de Deniz Boschese. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB –UFPR, 2015.

Um Dj histórico, César Roberto Diamante Negro. Disponível em: <<https://www.facebook.com/portalreggaetotal/videos/um-dj-hist%C3%B3rico-c%C3%A9sar-roberto-diamante-negro/412739536047160/>>. Acesso em 22/07/2023.

VELHO, OG. **Frente de expansão e estrutura agrária:** estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, 172p. ISBN: 978-85-9966-291-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

Universidade Federal do Maranhão. Um passeio pela história da Universidade. Disponível em: <<<https://portais.ufma.br/PortalUfma/paginas/noticias/noticia.jsf?id=4467>>>. Acesso em 18/08/2023.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito: Abya-Yala, 2009.

WILSON, Ed; SOUSA, Jefferson Saylon de Lima. **Vozes do anjo:** do alto falante à bacanca fm. São Luís: EDUFMA, 2021.

APÊNDICE

Apêndice 01 - Sequências Didáticas

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL

Elaboração: Joyce Oliveira Pereira

Orientadora: Profa. Dra. Karina Biondi

Sequências Didática: Segunda Guerra Mundial começa em África.

Fonte Histórica trabalhada na Sequência Didática	Habilidade (BNCC)	Objetivos da SD	Tempo de Execução da SD	Recursos	Detalhamento de cada aula da SD	Finalização da SD
<p>Melô de Bruxo, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gWl5i5_Hvy0>>.</p> <p>“War”, de Bob Marley disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=m0PwWx2bv6Q>>.</p>	<p>(EF09HI13) Descrever e contextualizar os processos da emergência do fascismo e do nazismo, a consolidação dos estados totalitários e as práticas de extermínio (como o holocausto).</p>	<p>- Identificar a invasão da Etiópia pela Itália em 1935 como um dos primeiros momentos da Segunda Guerra Mundial;</p> <p>- Compreender a formação da casa real da Etiópia e do Reinado de Haile Selassie;</p> <p>- Identificar os protagonismos etíopes na resistência contra os italianos: através do discurso</p>	<p>2 semanas:</p> <p>1ª aula: 2 horários de 45 a 50 m</p> <p>2ª aula: 2 horários de 45 a 50m.</p>	<p>- Notebook; - Caixa de som; - Data show; - Mapas (Planisfério, - Páginas do Museu Virtual do Reggae Maranhão: O reggae no mundo; Os cantores de reggae – Alborosie.</p>	<p>- 1ª Aula: a proposta dessa SD é deseuropeizar, demonstrando como a abordagem dessa habilidade não considera a experiência africana, por isso é preciso usar o Planisfério para situar onde é a Etiópia. Posteriormente, explicar a formação da Casa Real da Etiópia através do Kebra Nagast. Após isso, apontar a formação do reinado de Haile Selassie e trabalhar o Melô de Bruxo e sua letra que se referências à Jah, fazendo menção ao rastafarianismo. Para tal, use a página do Museu Virtual do Reggae Maranhão “O reggae no Mundo”. Trabalhe os elementos</p>	<p>Após encerrar o conteúdo, leve os discentes a refletir os motivos pelos quais essa experiência histórica não é uma narrativa pública sobre a Segunda Guerra Mundial. Isso pode ser feito em forma de debate e, posteriormente registrado no caderno ou através de cartazes feitos pelos alunos, ressaltando a força etíope na resistência ao fascismo, da força da união africana e do aquilombamento no contexto atlântico como</p>

		de Haile Selassie na Liga da Nações Unidas e das tropas etíopes.		<p>imagéticos, como o Leão de Judá, as cores da união africana, presentes no movimento reggae. Encerre a aula fazendo menção que essa narrativa é importante para compreender a próxima aula e peça para aos alunos pesquisem por quê Alborosie fala na música que não vai deixar a Coroa de Haile Selassie cair.</p> <p>2ª aula:</p> <p>Apresente a teoria do espaço vital existente no regime fascista e, como a invasão da Etiópia faz parte dessa lógica colonialista. Mostre os meios pelos quais a operação foi feita e a saída de Haile Selassie do país, rumo à Europa. Trabalhe o discurso dele na Liga das Nações através da música War, demonstrando que a inércia europeia é fruto da postura racista do período.</p> <p>Apresente as formas de combate e resistência etíope empreendida contra os italianos como fruto de uma identidade comum, no caso africana e, se podemos pensar isso no contexto maranhense.</p>	forma de resistência ao racismo.
--	--	--	--	---	----------------------------------

Materiais de Apoio

MARQUES, Alexandre Kohlrausch. "**A questão Ítalo-Abissínia**": os significados atribuídos à invasão italiana à Etiópia, em 1935, pela intelectualidade gaúcha. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em: <<<http://hdl.handle.net/10183/17233>>>.

Mazrui, Ali A. e Wondji, Christophe. **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília : UNESCO, 2010. Disponível em: <<<https://dspace.unisa.br/items/152c946e-ff49-4910-9383-0160ff7148e3>>>.

O Kebra Nagast e os Judeus Negros, disponível em << <https://www.youtube.com/watch?v=gtar7JcMrLM>>>.

Podcast. **Como Etiópia venceu Itália na guerra**, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=U_zRV0MhTzg>

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL

Elaboração: Joyce Oliveira Pereira

Orientadora: Profa. Dra. Karina Biondi

Sequências Didática: O reggae do Maranhão na resistência Ditadura Civil-Militar.

Fonte Histórica trabalhada na Sequência Didática	Habilidade (BNCC)	Objetivos da SD	Tempo de Execução da SD	Recursos	Detalhamento de cada aula da SD	Finalização da SD
<p>Playlist “Pop Som da Jordoa Vietnã”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U7rJ_ZsyBnc>>.</p> <p>Playlist de Vinhetas do Pop Som, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=72-XxwnXH3k>>.</p>	(EF09HI20) Discutir os processos de resistência e as propostas de reorganização da sociedade brasileira durante a ditadura civil-militar.	<ul style="list-style-type: none"> - Identificar os bailes de Reggae como forma de resistência à ditadura no Maranhão; - Compreender os diferentes subgêneros existentes do Reggae no Maranhão; - Identificar os protagonismos locais dos regueiros e regueiras na afirmação do seu grupo perante ao preconceito racial contra o reggae durante esse período. 	<p>3 semanas:</p> <p>1ª aula: 2 horários de 45 a 50 m</p> <p>2ª aula: 2 horários de 45 a 50m.</p> <p>3ª aula: pode ser aberto ao público da escola em forma de seminário ou amostra de vídeos ou na sala (2 horários de 45 a 50 m).</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Notebook; - Caixa de som; - Data show; - Mapas (Planisfério, mapa do Maranhão, de São Luís e da cidade onde a SD será aplicada); - Páginas do Museu Virtual do Reggae Maranhão: O reggae no mundo; Como o Reggae chegou ao Maranhão e 	<p>- 1ª aula: apresentação da história do Reggae no Mundo e sua inserção no Maranhão. Demonstrar aos alunos os subgêneros do reggae que existem no estado a partir do site; Após isso, mencionar os clubes que existiam em São Luís e focar no Pop Som. Use o box “Reggae das Antigas” existente na aba das SDs do Museu Virtual do Reggae Maranhão. Usar os mapas para espacializar e fazer os discentes perceberem os fluxos que o reggae percorreu. Indagar aos discentes quais os subgêneros que eles conhecem e, se conhecem os regueiros e regueiras do seu bairro e da sua cidade.</p> <p>Como atividade, dividir os discentes por grupo, de preferência por bairros (se for caso), para que eles investiguem os subgêneros preferidos</p>	<p>Apresentação em forma de roda conversa dos resultados obtidos nas investigações e das produções dos discentes demonstrando o quanto se reunir para dançar reggae no Maranhão no tempo da Ditadura era uma forma de resistir à esse regime, ao racismo e à violência policial.</p> <p>Os vídeos podem ser utilizados na Mostra de Consciência</p>

				<p>Os subgêneros do Reggae.</p> <p>2ª aula: Após o debate sobre os dados encontrados, apresentar a Playlist do Pop Som e trabalhar as vinhetas, as músicas pensando no reggae roots. Utilize como guia, o box “No Caminho das pedras na Ilha!” disponível na aba de Sds do site do Museu Virtual do Reggae Maranhão.</p> <p>Questionar, se, nas falas dos entrevistados, foi mencionado algum clube específico no bairro ou cidade. Se eles conhecem festas de reggae que são importantes na cidade e região. Isso, vai ajudar a compreender um pouco da dinâmica do reggae nesse lugar.</p> <p>Retornando à campo, os discentes devem identificar os regueiros e regueiras que são referência, assim, como o(s) clube(s) importantes na difusão do reggae no bairro, cidade ou região. Eles podem fazer vídeos com esses sujeitos e/ou demonstrando fotos/ cartazes desse clube ou festa. Utilize como guia o box “No caminho das pedras no continente!” disponível na aba de Sds do site do Museu Virtual do Reggae Maranhão.</p>	<p>pelos pessoas de sua localidade. Eles podem gravar vídeos, caso as pessoas autorizem o uso de suas imagens.</p> <p>Negra durante o mês de novembro e/ou no Instagram da escola. Caso, a opção seja apresentar em novembro, convide os regueiros e regueiras para um debate sobre o reggae como forma de resistência afrodiaspórica e contra a ditadura no Brasil.</p>
--	--	--	--	---	--

Materiais de Apoio

NOGUEIRA, Robson de Melo. **Práticas que legitimam a tradição “roots” no cenário musical do reggae em São Luís do Maranhão**: Ensaio etnomusicológico a partir do Bar Porto da Gabi. Dissertação (Mestrado em Música). Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: << <https://repositorio.unb.br/handle/10482/38734>>>.

Reggae roots anos 90: Década de Ouro do Reggae no Maranhão. Disponível em: << <https://www.youtube.com/watch?v=4lkF3krIFyo>>>.
SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. **Da terra das primaveras à ilha do amor** – reggae, lazer e identidade cultural. São Luís: Editora Pitomba!, 2016.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL

Elaboração: Joyce Oliveira Pereira

Orientadora: Profa. Dra. Karina Biondi

Sequências Didática: Líderes africanos na autodeterminação dos povos de África.

Fonte Histórica trabalhada na Sequência Didática	Habilidade (BNCC)	Objetivos da SD	Tempo de Execução da SD	Recursos	Detalhamento de cada aula da SD	Finalização da SD
<p>Heróis da independência africana - Nova África. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4b7ha1kLIW4>>.</p> <p>Alpha Blondy - Bory Samory (legendado e traduzido) disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7owfKJv3Y9c&list=RD7owfKJv3Y9c&start_radio=1>>.</p> <p>Como fazer um <i>lapbook</i>. Disponível em: <https://www.youtube.com/wat</p>	<p>(EF09HI14) Analisar as dinâmicas do colonialismo e a resistência dos povos africanos</p> <p>(EF09HI31) Descrever e avaliar os processos de descolonização</p> <p>(EF09HI24) Analisar as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais no período recente e sua relação com a cidadania e a democracia</p>	<p>- Identificar as intervenções europeias nas dinâmicas africanas no período pós-colonial.</p> <p>- Conhecer líderes africanos e suas trajetórias políticas.</p>	<p>2 semanas</p> <p>1ª aula: 1 horários de 45 a 50 m</p> <p>2ª aula: 2 horários de 45 a 50m.</p> <p>3ª: 1 horários de 45 a 50m.</p>	<p>- Notebook; - Caixa de som; - Data show; - Mapas; Quadro branco; - Pincel. - Fotocópias .</p>	<p>- 1ª aula: Com o mapa, trabalhar a espacialidade de África, estabelecendo a ligação do continente e onde os alunos estão. Iniciar as discussões sobre as questões políticas em África a partir de seus processos de resistência;</p> <p>Exibir o vídeo sobre os Líderes Africanos e dar prosseguimento a discussão sobre o panafricanismo e a autodeterminação dos povos africanos. Peça aos estudantes para realizem um mapa mental n caderno sobre o que foi estudado.</p> <p>2ª aula: Na segunda aula, trabalhe a música Bory Samory de Alpha Blondy. Apresente o cantor e o seu engajamento social. Nessa aula, os</p>	<p>Produção de <i>lapbooks</i> dos estudantes sobre os líderes africanos. Essa é uma forma de trabalhar biografias negras. Os estudantes podem apresentar a produção pátio e dividir o conhecimento com os demais colegas da escola.</p>

ch?v=xLrQsHxLwEE&t=181s				<p>alunos podem usar o celular para pesquisar sobre os líderes citados na canção. Peça aos estudantes que se dividam em grupos para trabalharem os líderes. Cada grupo deverá falar do país, das etnias, do histórico, dos líderes, do seu processo de independência. Todo esse material servirá para a produção do <i>lapbook</i>.</p> <p>3ª aula: Aqui os alunos se organizarão e irão fazer a produção do <i>lapbook</i> da forma criativa que conseguirem. Oriente os estudantes durante o processo.</p>	
---	--	--	--	--	--

Materiais de Apoio

GELEDÉS, Instituto da Mulher Negra. "**Heróis da independência africana e os líderes africanos**". Disponível em <<https://www.geledes.org.br/plano-de-aula-herois-da-independencia-africana/>>>

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

LOPES, Nei. **Dicionário escolar afro-brasileiro**. São Paulo: Selo Negro, 2006.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL

Elaboração: Joyce Oliveira Pereira

Orientadora: Profa. Dra. Karina Biondi

Sequências Didática: Migrações no Maranhão

Fonte Histórica trabalhada na Sequência Didática	Habilidade (BNCC)	Objetivos da SD	Tempo de Execução da SD	Recursos	Detalhamento de cada aula da SD	Finalização da SD
<p>Censo 2022 revela queda na fecundidade e aumento da migração no Maranhão. Disponível em: << https://www.youtube.com/watch?v=Cm_XA9zEnZQ >>.</p> <p>Delroy Wilson - Letter to mommy and daddy (legendado e traduzido) disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=PjdCHF9Yy4E&list=RDPjdCHF9Yy4E&start_radio=1 >>.</p>	<p>(EF09HI17) Identificar e analisar processos sociais, econômicos, culturais e políticos do Brasil a partir de 1946.</p> <p>(EF09HI18) Descrever e analisar as relações entre as transformações urbanas e seus impactos na cultura brasileira entre 1946 e 1964 e na produção das desigualdades regionais e sociais.</p>	<p>- Identificar as causas que originam os processos de migrações internas e externas no estado.</p> <p>- Promover a empatia entre os estudantes a partir da experiência de migrante.</p>	<p>1 semana</p> <p>1ª aula: 1 horários de 45 a 50 m</p> <p>2ª aula: 2 horários de 45 a 50m.</p> <p>3ª: 1 horários de 45 a 50m.</p>	<p>- Notebook; - Caixa de som; - Data show; - Mapas; Quadro branco; - Pincel. - Fotocópias .</p>	<p>- 1ª aula: Exibir a reportagem e elencar os principais pontos junto com os estudantes. Aponte os principais fatores de migração e emigração no estado e peça que eles façam uma árvore genealógica tendo como ponto principal de nascimento dos seus parentes. Ela servirá para compreender a movimentação dos sujeitos no estado - a datação aqui é importante. Eles continuarão essa atividade em casa junto com a família investigando os motivos para a migração, se for o caso.</p> <p>2ª aula: Na segunda aula, trabalhe a música De Delroy Wilson e peça que os alunos reflitam sobre a música. Após isso, peça que eles apresentem a sua investigação sobre a árvores genealógica da família.</p>	<p>Os estudantes deverão produzir uma carta podendo tomar uma pessoa da sua família que migrou. Nela devem expor as questões que a levaram sair do município e qual a sensação de estar vivendo longe da família.</p>

Materiais de Apoio

SILVA, Márcio Douglas de Carvalho e. "Quando pensamos em ir embora da nossa cidade, não é porque realmente queremos ir": a migração de jovens maranhenses para o Centro-Oeste em busca de trabalho. *In: Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura*, São Cristóvão, v. 15, n. 28, jan.-jun. 2021.

AZ, Delma P. de Carvalho. A questão fundiária no Maranhão: Implicações e desdobramentos da "Lei Sarney de Terras" na década de 1970. *In: Anais do XXIX Simpósio Nacional de História*. [S.l.: s.n.], 2017